16

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

HANEFÎ MEZHEBİ

Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

Fıkhî ve itikadî mezheplerin çoğunluğu kurucusu sayılan kişilerin isimlerine nisbetle adlandırıldığı ve öylece meşhur olduğu gibi, hicrî ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde başlayan ve daha sonraki yüzyıllarda giderek gelişip yaygınlaşan Irak fıkhı, bu fıkhın metodoloji, doktrin ve sistematiğinin oluşmasında en büyük paya sahip bulunan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbetle Hanefî mezhebi (Hanefiyye) olarak adlandırılmış, bu mezhebe mensup olan fakihlere ve bu mezhep görüşüyle amel eden kişilere de Hanefî (çoğulu Hanefiyyûn, ahnâf) denilmiştir.

I. KURULUŞU ve YAYILMASI

Hanefî mezhebinin doğuşunun Ebû Hanîfe'den önce Irak bölgesinde ortaya çıkan re'y ekolüyle (ehl-i re'y) sıkı bir bağlantısı vardır. Kûfe şehrinin Hz. Ömer devrinden itibaren giderek artan bir hızla ilim ve kültür merkezi hüviyetini kazanmasında şüphesiz en büyük pay, başta Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali olmak üzere buraya yerleşen 1500 civarında sahâbîye aittir. Bölgede sahâbenin öğretimini başlattığı Kur'an ve hadis bilgisi, hocatalebe münasebetine dayanan ve giderek genişleyen ilmî halkalarla sonraki nesillere aktarılmış, yeni nesiller tarafından farklı üslûplarla da olsa re'y ve ictihadla zenginleştirilerek devam ettirilmiştir. Bölgede oluşan fıkhî gelenek ve anlayışın, tâbiîn dönemi fakihlerinden İbrâhim en-Nehaî'den (ö. 96/714)

itibaren “Irak fıkhı” (Irak ekolü) olarak anılması ve Medine merkezli Hicaz fıkhına (ehl-i hadîs) alternatif bir ekol olarak görülmeye başlanması (İbn Abdülber, II, 158) böyle bir gelişmenin sonucudur. Hatta mensuplarının çoğunluğu Hicaz (Medine) bölgesinde bulunan hadis ekolünün ehl-i re’ye muhalefetinin ve iki farklı temayüle mensup fakihler arasındaki fıkhî tartışmaların ehl-i re’yin ekolleşme sürecini hızlandırdığı söylenebilir.

Hadis ve re’y ekolleri arasındaki ihtilâfın sadece hocatalebe, muhit, rivayet geleneği ve malzeme farklılığından doğan bir gruplaşmadan ibaret olmayıp metot ve prensip itibariyle de aralarında bazı temel tercih farklılıklarının bulunduğu görülür. Irak fıkıh ekolünde oluşumun ilk dönemlerinden itibaren göze çarpan en bariz özellik, müslümanların o gün için karşılaştıkları veya çözümünü merak ettikleri meselelere Kur’an ve Sünnet’e dayalı bilginin re’y ve ictihadla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranması, farazî fıkha ve kıyas, istidlâl gibi isimlerle anılan aklî muhakeme ile dinî bilgi ve hüküm üretme usulüne nasların izin verdiği ölçüde ağırlık verilmesi olmuştur. Hanefî fıkhının da hareket noktasını teşkil eden bu geleneğin oluşmasında, hocatalebe ilişkisi içinde devralınan ilmî metot ve geleneğin payı kadar bölgenin kendine has şartlarının etkisi de vardır. Emevîler döneminde birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, farklı ırk ve din mensupları ile değişik sosyal grupların bir arada yaşadığı Irak bölgesi, birçok siyasî ve fikrî hareketin de yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Öte yandan Kûfe’nin Fars ve Yunan kültürüne âşina olan ve aklî ilimlerde bir hayli birikimi bulunan Hîre bölgesine yakınlığı da zikredilmelidir. Bundan dolayı tâbiîn döneminden itibaren bölgede canlı bir ilim ve kültür hareketinin ve re’y faaliyetinin bulunduğu görülür. Ancak Irak fıkhının tâbiîn neslinde değil, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında tebeu’t-tâbiîn ve müteakip nesil sayılan Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin döneminde sistemleşip ekolleşmesinin, uzun bir süre daha Irak fıkhı ve mensupları ehl-i re’y olarak anılsa da ileriki dönemlerde ve neticede Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen bir mezhep olarak teşekkül etmesinin mâkul sebepleri de olmalıdır.

Bu sebeplerden biri, Ebû Hanîfe’nin etrafında teşekkül eden ictihad şûrası ve fıkıh akademisinin önceki nesillerden kendilerine intikal eden Kur’an ve hadis bilgisini, re’y ve yorumları dikkatlice inceleyip özümseyerek hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmeleri, böylece gerek fert gerekse toplum ve yönetim açısından ihtiyaca cevap verebilir bir

bütünlük ve zenginliğe kavuşturmalarıdır. Her ne kadar, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler Ebû Hanîfe fıkhının İbrâhim en-Nehaî fıkhından fazla farklı olmadığı kanaatini taşısalar da (Hüccetullâhi'l-bâliğa, I, 534) Ebû Hanîfe'nin, sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak bölgesinde oluşan zengin ilmî mirası hocaları ve görüştüğü çeşitli âlimler vasıtasıyla yakından tanıma ve kavrama imkânı bulduğu, etrafındaki seçkin ve yetişkin öğrencileriyle birlikte değişen şartlara ve çoğalan fıkhî meselelere paralel olarak ve kendini İbrâhim en-Nehaî de dahil tâbiîn dönemi fakihlerinin, hatta belli sayıda sahâbenin ictihadı ile bağlı hissetmeyerek önceki nesillerden devralınan bu zengin mirası yeniden değerlendirip sistemleştirdiği ve o gün için ferdî ve içtimaî hayatın bütün yönlerine cevap verebilen bir bütünlüğe kavuşturduğu görülür. Söz konusu bu bütünlüğün sağlanmasında, Ebû Hanîfe'nin etrafında meseleleri farklı açılardan mütalaa edebilen birçok mesai arkadaşının ve öğrencisinin bulunması elbette büyük rol oynamıştır.

II. (VIII.) yüzyıl Irak fıkhı içinde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin yanı sıra Osman el-Bettî, İbn Şübrüme, İbn Ebû Leylâ gibi çağdaşı fakihlerin görüşleri de yer almakla birlikte bu dönemde oluşan fıkhî birikimin ileriki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesinin bir diğer sebebi, Ebû Hanîfe'nin hem akranları arasında ve öğrencileri katında üstat olması, hem de görüşlerinin bu fıkıh doktrin ve geleneği içinde gerek keyfiyet gerekse kemiyet itibariyle ağırlık taşımasıdır.

Öte yandan tâbiîn döneminde re'y ve ictihad faaliyetinin, biraz da yeni coğrafyalara taşma ve yeni kültürlerle karşılaşmanın tabii sonucu olarak alabildiğince genişlemesi ve uç noktalara doğru açılma

istidadı göstermesi, bu hareketin kontrol altına alınması ve belirli bir ilmî disiplin ve metoda kavuşturulması ihtiyacını doğurdu. Çünkü metodu ve ilmî geleneği bulunmayan, cürete ve tepkiye dayalı bir re'y ve yorum faaliyetinin Kur'an ve hadis merkezli geleneksel dinî bilgi ve birikimi ciddi ölçüde tehdit ve tahrif edebileceğinin, ümmet içinde kargaşa ve ayrılıklara yol açabileceğinin ipuçları vardı. Nitekim hadis mecmuaları, musannefler ve rivayet tefsirleri de dahil literatürde tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn âlimlerine izâfe edilen birçok farklı görüşe rastlanabilmekte ve bu dönemdeki ictihadlarda sonraki dönemlerde görülmeyen bir çeşitlilik ve zenginlik

müşahede edilmektedir. Bu dönemde re'ye karşı "mezmum re'y" adlandırılmasıyla belli bir tepkinin oluşmasının temelinde de serbest re'y hareketinin geleneksel dinî öğretiyi ve yaşantıyı temelden değiştireceği kaygısı ve buna karşı önlem alma çabası yatmaktadır. Bu kaygı ve çabanın, dış etkilere daha açık olan Irak bölgesinde tebeu't-tâbiîn döneminden itibaren daha da artmış olması tabiidir. Bölgede hadisçilerin zayıf bir sesle de olsa temsil ettiği hadis fıkhı, genelde re'y ve yoruma kapalı özelliği sebebiyle değişen şartlar ve çözüm bekleyen meseleler karşısında yetersiz kalırken Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği re'y fıkhı, geleneksel dinî öğretiyi mâkul bir yorumla geliştirip naslarla re'y arasında dengeyi kurması ve serbest re'y hareketini de belirli bir çizgiye oturtması sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuş, sonraki dönemin âlim ve müctehidleri arasında rağbet görmüş, fıkhın bu metot ve çerçevede geliştirilmesi fikri ağırlık kazanmıştır. Ebû Hanîfe'nin amelî (fıkhî) alandaki re'y ve yorumculuğuna karşı itikadî alanda Selefîlik sayılabilecek orta ve muhafazakâr bir yol takip etmesinin de ona duyulan güveni arttırdığı söylenebilir.

Fıkıh mezheplerinin teşekkülünün, İslâm medeniyetinin gelişimi ve İslâm'ın yayılması ile aynı zaman diliminde buluşması tesadüfî değildir. Otuz yıl süren Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ve yaklaşık bir asır süren Emevîler devri İslâm'ın yayılma, devletin ve İslâm medeniyetinin kuruluş aşaması, II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru başlayan Abbâsîler dönemi ise devletin bütün kurumlarıyla yerleşmesi, İslâm medeniyetinin gelişme süreci olma özelliği taşır. Yeni ve ihtilâflı meselelerin giderek çoğaldığı ve fakihlerce farklı çözümlerin benimsendiği bir ortamda orta seviyede bir ferdin fıkhî tartışmalara katılması, hatta gelişmeleri yakından takip etmesi mümkün olmadığından güvendiği bir fakihin veya mezhebin görüşünü alıp onunla amel etmesi kendisi için tek çıkar yol olmuştur. Aynı şekilde yargılamada güven ve istikrarı sağlamak, kanun ve yargı önünde insanlara eşit davranmak da toplumda adaletin tesisi ve devletin bekası için ön şart niteliğini taşıdığından gelişen İslâm devletinin temel meselelerinden birini teşkil etmeye başlamıştır. O zamana kadar halifeler tarafından re'sen tayin edilen ve tayin edildiği bölgede bağımsız olarak görev yapan müctehid kadıların toplumda adaletin sağlanmasında inisiyatif ve dirayetlerine de bağlı olarak aktif bir rol oynadıkları ve bu konuda yeterli oldukları doğrudur. Ancak İslâm coğrafyasının genişlemesinin ve taklit zihniyetinin giderek yaygınlaşmasının tabii sonucu olarak her bölgeye müctehid bir kadı

gönderilmesi imkânının azalması, öte yandan yargılamada düzen ve istikrarı sağlama ihtiyacının belirgin bir hal alması, Hârûnürreşîd'den itibaren Abbâsî halifelerini bu konuda tedbir almaya sevketmişti. Bu ortamda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin geliştirip sistemleştirdiği Irak fıkıh ekolü, hem fertler hem Abbâsî yönetimi açısından bu amaçları gerçekleştirme yönünde önemli bir fırsat teşkil etmiştir.

Fıkıh mezheplerinin ve İslâmî ilimlerin diğer alanlarındaki mezhep ve ekollerin, adına nisbet edildikleri müctehid ve önderlerden bazan birkaç yüzyıl sonra belirli âmillerin etkisiyle ve tabii bir seyir içinde teşekkül ettiği bilinmektedir. Hanefî mezhebi de gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse ilk nesil öğrencilerinin vefatlarından çok sonra bu adla anılmaya ve mezhep olarak belirginleşmeye başlamıştır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye mezhep kurma niyet ve girişiminin izâfe edilemeyeceği, hatta onun ve öğrencilerinin "mezhep kurucusu" olarak nitelendirilmelerinin bile kelimenin gerçek anlamı itibariyle doğru olmayacağı açıktır. Öte yandan Ebû Hanîfe merkezli II. (VIII.) yüzyıl Irak fıkhının ekolleşip sonraki dönemlerde hem müslüman halk hem âlim ve yöneticiler tarafından mezhep olarak algılanması ve giderek İslâm coğrafyası üzerinde yayılması sonucunu doğuran birtakım sebeplerin de bulunması kaçınılmazdır. Özellikle mezhepler arası tartışmalar ve mezhep taassubuna dayanan bazı izahların da etkisiyle bir kısım tarih, tabakat ve menâkıb kitaplarında bu gelişmeleri tek bir sebeple açıklama, böylece kendi övgü ve tenkitlerine sağlam bir zemin hazırlama temayülünün bulunduğu doğrudur. Ancak tarih boyunca bütün İslâm coğrafyasına yayılarak hicrî ilk birkaç asırdan sonra bütün müslümanların hukukî-amelî hayatını yakından etkilemiş ve yönlendirmiş olan ve günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan fıkıh mezhepleri vâkıasının değişik ve farklı seviyede birçok sebeple açıklanması ve bu sebeplerin etkilerinin dönem ve bölgelere göre devamlı değişebileceğinin de bilinmesi gerekir. Sebeplerin bu çeşitliliği ve değişebilirliği saklı kalmak kaydıyla, Hanefî mezhebinin kuruluş ve yayılmasını mezhep imamının öğrencilerinin faaliyeti, mezhep fıkhının tedvini, kadılık resmî mezhep uygulaması gibi birtakım sebeplerle açıklamak mümkündür.

a) Öğrencilerin Faaliyeti. Ebû Hanîfe'nin, bir bakıma ictihad şûrası da sayılabilecek ders halkasında ve ilmî muhitinde bulunan arkadaş ve öğrencilerinin faaliyetleri, Hanefî mezhebinin teşekkülünün ve yayılmasının

temel sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'nin naklettiğine göre, döneminde Irak fıkhının üstadı olan Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 120/738) vefatından bir süre sonra Ebû Hanîfe'ye hocasının yerine ders halkasının başına geçmesi teklif edilmiş, Ebû Hanîfe de bunu ancak hocasının ders halkasından en az on kişinin bir yıl boyunca ilim meclisine devam etmesi şartıyla kabul edebileceğini bildirmişti (Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, I, 61). Onun bu şartı ileri sürmesi, hem öteden beri devam edegelen ilmî geleneği koruma hem de bu ilim meclisini ictihad şûrası şeklinde düzenleme arzusunu gösterir. Öte yandan daha önce tek bir halkadan ibaret olan meclise yeni halkalar da ilâve ederek fıkıh araştırma ve eğitimini amaç ve muhteva bakımından zenginleştirmiştir.

Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammâd'dan sonra Kûfe gibi çeşitli bölgeler ve kültürler arasında köprü konumundaki canlı bir ilim merkezinde yaklaşık otuz yıl ders okuttuğu, ilim meclisinin başında bulunduğu ve bölge fıkhını temsil ettiği göz önünde tutulursa, onun ders halkasına iştirak ederek ilmî müzakerelerde bulunan ve kendisinden fıkıh öğrenen öğrencilerinin sayısının birkaç bine ulaştığı yönündeki rivayetler mübalağalı sayılmaz. Ancak bu konuda hocalık-talebelik ilişkisinden ziyade aynı ilim meclisinde bulunma,

ilim halkasına ve ilmî müzakereye katılma yani sohbet ölçüsü esas alındığından kaynaklarda "Ebû Hanîfe'nin ashabı" olarak sayılan kişilerin az sayıda da olsa bir kısmı onun akranı sayılabilecek arkadaşları konumundadır.

Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl başta olmak üzere ileri gelen öğrencilerinin müstakil müctehid mi, yoksa kaide ve usul itibariyle Ebû Hanîfe'ye tâbi olan mezhepte müctehid mi sayılmaları gerektiği âlimler arasında tartışmalıdır (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 77; M. Ebû Zehre, s. 438-440). Ancak Ebû Hanîfe'nin, mezhebin usul ve esaslarını belirleyen ve etrafında yer alan öğrencilerine onu dikte ettiren bir hoca konumunda olmadığı, fıkhî meselelerin çeşitli yönlerde ve seviyelerde yetişkin ilim erbabından oluşan ictihad şûrasında serbestçe tartışıldığı, bazan tartışmaların günlerce sürdüğü ve mezhebin usul ve metodolojisinin

bu süreç içinde belirginleştiği düşünülürse, imamın ileri gelen öğrencilerini Irak fıkıh ekolünün mimarı müstakil müctehidler olarak görmek mümkün olur. Esasen bu kişilerin Ebû Hanîfe'nin vefatından sonraki ilmî faaliyetleri de bu fikri güçlendirmektedir.

Gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse mezhebin ilk neslini teşkil eden Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyâd gibi müctehidlerin yetiştirdiği öğrenciler özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni müslüman olmuş bölgelere giderek hocalarının görüşlerinin tanınmasında, benimsenmesinde ve yayılmasında etkin rol oynamışlardır. Meselâ Bezzâzî, Ebû Hanîfe'nin 800 civarında öğrencisinin isimlerini mensup oldukları bölge ve şehirleri de belirterek zikreder (Menâḳıbü'l-İmâmi'l-Aʿẓam, s. 491-518). Verilen dağılım dikkatle incelendiğinde imamın o günkü İslâm dünyasının birçok bölgesinden öğrencisinin bulunduğu, Mısır ve Suriye'den çok az, Mekke, Medine, Yemen, Bahreyn, Musul gibi şehir ve bölgelerden sınırlı sayıda öğrencisi varken öğrencilerinin yarıya yakınının Kûfe, Basra ve Bağdatlı olduğu, geriye kalan önemli bir kısmının da Ahvaz, İsfahan, Hemedan, Rey, Cürcân, Nese, Merv, Buhara, Semerkant, Belh, Hârizm gibi Irak'ın doğusundaki önemli merkezlere mensup bulunduğu görülür. Bu öğrencilerden önemli bir kısmı daha sonra kendi bölgelerinde ders halkaları oluşturarak talebe yetiştirmiş veya kadı olarak görev yapmış, neticede doğrudan veya dolaylı olarak Ebû Hanîfe merkezli Irak fıkhının özellikle İslâm'ın yeni yerleşmekte olduğu alanlarda tanınmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Kaynaklarda bazı öğrencilerden, sırf üstatlarından aldıkları ilmi ve üstatlarının görüşlerini yaymak için değişik bölgelere dağılan, birçok öğrenciden de bölgesinde Ebû Hanîfe veya Irak fıkhını ilk yayan ve döneminde üstat (imam) olarak benimsenen kimseler olarak söz edilir. Meselâ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Abdülazîz b. Hâlid'in Tirmiz ve Çagāniyân'da (Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, I, 63), Kureşî, Muhammed b. Hâlid el-Hanzalî'nin Esterâbâd'da, Hüseyin b. Hafs elHemedânî'nin İsfahan'da, İsmâil b. Elyesaʿ el-Kindî'nin Mısır'da (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 438-439; II, 108; III, 151-152), Makrîzî de Abdullah b. Ferruh'un Mısır ve Kuzey Afrika'da (el-Ḫıṭaṭ, II, 333; ayrıca bk. Kureşî, II, 321) hocalarının görüşlerini ve Irak fıkhını tanıtıp yaydıklarını kaydederler.

b) Tedvin Faaliyeti. Hanefî mezhebinin kurulup yayılmasının başta gelen

bir diğer sebebi de Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ortaya koydukları fıkhî birikimin kendi dönemlerinden itibaren tedvin edilmeye başlanması ve bu faaliyetin ileri dönemlerde artarak devam etmesidir. Bazı fetvaların ve fıkhî mâlumatın Ebû Hanîfe'den önceki dönemlerde yazılmaya başlandığı, meselâ Kādî Şüreyh, İbrâhim en-Nehaî ve Hammâd b. Ebû Süleyman'ın fıkhını ihtiva eden fıkıh mecmualarının bulunduğu (Sezgin, I/3, s. 16-21) ve bu yönde bir geleneğin bir hayli yerleştiği doğru olsa bile Kûfe merkezli Irak fıkhının ilk defa Ebû Hanîfe döneminde sistematik ve kapsamlı bir şekilde tedvin edilmeye başlandığı bilinmektedir. Kaynaklarda fıkhî meselelerin Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu, her biri ictihad ehli sayılan ve Muhammed Hamîdullah tarafından "fıkıh akademisi" ve "kodifikasyon heyeti" olarak nitelendirilen (Zeki Velidi Togan'a Armağan, s. 374-376) kırk kişilik bir mecliste tartışıldığı, bu meclise halkın ve diğer talebelerin katılmasına izin verilmediği, tartışmalar belirli bir sonuca ve olgunluğa ulaşınca kaleme alındığı, bu sebeple Irak (Hanefî) fıkhının bu meclis tarafından ve özellikle de aralarında Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr el-Becelî, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Mutî' el-Belhî, Nûh b. Ebû Meryem, Muhammed b. Vehb, Âfiye b. Yezîd gibi fakihlerin bulunduğu on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve tertip edildiği kaydedilir (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 2, 107; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 66; Kureşî, I, 378; Muhammed Hamîdullah, s. 377-378). Meselâ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Esed b. Amr el-Becelî'nin, Kureşî ve Leknevî de Nûh b. Ebû Meryem'in Ebû Hanîfe'nin fıkhını ilk tedvin eden kişi olduğundan ve bundan dolayı "câmi'" lakabıyla anıldığından söz ederler (Aḫbâru Ebî Ḥanîfe, s. 2; el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 8; Fevâʾidü'l-behiyye, s. 222). Aynı şekilde imamın meclisine otuz yıl süreyle devam eden Yahyâ b. Zekeriyyâ'nın ve on yedi yıl devam eden Ebû Yûsuf'un da tedvinde aktif görev aldıkları bilinmektedir (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 93, 107; Kureşî, III, 586; Bezzâzî, II, 57; M. Zâhid el-Kevserî, Ḥüsnü't-teḳādî, s. 13).

Dönemin ilim ve öğretim geleneğinde yazdırma (imlâ) usulünün bir hayli yaygın olması ve Ebû Yûsuf'a da el-Emâlî adıyla bir eser nisbet edilmesinin yanında (Sezgin, I/3, s. 54), Ebû Hanîfe'nin vefatı sırasında İmam Muhammed'in on sekiz yaşında olduğu ve kitaplarında yer alan fıkhî tartışmalarla hocalarına nisbet ettiği görüşleri daha sonra hâfızasından yazdığını var saymanın zorluğu göz önünde bulundurulursa, birçok müellifin Ebû Hanîfe'yi fıkıh ilmini ilk tedvin eden kişi olarak tanıtması ve

Irak fıkhının onun döneminde tedvin edildiğini belirtmesi (meselâ bk. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 393-394, M. Ebû Zehre, s. 189) yanlış olmaz. Öyle anlaşılıyor ki burada tedvinle veya çeşitli kaynaklarda rastlanılan "Ebû Hanîfe'nin kitapları" ifadesiyle, Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde cereyan eden fıkhî tartışmaların ve beliren temayüllerin çeşitli öğrenciler tarafından yazılması, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinin de bu mecliste tutulan notlar ve derlenen bilgilerden hareketle kaleme alınmış olması kastedilmektedir.

Hanefî fıkhının tedvininde şüphesiz ki Ebû Yûsuf'un, özellikle de İmam Muhammed'in tartışılmaz bir payı vardır ve onların eserleri Hanefî fıkhının iskeletini oluşturur. Başta İbnü'n-Nedîm olmak üzere (el-Fihrist, s. 286-288) tabakat ve kitâbiyat müellifleri bu iki imamın günümüze kadar ulaşan eserleri dışında daha birçok kitabından söz ederler. Ebû Yûsuf'un günümüze ulaşan dört eseri, İmam Muhammed'in "zâhirü'r-rivâye" grubunda yer alan altı ve "nâdirü'r-rivâye" grubunda yer alan birkaç eseri bile (aş. bk.) Ebû Hanîfe merkezli Irak fıkhını temsil edip tanıtacak kapsam ve niteliktedir.

O dönemde fıkhî tartışmaların çok canlı olup toplumda büyük ilgi uyandırdığı, fakihlerin görüşlerinin diğer bölgelere şifahî yolla kolayca yayıldığı, bu sebeple de Irak fıkhının tanınması ve mezhebin teşekkülü için tedvinin bu kadar gerekli olmadığı düşünülebilir. Ancak başta İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin ele alınan konular, ileri sürülen fikirler ve dayanılan naklî ve aklî delillerle birlikte dönemlerindeki Irak fıkhını sistematik tarzda tesbit ve kaydeden eserleri, hem görüşlerin bu müctehid imamlara aidiyeti konusunda güvenilir bir kaynak olmuş, hem de bu mezhebin fıkhının bilinmesini ve sonraki nesillere aktarılmasını kolaylaştırmıştır.

Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Batı Türkistan'a giden öğrencilerinin ellerinde Irak fıkhını ve üstatlarının görüşlerini yansıtan ve çoğu günümüze ulaşmayan çeşitli kitapların bulunduğundan söz edilir. Meselâ Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve Ebû Yûsuf'un ders arkadaşı Ebû Mutî' el-Belhî'nin, fıkhın çeşitli alanlarına ait 4000 meseleyi ve bu meselelerle ilgili yorumlarını toplayan kitabını gösterdiğinde Ebû Hanîfe'nin onu inceleyip bu kadar çok meseleyi derlemiş olmasına hayret ettiği, aynı

şekilde Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin Ebû Hanîfe'ye yetişemese de diğer ilk nesil Hanefî müctehidlerinden ders aldığı, onların kitaplarını istinsah ettiği, Horasan bölgesinde İmam Muhammed'in telifatının tanıtımını yapıp onların yayılmasını sağladığı belirtilir (Müderris, I, 84-85; krş. Kureşî, IV, 627). Ebû Hanîfe ve ilk nesil Hanefî müctehidlerinin eserlerinin ve neticede Irak fıkhının yeni bölgelere ve nesillere intikal ettirilip tanıtılmasında bunların öğrencileri konumundaki İsmâil b. Hammâd, Ebû Süleyman el-Cûzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Îsâ b. Ebân, İbn Semâa, Bişr b. Velîd el-Kindî, Yahyâ b. Eksem, Hilâlürre'y gibi bir sonraki nesli teşkil eden fakihlerin büyük emeğinin bulunduğu, bunların ayrıca fıkhın çeşitli konularında yeni eserler telif ettikleri, böylece Hanefî fıkhının tedvinine çift yönlü katkıda bulundukları anlaşılmaktadır. Tedvin faaliyetinin bu şekilde yaygınlaşmasında, Halife Me'mûn döneminde (813-833) kâğıdın bulunması ve ilimde kullanılmaya başlanmasının da önemli rolü olmuştur (Hacvî, II, 14-15). Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'den (ö. 362/973) rivayet edilen, "Ebû Hanîfe'nin bütün sözleri, Ebû Yûsuf'un el-Emâlî'si, Muhammed b. Hasan'ın en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât'ı tamamen yanıp yok olacak olsa onları hâfızamdan yeniden yazabilirdim" şeklindeki sözleri de (Müderris, I, 91) müteakip nesil fakihlerinin üstatlarının fıkhına derin vukufiyetleri yanında ilk Hanefî müctehidlerinin fıkhî miraslarının müdevven bir şekilde ellerde dolaştığını göstermesi bakımından kayda değer.

Ağırlığını Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının görüşlerinin oluşturduğu Irak fıkhının Hanefî mezhebi olarak teşekkülünde bu ilk nesillerin tedvin faaliyeti kadar, bu fıkhın Irak ve komşu bölge âlimleri ve halkları tarafından benimsenmesinin ardından değişik mezhep sempatizanları ve müntesipleri arasında başgösteren ilmî tartışmalarla bunun tarafları sevkettiği tedvin faaliyeti de etkili olmuştur. Bu ikinci kademe tedvin faaliyeti, Irak ekolünün müdafaasına ve bu ilim muhitinde oluşan fıkhî anlayışın metodolojisini ve gerekçelerini tesbite ağırlık verdiği için, bir taraftan insanları ictihad fikrinden uzaklaştırıp taklide yöneltme gibi olumsuz bir sonuca sahip olsa bile öte yandan mezhebin usul ve doktrininin tesbiti yönünde zengin bir malzeme teşkil etmiştir. Bu sebeple ilk birkaç neslin tedvin faaliyeti mezhebi tanıtıcı ve kuruluşunu hazırlayıcı, IV. (X.) yüzyıldan itibaren gelişen tedvin faaliyeti de mezhebin teşekkülünü sağlayıcı ve klasik çerçevesini belirleyici bir özellik taşır.

c) Kadılık ve Resmî Mezhep Uygulaması. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in Ebû Yûsuf'u kādılkudât olarak tayin etmesi ve bütün kadı tayinlerinde onu yetkili kılması esasen yargılamada düzen ve birliğin sağlanması, ülke genelinde hukukî istikrar ve güven ortamının kurulması yönünde atılmış ciddi bir adım olması yanında Hanefî mezhebinin tanınmasına ve yayılmasına da hizmet etmiştir.

Kaynaklarda doğuda Hanefîliğin, batıda ise Mâlikî mezhebinin devlet otoritesiyle yayıldığının ifade edilmesi (Ahmed Teymur Paşa, s. 9; Ali Hasan Abdülkādir, s. 293) veya Makrîzî'nin, Ebû Yûsuf'un 170 (786) yılından sonra kādılkudât olması ile birlikte sadece kendi mezhebine mensup kimseleri kadı tayin ettirdiği şeklindeki ta'rizkâr ifadesi (el-Ḫıṭaṭ, II, 333) bir yönüyle doğrudur. Ancak İslâm toplumunda IV-V. (X-XI.) yüzyıla kadar fıkıh alanında bugünkü anlamda bir mezhep ve mezhebe intisap kavramının bulunmadığı düşünülürse Ebû Yûsuf'un, aralarında bazı usul ve görüş ayrılığı olsa da Ebû Hanîfe'nin müşavere ve ilim meclisinde bulunan Irak fıkhına vâkıf kimseleri kadı olarak tayin ettiği, bununla da ilk planda yargılamada birlik ve istikrarı gerçekleştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Bununla birlikte Abbâsî Hilâfeti'nin Ebû Yûsuf'la başlattığı kādılkudâtlık uygulaması amaç itibariyle olmasa da sonuç itibariyle, özellikle de yeni fethedilen ve halkı yeni müslüman olan bölgelerde Hanefî mezhebinin tanınıp benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Hanefîliğin teşekkülü ve yayılışında kadıların oynadığı rolü, bu kişilerin mezheplerini görev bölgelerine empoze ettikleri ve bölge halkını Hanefîleştirdikleri şeklinde değil Irak fıkhının özünü ve metodolojisini iyi kavramış, re'y ve ictihadda dirayet kazanmış ve gittikleri yerlerde bu çizgide bir fıkhî düşünceyi başlatmış veya güçlendirmiş olmaları ile açıklamak daha doğru görünmektedir. Bu sebeple, meselâ Ebû Yûsuf'un sırf Kûfe fıkhının Suriye bölgesinde de bilinmesi ve yayılması amacıyla İmam Muhammed'i Rakka'ya kadı olarak önerdiği ve tayin ettirdiği şeklindeki rivayetleri (Zehebî, s. 55-56) genellemek doğru değildir. Öte yandan özellikle ileri dönemlerde kadıların bölgelere gönderilirken o bölge halkının mezhebinin göz önünde bulundurulduğu, bilhassa ahvâl-i şahsiyye ve muâmelât hukuku alanında mezhepler açısından çoğulcu bir hukuk sisteminin uygulandığı düşünülürse kadı tayinlerinin her zaman bir mezhebin yayılmasının sebebi olmadığı, bazan da bu yayılışın sonucu olduğu görülür. Bundan dolayı

devlet başkanının belli bir mezhebe mensubiyetini ve kadıların da o mezhepten tayin edilmiş olmasını bir fıkıh mezhebinin yayılmasının temel sebebi olarak göstermek yerine bu etkiyi sınırlı ölçüde kabul etmek daha isabetlidir.

Ebû Hanîfe'nin bir defasında, etrafında yer alan öğrencilerinden yirmi sekizini kadılık yapabilecek, bunlar arasında altısını da fetva verebilecek kimseler olarak takdim ettiği rivayet edilmekte (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 152), Ebû Yûsuf'un on altı yıl süren kadılık ve kādılkudâtlığından başka Ebû Hanîfe'nin birkaçı hariç hemen hemen bütün öğrencilerinin o günkü İslâm coğrafyasının değişik bölge ve merkezlerinde kadılık yaptığı bilinmektedir. Meselâ İmam Züfer'in Basra, Nûh b. Ebû Meryem'in Merv, Kāsım b. Ma'n ve Nûh b. Derrâc'ın Kûfe, Yahyâ b. Zekeriyyâ'nın Medâin, İmam Muhammed'in Rakka, Rey ve Horasan, Hafs b. Gıyâs'ın Bağdat ve Kûfe, Esed b. Amr el-Becelî'nin

Vâsıt ve Bağdat, Hasan b. Ziyâd'ın Kûfe, İsmâil b. Hammâd'ın Bağdat, Basra ve Rakka, Ömer b. Meymûn ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin Belh kadılığı yaptığı, sonraki nesil fakihlerin de aynı şekilde kadı, kazasker ve kādılkudât olarak görev aldıkları kaydedilir.

Kaynaklarda Ebû Yûsuf'un kādılkudâtlığından sonra, başta Kûfe'nin doğusunda kalan bölgeler olmak üzere çeşitli bölgelere kadıların önemli bir kısmının fıkhı ictihad veya tahrîc derecesinde kavramış kimseler olduğu, Hanefî fıkhının tedvinine ve gelişmesine gerek râvi gerekse müellif olarak önemli katkılar sağladıkları yönünde birçok örnek ve rivayete yer verilir. Yeni bölgelerde görev yapan ilk birkaç nesil kadılarının yetişkinliği, hem bu bölgelerde Irak fıkhı çerçevesinde bir hukukî gelenek ve istikrarın kurulmasına hem de bu ekol içinde farklı görüş, bölgesel şart ve uygulamalardan kaynaklanan geniş bir yelpazenin oluşmasına âmil olmuştur. Diğer bir ifadeyle bu gelişmeler, Hanefî hukuk doktrinine yeni bakış açıları ve yorumlar kazandıran meşâyihler döneminin de hazırlayıcısı olmuştur. Bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren kadıların müctehid hukukçular arasından seçildiği doğru ise de ülke sınırlarının bir hayli genişlediği III. (IX.) yüzyılın ilk yarısından sonra yeni kadılara ihtiyacın hızla arttığı ve fakihler arasında taklidin yaygınlaşmaya ve hoş görülmeye başlaması ile tayin edilecek kadının müctehid olması şartında ısrar etmenin

bir hayli zorlaştığı, bu sebeple ictihad ve fetva derecesinde olmayan kimseleri de kadı tayin etme mecburiyetinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Hârûnürreşîd'den itibaren Abbâsî halifelerinin kādılkudâtlık makamını ihdas edip bu makama, hilâfet merkezinin de ağırlığı bulunan ve bir bakıma Emevî dönemi Hicazhadis fıkhına alternatif teşkil eden Irak fıkıh ekolüne -daha sonraki adlandırma ile Hanefî mezhebine-mensup hukukçuları tayin etmeleri, Abbâsîler'in hâkimiyet alanında özellikle Irak, İran, Horasan ve Batı Türkistan'da bu mezhebin tanınıp yayılmasında önemli rol oynamıştır. IV. (X.) yüzyıl Abbâsî kadılarından Ali b. Muhassin et-Tenûhî, kendi dönemine kadar çeşitli bölgelerde kadılık yapan birçok kimseden, "Ebû Hanîfe'nin ashabındandı; Ebû Hanîfe ve ashabının mezhebi üzereydi; Irak ehlinin mezhebindendi" gibi ifadelerle söz eder (örnek olarak bk. Neşvârü'l-muḥâḍara, I, 28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10, 36, 42, 44, 66, 72; VII, 32, 46, 65).

Bağdat Abbâsî Hilâfeti döneminde, kādılkudâtlığa Hanefî mezhebine mensup hukukçular arasından tayin yapılması geleneğinin büyük ölçüde korunduğu görülür. Meselâ Şâfiî fakihi Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin halife nezdinde itibar kazanması sonucu, bir ara Halife Kādir-Billâh'ın Hanefî kādılkudât Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfânî'nin yerine Şâfiî Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Bârizî'yi kādılkudât olarak tayin etmesinin hem Bağdat'ta hem de doğu illeri arasında çekişmeye ve ihtilâfa yol açtığı, bu sebeple çok sürmeden bu tayinin geri alındığı, bununla birlikte zaman zaman Şâfiî kādılkudâtların da görev yaptığı kaydedilir (Ali b. Muhassin et-Tenûhî, V, 55; Makrîzî, II, 333-334; Ahmed Teymur Paşa, s. 9-10).

Günümüzde müntesibi bulunmayan fıkıh mezhepleri hariç tutulursa Hanefîliğin özellikle Irak'ta ve doğusunda, Mâlikî mezhebinin Hicaz'da, Şâfiîliğin Mısır'da, Hanbelîliğin de daha geç dönemlerde Bağdat'ta ve Hicaz'da yayıldığı bilinmekle birlikte başta bu mezhep âlimlerinin gayreti olmak üzere çeşitli âmiller sonucu her mezhep Endülüs'ten Hindistan'a kadar İslâm coğrafyası üzerinde az veya çok tanınıp benimsenmiş, buna bağlı olarak da çeşitli şehir ve bölgelere farklı mezheplerden kadı tayin edilmiştir. Meselâ Medine'ye önceleri Şâfiî kadılar gönderilirken daha sonraları Mâlikî ve Hanefî kadıların da görevlendirilmesi (Kalkaşendî, XII,

253), burada Hanefîliği yayma gayretiyle değil bölgede yaşayan Hanefîler'in hukukî ihtilâflarını devlet eliyle ve kendi mezheplerine göre sonuçlandırma politikasıyla açıklanabilir.

Öyle anlaşılıyor ki Abbâsîler'in Ebû Yûsuf'la başlattıkları kādılkudâtlık ve resmî mezhep uygulaması özellikle Kûfe'nin doğusunda kalan İslâm coğrafyasında Hanefî mezhebinin tanınmasına ve benimsenmesine yol açtığı gibi bu sonuç bu bölgelere Hanefî kadı tayinini gerekli kılacak bir sebep de teşkil etmiş, neticede mezhebin yayılışı ile kadılık uygulaması arasında iki yönlü sebep-sonuç ilişkisine benzer bir etkileşim olmuştur. Nitekim Makdisî, III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda Nîşâbur, Şâş, Tûs, Nesâ, Buhara, İsferâyin gibi bazı şehirlerde Şâfiîler'in çoğalıp ekseriyeti teşkil etmesiyle buralara Şâfiî kadılarının tayin edildiğini veya duruma göre bölgede hem Hanefî hem de Şâfiî iki kadının görev yaptığını kaydeder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 311, 323). Mâlikî-Sevrî ve Şâfiî-Zâhirî fıkhının yaygın veya etkili olduğu Hicaz, Suriye, Mısır ve bazı Irak bölgelerine yapılan tayinlerde, Hanefî kādılkudâtın o bölge halkının mezhebine uygun kadı tayini yapmaya özen gösterdiği, fakat yine de farklı mezhepten kadı tayinleri sebebiyle zaman zaman bazı sıkıntıların yaşandığı görülür. Bu husus, Ebû Yûsuf ile başlayan kādılkudâtlık müessesesi, Bağdat Abbâsî Hilâfeti döneminde uzun bir süre Hanefîler'in elinde bulunup resmî mezhep uygulaması genelde Hanefîlik lehine seyretmekle birlikte tarih içinde ortaya çıkan uygulamalar, bu kurumun herhangi bir mezhepte olmasının ülke genelinde bütün kadı tayinlerinin o mezhebe göre yapıldığı ve bu prensibe her dönemde titizlikle uyulduğu anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu hüküm, fıkıh mezhepleri arasında münazara ve tartışmaların artıp mezhep doktrininin oluştuğu bölgeler ve fıkıh mezheplerinin yerleşiminin büyük ölçüde tamamlandığı ileriki dönemler için daha da geçerlidir. Dolayısıyla ilk dönemlerde bugünkü anlamda fıkıh mezhebi telakkisinin olmadığı, ileri dönemlerde ise (V./XI. yüzyıl ve sonrası) kadı tayinlerinde bölge halkının mezhebinin göz önünde bulundurulduğu ve kadının mezhebinin o bölgede bir bakıma pozitif hukuk ve kanunlaştırmaya benzer bir işlev gördüğü, halkın özel hayatıyla ilgili olarak ferdî mezhep ve fetva seçimini de doğrudan etkilemediği söylenebilir.

Tabakat müellifleri, İsmâil b. Elyesa' el-Kindî'nin (ö. 164/781) Mehdî-Billâh döneminde Mısır'a tayin edilen ve bölgede Ebû Hanîfe'nin

görüşlerinin tanınmasını sağlayan ilk Iraklı kadı olduğunu, halkın âşina bulunmadığı görüşlerle hüküm verdiği, meselâ hapis cezası uygulamadığı gibi gerekçelerle halifeye şikâyet edildiğini ve Mehdî tarafından azledildiğini bildirirler (Kindî, s. 371-373; Kureşî, I, 438-439). Yine Hilâlürre'y'in öğrencisi ve döneminin önde gelen Hanefî fakihlerinden Bekkâr b. Kuteybe'nin Halife Mütevekkil-Alellah tarafından 246'da (860) Mısır'a kadı tayin edildiği, İbn Semâa'nın öğrencisi ve Tahâvî'nin hocası Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân'ın da Mısır'da kadılık yaptığı kaydedilir (Leknevî, 14, 55; Hacvî, II, 91). Bu örneklerden, Abbâsîler döneminde tayin edilen Hanefî kadıların da katkısıyla Mısır'da Hanefîliğin giderek tanınıp yayıldığı anlaşılmaktadır.

Fâtımîler döneminde Mısır'da, Bağdat'a nazîre olarak ikinci bir kādılkudâtlık

ihdas edilip bu makama İsmâilî mezhebinden kişiler tayin edilmiş ve bu çizgide bir adlî kadrolaşmaya gidilmiş olmakla birlikte bir ölçüde Mâlikî ve Şâfiî mezhebine de müsamaha gösterildiği, hatta bazı dönemlerde Mâlikî ve Şâfiî kadıların sınırlı yetkilerle görev yaptığı olmuştur (Ahmed Teymur Paşa, s. 14). Fâtımîler, Abbâsî Devleti'nin resmî mezhebi olması sebebiyle Hanefîliğe karşı tavır almışlar, diğer mezheplere de ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye gibi sınırlı bir alanda göz yummuşlardır.

Hanefî mezhebinin Suriye'de yayılışını bölgede Selçuklu / Türk hâkimiyetinin başladığı V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından başlatmak doğru olur. Bölgeye Hanefî kadıların tayin edilmesi, bazı büyük camilerde Hanefî imamlara görev yaptırılması, Hanefî fıkhının öğretimi için medrese açılması bölgede Hanefîliğin yayılışında hayli etkili olmuştur. Zengî Hükümdarı Nûreddin Mahmud Zengî 549'da (1154) Dımaşk'a girdiğinde şehirde üç Şâfiî, iki Hanbelî medresesine karşılık dört Hanefî medresesinin bulunduğu, Nûreddin Zengî'nin Hanefî mezhebinin Suriye ve Mısır'da yayılmasında önemli hizmetlerinin olduğu, bu mezhep fıkhının öğretildiği medreselerin çoğaltılıp doğu illerinden Hanefî âlimlerin getirildiği, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin de Kahire'de Hanefî fıkhı için bir medrese açtığı, sonuçta VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına doğru Hanefîliğin de bu bölgede diğer iki fıkıh mezhebi ölçüsünde güçlendiği kaydedilir (Kureşî, III, 439-440; Makrîzî, II, 343; Ahmed Teymur Paşa, s. 15; ayrıca bk. Madelung, Actasdo IV

Congresso, s. 130 vd.).

Suriye ve Mısır’ın Eyyûbîler’in hâkimiyetine girmesiyle birlikte VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kahire’de kādılkudâtın Şâfiîler’den tayin edildiği, Şâfiî mezhebi yanında Mâlikî mezhebinin de bölgede gerek adliye gerekse öğretim alanında açık bir üstünlüğünün bulunduğu belirtilir (Makrîzî, II, 343). Suriye’de Eyyûbîler zamanında Şâfiîler’in özel himaye görmesi sebebiyle hem medrese hem de nüfus itibariyle Hanefîlik ikinci sırada yer almıştır.

Memlükler zamanında, önce Kahire’de 659’da (1261) Şâfiî Tâceddin Abdülvehhâb b. Binti’l-eaz kādılkudât tayin edilmişken halkın farklı mezheplere mensubiyetinin doğurduğu sıkıntılar sebebiyle diğer üç mezhepten de kādılkudât tayin edilmesi ve rütbe itibariyle Hanefî kādılkudâtın Şâfiî olandan sonra yer alması özellikle Eyyûbîler dönemindeki gelişmelerin sonucudur (İsâm M. Şebârû, Ḳāḍı’l-ḳuḍât fi’l-İslâm, s. 42-43). Makrîzî, Baybars’ın Mısır’da Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinden dört kādılkudât tayin ettiğini ve 665’ten (1266) itibaren bütün İslâm şehirlerinde gerek eğitim ve din hizmetlerinde gerekse devlet ve mahkeme nezdinde sadece bu dört mezhebin tanınıp kabul edildiğini ve bu tarihin, ümmetin dört mezheple amel konusundaki fiilî ittifakının başlangıcını teşkil ettiğini belirtir (el-Ḫıṭaṭ, II, 344). Makrîzî’nin bu ifadesinden hareketle başta J. Schacht olmak üzere bazı müellifler, Sünnî müslümanlar arasında dört fıkıh mezhebinin hâkimiyetini VII. (XIII.) yüzyılın sonlarından başlatırlarsa da (An Introduction to Islamic Law, s. 65) Makrîzî’nin bu tesbitini sadece Mısır ve Suriye açısından bir yönüyle geçerli saymak gerekir. Çünkü IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Makdisî’nin, kendi döneminde İslâm dünyasında fıkıhta dört mezhebin bulunduğundan söz ederek Hanefî , Mâlikî, Şâfiî ve Dâvûdî (Zâhirî) mezheplerini zikretmesi (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 37), Sünnî kesimde Zâhirî mezhebinin temsilcilerinin kalmaması veya Şâfiî mezhebinde erimesiyle ve Hanbelîliğin de teşekkülüyle birlikte yaklaşık V. (XI.) yüzyılın sonlarından itibaren bugünkü dört mezhebin takarrur ettiği, meselâ Abbâsî halifelerinden Nâsır-Lidînillâh’ın kadı tayinlerini bu dört mezheple sınırlandırdığı, medreselere de yine dört Sünnî mezhepten hoca tayini yapıldığı göz önünde bulundurulursa söz konusu bu fiilî ittifakı çok daha önceden başlatmak mümkün olur (bk. Makdisi, The Rise of Colleges, s. 4-

6).

İbn Kesîr'in, Memlük Sultanı Baybars'ın dönemine tekabül eden 664 (1266) yılından itibaren Kahire'ye ilâve olarak Dımaşk'ta da dört mezhepten kādılkudât tayin edildiği yönündeki ifadesi (el-Bidâye, XIII, 300, 308, 352; XIV, 225; ayrıca bk. Kalkaşendî, XII, 57), kādılkudâtların bazı dönemlerde ülkenin değil belirli bir bölgenin adliye nizamını düzenleyip denetleyen kimseler olarak görev yaptığını göstermesinin yanı sıra Sünnî fıkıh mezheplerinin birçok bölgede -oranları farklı bile olsa- müntesibe sahip bulunduğu anlamına gelir. Bu hükmü Halep'te, Trablus'ta hatta Medine'de birden fazla kādılkudâtın görev yaptığına dair kayıtlar da desteklemektedir (İbn Kesîr, XIII, 143; Kalkaşendî, XII, 36-58, 156, 181; İsâm M. Şebârû, Ḳāḍı'l-ḳuḍât, s. 93, 99, 102, 104).

Fıkıh mezheplerinin gelişme ve yayılma sürecinde Hanefîliğin belki de en az tanındığı ve yayıldığı yer Kuzey Afrika ve Endülüs olmuştur. Makdisî Endülüs'te sadece Mâlikî mezhebinin bulunduğunu, Hanefî ve Şâfiîler'in buradan uzaklaştırıldığını, Mısır'a kadar Kuzey Afrika'da ise İmam Şâfiî'nin tanınmayıp sadece İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin bilindiğini, Sicilya halkının da çoğunun Hanefî olduğunu belirtir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 236-238). Makdisî ayrıca Kuzey Afrika'da Hanefîliğin İmam Muhammed'den fıkıh okuyan Esed b. Abdullah sayesinde yayıldığını, Endülüs'te de başlangıçta Hanefîliğin yaygın olduğunu, fakat Mâlikîler ile Hanefîler arasında ihtilâfın daha fazla büyümesini önlemek ve uygulamada birliği sağlamak için Hanefîliğin engellenip Mâlikî mezhebinin özel himaye gördüğünü ilâve etmekteyse de Afrika'da İmam Muhammed'in görüşlerini ve eserlerini tanıtan kişinin Kayrevan'da kadılık yapan, Mâlikî fıkhının tedvin ve tanıtımında da önemli rol oynayan Esed b. Furât olması gerekir. Nitekim Makrîzî Afrika'da önceleri sünen ve âsârın yaygın olduğunu, burada Hanefîliği ilk defa Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Abdullah b. Ferruh'un (ö. 175/791) tanıttığını ve mezhebin Afrika kadısı Esed b. Furât ile güçlendiğini (el-Ḫıṭaṭ, II, 333; ayrıca bk. Kureşî, II, 320-321), İbn Ferhun da 400 (1009) yılına kadar diğer birçok bölgenin yanı sıra Kuzey Afrika'da da Hanefîliğin yaygın olduğunu, ancak bölgede giderek Mâlikîliğin hâkim duruma geldiğini belirtir (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 12-13). Öyle anlaşılıyor ki siyasî iktidarların kazâî birliği sağlama amacıyla kadı ve kādı'l-cemâaları Mâlikî mezhebinden tayin etmesi ve resmî mezhep uygulamasına gitmesi,

bölgede Hanefîliğin yayılma hızının kesilmesinin ve giderek gerilemesinin temel sebebini teşkil etmiştir.

Hanefî mezhebinin yayılmasında özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin rolü büyüktür. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Nîşâbur, İsfahan, Hemedan gibi Hanefîliğin nisbeten az tanındığı yerlere Hanefî kadı ve imamlar tayin ettiği ve ülke genelinde Hanefîliğin güçlenmesinde önemli payının bulunduğu kaydedilir (bk. Madelung, Actasdo IV Congresso, s. 125 vd.). Nizâmülmülk zamanında söz konusu tutumun Şâfiîlik lehine bir hayli yumuşamış olması gibi bazı ara dönemler istisna edilirse bu politikanın Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları zamanında ana hatlarıyla devam ettiği, kadıların Hanefî mezhebinden tayin edilmesinin ve mahkemelerde ağırlıklı olarak

Hanefî fıkhının uygulanmasının bu devletlerin ve bunların devamı olan Osmanlı Devleti'nin genel siyaseti olduğu görülür. Ancak Selçuklu döneminde ve Osmanlılar'ın ilk zamanlarında kadı beratlarında hükümlerin Hanefî mezhebine göre verilmesi yönünde açık bir kayda rastlanmamaktadır. Anadolu ve Rumeli'deki Osmanlı mahkemelerinde, XVI. yüzyıla gelinceye kadar hukukî birlik ve istikrarı sağlayabilmek için ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi uygulanmış, sosyal ihtiyacın ve hakkaniyet hukukunun gerektirdiği bazı durumlarda ise zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerinden de faydalanılmıştır. Ancak bu faydalanmanın sınırlı olduğunu ve davacıların mahkemede dört mezhepten dilediklerini seçme haklarının bulunmadığını ilâve etmek gerekir (Aydın, s. 111-112).

Osmanlılar'da XVI. yüzyıldan sonraki kadı beratlarında ve müftü menşurlarında kazâ ve fetvanın Hanefî mezhebine göre verileceği tasrih edilmiş, hatta Hanefî mezhebi içinde farklı görüşlerin bulunması halinde doktrinde en sahih görüş olarak kabul edilen kavillerin esas alınması istenmiştir. Anadolu ve Rumeli'de bu uygulama titizlikle sürdürülmüş, fakat Mekke, Medine, Halep, Kudüs, Kahire gibi ahalisinin önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olan yerlerde bir Hanefî başkadının başkanlığında diğer mezheplerden de kadılar (nâib) ve Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer mezheplerden de müftüler tayin edilerek mezhep mensuplarına bilhassa özel hukuk alanındaki ihtilâflarının kendi mezheplerine göre çözülmesi ve cevaplandırılması imkânı getirilmiştir

(a.g.e., s. 113). Mısır'daki uygulama XIX. yüzyıla kadar böyle devam etmiş, 1805'te Mehmed Ali Paşa zamanında mahkemelerde hükümlerin Anadolu'da ve Rumeli'de olduğu gibi sadece Hanefî mezhebine göre verilmesi esası getirilmiş, bu uygulama XX. yüzyılın başına kadar sürmüştür. Selçuklu ve Osmanlılar'daki resmî mezhep uygulamasının neticede ve dolaylı olarak Hanefî mezhebinin yayılışına hizmet ettiği doğru olsa bile, bu devlet yöneticilerinin doğrudan Hanefîliği ülke genelinde yayma ve hâkim kılma gibi bir amacının bulunmadığı açıktır. Resmî mezhep uygulaması, diğer İslâm ülkelerinde görüldüğü gibi mümkün olduğu ölçüde hukukî birlik ve istikrarı sağlayabilmek için bir yöntem olarak seçilmiş ve o dönemde bir bakıma kanunlaştırma görevi ifa etmiştir. Esasen Osmanlılar'da belli dönemlerde el-Muḫtâr, Kenzü'd-deḳāʾiḳ, el-Viḳāye, Dürerü'l-ḥükkâm, Mülteḳa'l-ebḥur, Câmiʿu'l-fuṣûleyn gibi Hanefî mezhebi içindeki kuvvetli görüşleri belirten eserlerin müftü ve kadılar arasında el kitabı olarak rağbet görmesi de aynı politikanın devamı mahiyetindedir.

d) Diğer Sebepler. Fıkıh mezheplerinin kuruluş ve yayılmasına tekabül eden klasik dönemde İslâm toplumlarında eğitim öğretim, tedvin, ilmî münazara ve münakaşalar, dinî hizmetlerin ifası, kadılık gibi faaliyetler çok defa iç içe olduğundan bir fıkıh mezhebinin tanınıp benimsenmesinde, bu tür faaliyetlerin değişik oranlarda da olsa birlikte etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu faaliyetler, mezheplerin benimsenip yayılması sürecinin belki de en zâhirî sebeplerini teşkil eder. Bununla birlikte bir bölgede herhangi bir fıkıh mezhebinin benimsenmesinde gerek o fıkıh mezhebinin doktrin ve temel tercihlerinden gerekse bölge halkının konum, imkân ve sosyokültürel şartlarından kaynaklanan başka sebeplerden de söz edilebilir.

İslâm toplumunda orta seviyedeki bir ferdin ictihad derecesinde bilgi elde etme ve üretme, amelî hayatını da bu bilgilerle yönlendirme imkânına sahip olması nazarî olarak mümkün görünse bile fiiliyatta toplumun büyük bir kesiminin ibadetlerinde, özel hayatlarında ve ikili ilişkilerinde herhangi bir fıkıh mezhebine göre hareket etme ihtiyacı içinde bulunduğu açıktır. Öte yandan yargılama ve uygulamada birliği sağlayabilmek amacıyla İslâm devletlerinin tarihî süreç içinde, bir bakıma kanunlaştırma sayılabilecek resmî mezhep uygulamasına gitmek zorunda kaldıkları, ayrıca hukukî düşünce ve çözüm üretmede ekolleşmenin ve belirli bir gelenek

oluşturmanın faydası da bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu tabii ihtiyaç ve yöneliş, hem fert ve toplum planında fıkıh mezheplerinin hayatiyet kaynağı olmuş, hem de fıkıh mezheplerinin gelişim yönünü ve seyrini belirlemiştir. Yukarıda sözü edilen zâhirî sebeplerin sonuç vermesi de bunu hazırlayan ve kolaylaştıran bu tabii ortamla açıklanmalıdır. Bu ortamın bütün fıkıh mezhepleri için genel ve kural olarak eşit bir imkân oluşturduğu söylenebilirse de her mezhebin ancak kendi bünyesine uygun bir zeminde gelişebileceği, bundan dolayı fıkıh ekolleriyle sosyal ve toplumsal çevre arasında belli ölçüde bir bağın kurulması gerektiği de inkâr edilemez.

Toplumda yerleşik örf ve âdetlerin, genel temayül ve sosyokültürel şartların o toplumun bir fıkıh mezhebine yatkınlığını zorlaştırdığı veya kolaylaştırdığı açıktır. Farslılar'ın, İslâm fetihleri ve medeniyetiyle birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özlemlerini ve din kardeşleri olan müslüman Araplar'a karşı içlerinde engel olamadıkları burukluk ve tepkilerini, itikadî ve fıkhî alanda İmâmiyye, Ca‘feriyye-Zeydiyye gibi mezhepleriyle ifade etmeleri ve çoğunluğa karşı bu şekilde ayrı bir blok oluşturmaya kendilerini daha hazır görmeleri veya Kuzey Afrikalılar'ın Hicaz (Mâlikî) fıkhını kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi (İbn Haldûn, III, 1054-1055) Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan vb. yeni fethedilen bölgelerde yaşayan ve Arap olmayan kavimlerin de Hanefîliği kendi örf ve âdetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuş olmaları muhtemeldir. Çünkü bu bağlamda Hanefîlik, dinin amelî yönünün anlaşılmasında re'y ve ictihadı ön planda tutarak Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve telakkilerini kısmen yumuşatan ve farklı muhitlerce daha kolay benimsenebilen bir anlayışı temsil etmiştir. Diğer bir ifadeyle hukukî telakki ve kurumlar onu besleyen sosyal, kültürel ve ekonomik şartlarla sıkı sıkıya bağlı olduğundan İslâm'ın ilk dönemlerinden devralınan hukukî telakki ve kurumların aynı ortak paydaya sahip Hicaz bölgesinde daha ağırlıklı olarak devam etmesi veya nasların lafzına bağlılıkla yetinen ve bölgesine bakılmaksızın ehl-i hadîs diye adlandırılan kimselerce olduğu gibi kabullenilmesi çok tabii hatta gerekli karşılanırken bu şartların kısmen değiştiği toplumlarda, meselâ Irak bölgesinde kısmen farklı yorum ve yaklaşımların gündeme gelmesi de aynı ölçüde tabiilik arzetmektedir. Hatta o günkü Mekke, Medine, Şam ve Irak gibi önemli ilim merkezlerinin her birinde, biraz da her fikrî hareketin karşı fikirleri beslemesinin tabii sonucu olarak re'y ve hadis yanlısı iki

temayülün mevcut olduğu, ancak ehl-i re'y hareketinin Irak bölgesinde daha baskın bulunduğu bilinmektedir. Hanefîler'in, içtimaî şartların daha etkili olduğu muâmelât, kısmen de ahvâl-i şahsiyye ve ukūbat alanında zaman zaman cumhura nisbetle bir hayli farklı bakış açıları ve çözümler getirmiş olmasında böyle bir bağlantının rolü bulunduğu gibi bu durum, mezhebin yeni fethedilen ve İslâmiyet'le yeni tanışan bölgelerde

kabul görmesini ve yayılmasını kolaylaştırıcı bir rol de oynamıştır.

Öte yandan fıkıh mezheplerinin yayılışında ve İslâm coğrafyasındaki yayılış yönünde, o mezhep imamının ve müctehidlerinin diğer bölgelerle iletişim imkânı, meselâ hac yolu üzerinde bulunması da önemli bir sebep olarak kaydedilir. İbn Haldûn, Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika'da neredeyse tek hâkim mezhebi olmasını Medine'nin o bölge halkının hac yolu üzerinde bulunması ile ve Hicaz'ın onlar için âdeta dış dünyaya açılan pencere konumunda oluşuyla açıklar (Muḳaddime, III, 1055). Makdisî de Evzâî'nin fıkıh imamlarından biri olduğu halde mezhebinin tanınmamış ve yayılmamış olmasını Şam'ın o günkü konumu itibariyle hac yolu üzerinde bulunmayışına bağlar (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 144). Bundan hareketle, Irak'ın doğu illeri için Hicaz bölgesine geçit ve İslâm dünyası ile irtibat noktası teşkil etmesinin Hanefîliğin teşekkülünde ve doğu bölgelerinde öncelikli olarak yayılmasında ciddi ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

Diğer birçok sebep gibi eğitim ve öğretim faaliyetinin de fıkıh mezheplerinin, bu arada Hanefîliğin yayılışıyla karşılıklı sebep-sonuç ilişkisi şeklinde bir bağlantısı olmuştur. Bununla birlikte tedrîs faaliyetinin mezhebin yayılış sebebi olmasından çok sonucu olması niteliği ağır basar. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren çok amaçlı olarak kullanılan mescid ve camiler aynı zamanda bir eğitim ve öğretim kurumu gibi hizmet vermiş, buralarda genelde halka açık olarak kurulan ilim meclisleri ve ders halkaları fıkıh öğretiminin ilk ve en yaygın şeklini teşkil etmiştir. Fıkıh kültür ve birikiminin iyice geliştiği dönemlerde büyük şehirlerdeki cami ve cami külliyelerinde kurulan ve zaman zaman halife onayı ile faaliyet gösteren düzenli ders halkalarının IV. (X.) yüzyıldan sonra iyice belirginleştiği görülür. Bağdat'ta IV. (X.) yüzyılda önce Kerhî, ardından Cessâs ile önemli bir atılım yapan Hanefî fıkıh öğretimi, Cessâs'ın öğrencileri Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Kudûrî, Hüseyin b. Ali es-Saymerî,

Dâmegānî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî gibi fakihlerle daha da gelişmiş olup kaynaklarda, V. (XI.) yüzyılda Bağdat ve civarında Hanefî fıkıh öğretiminin düzenli şekilde yapıldığı birçok mescid ve ders halkasından veya bir nevi medreselerden söz edilir (G. Makdisi, BSOAS, s. 17-23).

Nuaymî, Şam'da ilk Hanefî medresesinin 491'de (1098) kurulan Sâdiriyye Medresesi olduğunu belirtir (ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris, I, 573). Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte Suriye bölgesinde kurulmaya başlanan Hanefî medreselerinin Nûreddin Mahmud Zengî'nin özel himayesiyle arttığı ve doğudan getirilen Hanefî hukukçuları ile güçlendirildiği, Eyyûbîler döneminde Hanefî fıkhı öğretiminin Mısır'da da önemli bir mesafe kaydettiği görülür. Nizâmülmülk tarafından 459'da (1067) başta Bağdat olmak üzere Basra, Musul, Herat, Belh, Âmül, İsfahan, Nîşâbur gibi önemli merkezlerde kurulan Nizâmiye medreseleri Eyyûbîler ve Memlükler devrinde V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Hicaz, Suriye, Filistin, Mısır'da, Muvahhidler'den itibaren Kuzey Afrika'da, Anadolu Selçukluları tarafından VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Anadolu'da kurulan medreseler diğer dinî ilimlerin yanı sıra fıkıh öğretiminin, bu arada mezhebin bölgedeki yaygınlık derecesine uygun bir önemde Hanefî fıkhının düzenli bir şekilde eğitim ve öğretiminin yapıldığı kurumlar olmuştur. Meselâ Nuaymî, Suriye bölgesinde VI-X. (XII-XVI.) yüzyıllarda faaliyet gösteren elli iki Hanefî medresesi hakkında bilgi verir (a.g.e., I, 473-650).

İslâm dünyasında V. (XI.) yüzyıldan itibaren devlet büyüklerinin himayesinde ve genelde vakıf statüsünde kurulan, çok defa da belirli bir veya bir iki mezhebin fıkhının öğretimine tahsis edilen bu medreselerdeki tedris ve tedvin faaliyeti yanında fıkıh mezheplerinin İslâm coğrafyasının her bölgesine yayılıp yerleşmesinin ardından saray ve ilim çevrelerinde fakihler arasında baş gösteren münazara ve münakaşalar, bir yönden doktrinel fıkhın gelişmesine hizmet ettiği gibi bir yönden de taklidin ve mezhep taassubunun artıp yaygınlaşmasına yol açmıştır. Şah Veliyyullah, IV. (X.) yüzyıldan itibaren mezhep kavramının yerleşip taklidin başladığını söylerken (Hüccetullāhi'l-bâliğa, I, 557) Gazzâlî de dönemindeki (V./XI. yüzyıl) mezhep münakaşalarının nüfuz kazanma, bilgili görünme, mezhep taassubu ve dünyevî menfaat elde etme gibi amaçlarla yapılışından, cedel ve hilâf ilminin bu amaçlara hizmet etmekte oluşundan uzun uzun şikâyette

bulunurken (İḥyâʾ, I, 61-70) bunu kastetmektedir. Menâkıb, tabakat ve tarih literatüründe, çeşitli dönemlerde sarayda veya halka açık meclislerde fakihler arasında cereyan eden fıkhî münazaralar ve mezhep taassubunun yol açtığı gruplaşmalar ve mezhepler arası mücadelelere dair örnekler çoktur. Meselâ IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Makdisî, döneminde Sicistan'da Hanefîler'le Şâfiîler'in arasının gergin olduğunu, mezhep taassubu sebebiyle kan döküldüğünü, Serahs, Belh, Semerkant da dahil birçok bölgede az veya çok böyle bir gerginlik ve taassubun bulunduğunu, padişahın ve saray erkânının huzurunda mezhep içi ve mezhepler arası ilmî münazaraların sıkça yapıldığını belirtir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 310, 323, 336, 339). Bütün bu gelişmelerden Hanefî mezhebi de payını almış, gerek tedrîs ve tedvin faaliyeti gerekse Hanefî fakihlerinin genelde Şâfiî-Zâhirî fakihleriyle yaptığı münazara ve münakaşalar bir yönüyle Hanefî fıkıh doktrininin gelişimine hizmet ederken diğer yönden IV. (X.) yüzyılda başlayan mezhep taassubunu ve taklit geleneğini ileriki dönemlerde daha da güçlendirmiştir. Selçuklu döneminden önce de var olan Hanefî-Şâfiî çatışması, Selçuklu yönetiminin Eş'arî-Şâfiî bloklaşması karşısında Mâtürîdî-Hanefî görüşüne destek vermesi Mâtürîdîliğin Türkler arasında, Hanefîliğin de ülke genelinde yayılmasını arttırdığı gibi Şâfiî-Hanefî çatışmasını da bir hayli hızlandırmış, bölgelerin köklü ve büyük ailelerinde belli bir mezhebe bağlılık geleneği hâkim olduğundan zaman zaman aileler, şehir ve bölgeler arası çatışma ve gerginlikler yaşanmıştır (birkaç örnek için bk. Madelung, Actasdo IV Congresso, s. 138-139).

Netice itibariyle, başta Ebû Hanîfe ve ilk Hanefî imamlarının tedrîs ve tedvin faaliyeti, öğrencilerinin üstün gayreti ve Abbâsî Devleti'nin kādılkudâtlık ve resmî mezhep uygulaması olmak üzere birinci ve ikinci derecede etkili olan birçok sebep sonucunda Hanefî mezhebi önce Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde tanınıp teessüs etmiş, giderek Horasan, Hârizm, Batı Türkistan, Sicistan, Sind ve Bengal gibi doğu bölgelerinde ağırlıklı olarak benimsenip yayılmıştır. Kitleler halinde İslâmiyet'e girdikleri IV. (X.) yüzyıldan itibaren Türkler arasında Hanefî mezhebinin daima hâkim mezhep konumunu koruduğu ve mezhebin Selçuklular ve Osmanlılar vasıtası ile Anadolu ve Balkanlar'a girdiği görülür. Makdisî'nin verdiği bilgilerden, Hanefîliğin IV. (X.) yüzyılda Yemen'in San'a ve Sa'de bölgelerinde yaygın olduğu (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 132), Filistin, Kuzey İran,

Kafkasya ve Azerbaycan'da bir iki bölge hariç çoğunlukta bulunmadığı (a.g.e., s. 180, 379), Hûzistan, Sicistan, Rey, Taberistan, Fars, Kirman

gibi bölgelerde ise özellikle Şâfiî-Zâhirî mezhebiyle, yer yer de ehl-i hadîs ve Hanbelî ekolüyle dengeli bir dağılım gösterdiği, Hanefîliğin bunlardan özellikle Türk bölgelerinde daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 311, 336, 339, 356-357, 359, 365, 391, 395, 415, 439, 441, 468-469, 481). İbn Haldûn da döneminde (VIII./XIV. yüzyıl) Hanefîliğin Irak, Hint, Çin, Mâverâünnehir ve İran'da yaygın olduğu bilgisini vermekle birlikte (Muḳaddime, III, 1052) özellikle İran'la ilgili tesbitinin ihtiyatla karşılanması gerekir.

Hanefî mezhebinin ortaya çıkışı ve yayılışından günümüze kadar İslâm dünyasının içtimaî ve siyasî hayatında büyük değişiklikler olmuş, yeni İslâm ülkeleri ve bölgeleri doğmuş, büyük göç hareketleri yaşanmış, bu arada mezheplerin İslâm coğrafyası üzerindeki dağılım ve yoğunluk oranları da kısmen değişikliğe uğramıştır. Öte yandan İslâm dünyasının Sünnî kesiminde son yüzyıldaki İslâm hukukuna dayalı kanunlaştırmalarda, idarî ve hukukî düzenlemelerde, ekonomik ve siyasal organizasyonlarda, İslâm hukuku araştırma ve yayınlarında, genelde asırlar boyu zenginleşerek gelişen İslâm hukuk kültürü bir bütün olarak ele alındığı ve bütün fıkıh mezhepleri göz önünde bulundurulup eklektik bir yol takip edildiği için, muayyen bir fıkıh mezhebine mensubiyetin önemi daha çok ibadetler ve kısmen de ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı kalmaya başlamıştır.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse günümüzde Türkiye, Balkanlar, Bosna-Hersek, Ukrayna, Kırım, Azerbaycan, Kafkasya, Kazan, Ofa, Ural, Sibirya ve Türkistan Türkleri, Çin, Mançurya ve Japonya müslümanları, Afganistan, Horasan, Belûcistan, Siyam (Tayland), Hint, Keşmir, Pakistan ekseriyetle Hanefî'dir. Yemen, Hicaz, Mısır, Filistin, Cezayir ve Tunus'ta Hanefîler'in sayısı oldukça az, Etiyopya, Suriye ve Irak'ta ise nisbeten daha fazladır.

II. DOKTRİNİN GELİŞİMİ

Hanefî fıkıh ekolü, ilk iki (VII ve VIII.) yüzyılda Irak bölgesinde doğup gelişen ehl-i re'y ve Irak fıkhı içinde tabii bir seyir takip ederek meydana

çıktığı için mezhebin hukuk doktrininin ve metodolojisinin oluşmasında ilk dönemlerin belirgin bir etkisinin bulunması tabiidir. Bununla birlikte Hanefî fıkhı asıl Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri etrafında oluşmuş, Ebû Yûsuf'un telifleri ve özellikle İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserleri (aş. bk.) doktrinin tesbitinde ve belirginleşmesinde önemli katkıda bulunmuş, çeşitli bölgelere dağılarak eğitim, tedvin ve kadılıkla meşgul olan sonraki nesil Hanefî fakihlerince de bu doktrin zenginleştirilerek geliştirilmiştir. Ancak Hanefî mezhebinin bölgelere yayılışı değişik vesilelerle farklı zamanlarda gerçekleştiği, mezhebin hukuk doktrininin gelişimi de geniş bir coğrafya üzerinde ve birkaç yüzyılı bulan değişik çaba ve katkılar sonucu tamamlandığından doktrinin tarihî gelişimini ana çizgilerle belirli zaman dilimlerine ayırarak açıklamak oldukça zordur. Bu konuda belki de en sağlıklı yol, ilk birkaç nesil Hanefî müctehidinin, literatüre yansıyan tasniflerin de yardımıyla fert ve grup olarak ele alınıp onların teliflerinin ve diğer ilmî faaliyetlerinin mezhep doktrininin oluşmasına katkısını belirlemeye çalışmaktır. Bunu yaparken de eserleri günümüze kadar ulaşan ve mezhep içinde itibar gören fakihlerin yanı sıra görüşleriyle ve yetiştirdiği öğrencilerle çevresinde hayli etkili olan, zikredilen eserlerin tedvinine zemin hazırlayıp doktrinin gelişmesinde önemli payları bulunan fakihleri de göz ardı etmemek gerekir.

Literatürde Hanefî fakihlerinin mütekaddimîn-müteahhirîn, selef-halef-meşâyih gibi ayırımları, şeriatta, mezhepte veya meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz şeklinde bir gruplandırma ve derecelendirmeye tâbi tutulması (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 11-12; a.mlf., Reddü'l-muḥtâr, I, 77; Leknevî, s. 6-7), bir yönüyle bu fakihlerin mezhep fıkhının oluşumuna katkılarını ve fıkhî dirayetlerini belirlemeyi amaçlar.

III. (IX.) yüzyılın sonuna kadarki Hanefî fakihleri mütekaddimîn olarak adlandırılır (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 161) ve bunlardan Ebû Hanîfe ve müctehid öğrencilerine selef, sonrakilere de halef tabir edilir. Ancak halefi, Şemsüleimme el-Halvânî öncesine kadar (V./XI. yüzyıl başları) götürenler de vardır (Leknevî, s. 241). İbn Âbidîn'in kaydettiği 300. (913.) yıl sınır kabul edildiğinde mütekaddimîn tabakasını, ilk nesil Hanefî imamları ve müctehidleriyle onların öğrencisi olan ikinci nesil fakihlerin ve onların yetiştirdiği üçüncü nesil fakihlerin teşkil ettiği söylenebilirse de bu

tür adlandırmanın yine de dönemlere göre belli ölçüde izâfîlik taşıması muhtemeldir. İkinci ve üçüncü nesil Hanefî fakihlerinin hemen hemen tamamının kadılık yaptığı ve fıkıh alanında bazı eserler telif / tedvin ettiği kaynaklarda zikredilmekle birlikte (Sezgin, I/3, s. 78, 80-85; İbnü'n-Nedîm, s. 286-291), bu fakihlerin önceleri himmetlerini daha çok hocalarından devraldıkları ilmî mirası, tedvin edilen eserleri ve ders halkalarında tutulan notları bir sonraki nesle intikal ettirme yönünde yoğunlaştırdığı, çoğu fiilen uygulama içinde bulunduğundan devredecekleri fıkıh kültürünü tatbikat tecrübesiyle zenginleştirme imkânı buldukları, daha çok uygulamayı yansıtan eserlerin de üçüncü nesil fakihler tarafından telif ve tedvin edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bunlar arasında, Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserlerinin râvilerinden olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816 [?]), Ebû Hafs el-Kebîr, Îsâ b. Ebân, Muhammed b. Semâa, Bişr b. Velîd el-Kindî, Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860) ve bunların öğrencileri sayılabilir.

Ebû Hanîfe ve ilk nesil Hanefî fakihlerinin görüşleri etrafında oluşan fıkıh kültürünün III ve IV. (IX ve X.) yüzyıllarda Irak'ta ve Kûfe'nin doğusunda kalan İslâm coğrafyasında hızla yayılmasının ardından her bölgede bu fıkhî mirasın bölgenin kültür ve problemleriyle zenginleştirilerek geliştirilmeye başlandığı ve fakihlerin bulundukları bölge ve şehirlere nisbetle Belh âlimleri (meşâyihu Belh), Buhara, Irak âlimleri gibi bir gruplandırmaya tâbi tutulduğu görülür. Bu tarz adlandırma, bölgelerde tedvine ve muhakemeye dayalı fıkıh bilgi ve kültürünün hocatalebe bağı içinde bir sonraki nesle aktarılması geleneğini ifade ettiği gibi, önceki nesillerden devralınan Irak fıkhının her bölgede ihtiyaç ve şartlara bağlı olarak farklı yönlerde ve zenginlikte geliştiğinin ve Hanefî fıkhı içinde alt ekollerin teşekkülünün de habercisi olmuştur.

Literatürde yer alan "meşâyih" tabiri, genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fıkhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubunu ifade etmekte olup meşâyih dönemi mütekaddimînin son halkasını teşkil eden üçüncü nesil fakihlerle, meselâ III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlayan ve yaklaşık IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir zaman dilimi olarak belirlenebilir.

Klasik veya müteahhirîn dönemi Hanefî fıkıh literatürüne malzeme teşkil

edecek doktrinel görüşlerin ve farklı yorumların önemli bir kısmı bu meşâyih devrindeki fıkhî gelişmelerin ürünüdür. Bu dönem Hanefî fakihlerinin öncekilere nisbetle daha fazla eser telif ettikleri

ve dönemin özellikle ilk neslinin yargılama hukuku (edebü'l-kādî), vakıf, şürût ve sicillât, hiyel gibi fıkhın alt dallarında ve daha çok uygulamaya ve çözümlere yönelik müstakil eserler verdikleri görülür. Bunlar arasında zamanının Bağdat Hanefî fakihi Hassâf (ö. 261/875), Mısır Kadısı Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884), Şam, Bağdat ve Kûfe'de kadılık yapan Ebû Hâzim el-Kādî (ö. 292/905) sayılabilir. Yine bu dönem, mezhep imamlarından intikal eden bazı görüşlerin serbestçe tartışılıp bunlara aykırı görüşlerin de ileri sürülmesi, mezhepler arası mukayeseli hukuk ilmi sayılabilecek olan hilâfiyat ve cedelin doğmaya, Hanefî fıkhının klasik eserlerinin ilk örneklerinin görülmeye başlanması ile dikkat çeker.

Meşâyih döneminin ikinci yarısı, aynı zamanda Hanefî fıkıh doktrininin klasik döneminin başladığı bir zaman dilimidir. Hanefî fıkhını derli toplu şekilde özetleyen ve günümüze ulaşan ilk el kitabı olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) el-Muẖtaṣar'ı, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserlerini özetleyen el-Kâfî adlı eseri ve Kerhî'nin (ö. 340/952) el-Muẖtaṣar'ı, hem rivayet hem de o zamana kadarki tatbikat itibariyle kuvvet kazanmış mezhep görüşlerini vermenin yanı sıra klasik dönemin de başlangıcını teşkil eden eserler olarak anılmalıdır. Bu dönemde Hanefîliğin yaygın olduğu her bölgede mezhep fıkıh geleneğinin ve doktrininin o zamana kadar birikmiş olan telifatın da yardımıyla hocatalebe ilişkisi içerisinde geliştirilerek devam ettirildiği, mezhep fıkhının dayandığı delillerin ve metodolojinin tesbit edilmeye çalışıldığı ve bu ilmî faaliyetin çeşitli dönem ve bölgelerde farklı fakihler tarafından temsil edildiği görülür. Meselâ Irak bölgesinde Kādî Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Kerhî ile devralınıp devam ettirilen Hanefî fıkıh geleneği, bir sonraki nesilde Ebû Ali eş-Şâşî (ö. 344/955) ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) ile, Mâverâünnehir'de Ebû Hafs el-Kebîr'den sonra Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, Sebezmûnî (ö. 340/952), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) gibi fakihlerce temsil edilmiştir. Bu fakihlerin, fıkhın fürû ve usulü alanında gerek zamanlarına kadar biriken mezhep doktrinini, metodolojisini ve fıkıh kültürünü yansıtan, bir ölçüde de mezhep fıkhını derlemeye ve temellendirmeye yönelik eserlerinin, gerekse

tercih ve ictihadlarının Hanefî fıkıh doktrininin gelişimine olan katkısı büyüktür.

V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllar, Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeker. Bu dönem fıkıh mezheplerinin yayılmasının büyük ölçüde tamamlandığı, cami, külliye ve medrese gibi kurumlarda mezhep fıkıhlarının düzenli şekilde eğitim ve öğretiminin yapıldığı, mezhepler arası ilmî münazara ve münakaşaların arttığı, mezheplerin fıkhî görüş ve esaslarıyla ilgili zengin bir kültür ve telifatın biriktiği bir zaman dilimi görünümündedir. Bu dönemde her bölgede birçok fakihin yetiştiği, mezhep fıkhıyla ilgili çoğu günümüze kadar ulaşmamış birçok eserin yazıldığı bilinmektedir. V. (XI.) yüzyıl Hanefî fakihleri arasında, Irak'ta mezhebin önemli el kitaplarından biri olan el-Muḫtaṣar'ın müellifi Kudûrî (ö. 428/1037), Mâverâünnehir'de mezhepler arası mukayeseli hukuk (hilâf) ilminin kurucularından sayılan Debûsî, mezhep fıkhında hem yetiştirdiği talebeleriyle hem ictihad ve tercihleriyle belirli bir ağırlığı olan Şemsüleimme el-Halvânî, Nâtıfî, Nâsıhî, Ebü'l-Hasan es-Suğdî, Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî, Ebû Bekir Hâherzâde, Ebü'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) sayılabilir. Özellikle son iki fakih, usul ve fürû alanındaki eserlerinin yanı sıra mezhep içi ictihad ve tercihleriyle de sonraki dönem Hanefî fıkıh literatürü ve fakihleri için önemli bir mesnet ve kaynak olmuştur. Bu dönem fakihlerinin birçoğu, el-Mebsûṭ adı altında zamanına kadar gelen Hanefî fıkıh doktrinini, rivayet ve ictihadları toplayan kapsamlı eserler yazmış olup bunlardan Serahsî'nin otuz cilt halinde matbu olan eseri mezhep fıkhını delilleriyle birlikte aktarması yönünden ayrı bir önem taşır.

V. (XI.) yüzyılda belli bir istikrar ve olgunluk kazanan mezhep doktrininin, çeşitli bölgelerde VI. (XII.) yüzyılda yetişen Hanefî fakihleriyle ve onların tedrîs ve telif faaliyetiyle daha da geliştirildiği, geniş bir coğrafyada yayılmış bulunan mezhep içinde o zamana kadar oluşan fıkhî görüş ve temayüllerin değerlendirmeye ve tasnife tâbi tutularak ibadetler, ahvâl-i şahsiyye, yargılama ve kamu hukuku gibi alanlarda tutarlılık, uygulama birliği ve istikrarın sağlanmaya çalışıldığı görülür. Bu dönemin fakihleri arasında, bir önceki neslin öğrencileri olan ve çoğu arasında böyle bir ilmî gelenek bağı bulunan Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (ö. 500/1107), Ebü'l-Fazl Osman el-Fazlî, Şemsüleimme ez-Zerencerî, Yûsuf

b. Ali el-Cürcânî, Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî, Sadrüşşehîd, Necmeddin en-Nesefî, Tuḥfetü'l-fuḳahâ᾽ adlı ve sistemli fıkıh kitabının müellifi Alâeddin es-Semerkandî, Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî, el-Muḥîṭ müellifi Radıyyüddin es-Serahsî, Tâceddin el-Kerderî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Âkılî ve Ahmed b. Muhammed el-Attâbî sayılabilir. VI. (XII.) yüzyıl fakihlerinin son halkasını teşkil eden, sistem ve metodu itibariyle klasik Hanefî literatürü içinde ayrı bir yeri olan Bedâ᾽iʿu'ṣ-ṣanâ᾽iʿ fî tertîbi'ş-şerâ᾽iʿ adlı eserin müellifi Kâsânî, Fetâvâ adlı kaynak eserin müellifi Kādîhan ve yine mezhep fıkhının klasiklerinden biri sayılan el-Hidâye'nin müellifi Burhâneddin el-Mergīnânî (ö. 593/1197), Hanefî hukuk doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasında oldukça büyük pay sahibidirler. Bu dönem fakihlerinin genelde Mâverâünnehir bölgesinde yetiştikleri, çoğunun ya mezhep imamlarının eserlerine yeni şerhler yazdıkları, ya da fer'î meselelere kendilerince veya zamanlarına kadarki Hanefî fakihlerince verilen fıkhî cevapları ihtiva eden fetâvâ kitapları kaleme aldıkları göze çarpar. Abdülhay el-Leknevî, herhalde devrin biraz da bu özelliği sebebiyle, Şemsüleimme el-Halvânî'den (ö. 452/1060 [?]) Hâfızüddin el-Buhârî'ye (ö. 693/1294) kadar yaklaşık üç asırda gelen fakihleri müteahhirîn grubunda göstermektedir (el-Fevâ᾽idü'l-behiyye, s. 241). Bu ifade, mezhep literatürünün ilk klasiklerinin bu dönem öncesinde, yani kuruluş (mütekaddimîn) ve meşâyih döneminde yazılmış ve mezhep doktrinin ana hatlarıyla bu dönemde belirginleşmiş olduğunu, sonra yazılanların ise bir nevi şerh, yeniden ifade ve güncelleştirme sayılabileceği şeklinde anlaşıldığında doğru olsa bile doktrinde klasik çizginin oluşumunu belirlemede yetersiz kalır.

Hanefî fıkhının Kâsânî ve Mergīnânî ile hemen hemen klasik gelişmesini tamamladığı, mezhep doktrininin, mezhepte yerleşik ve aykırı görüşlerin değerlendirilmesiyle ilgili istikrarlı bir çizginin ve ilmî bir geleneğin bu döneme kadar belirginleştiği, daha sonraki dönemlerde ise geniş bir coğrafyada ve dört beş asırlık uzun bir zaman diliminde oluşan bu mezhep doktrin ve kültürünün ihtisar, şerh, hâşiye, nazım türü çalışmalara konu edilip

ihtiyaç oranında işlenmeye ve zaman zaman yeniden ifade edilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Öyle anlaşılıyor ki fakihlerin farklı görüş ve yaklaşımlarının geniş bir yelpaze oluşturduğu, gerek ibadetler ve özel hukuk gerekse kamu hukuku alanında sübjektif ve kişisel tercihleri ön plana çıkardığı ilk yüzyıllarda hukukî istikrar ve güven ortamına duyulan ihtiyaç kendiliğinden nasıl ekolleşmeye yol açmışsa aynı şekilde ileriki yüzyıllarda mezheplerin içinde benzeri bir gelişme yaşanmaya başlanmış; geniş bir coğrafyaya yayılarak birbirinden oldukça farklı metot, görüş ve yorumlarla hayli zenginleşen mezhep doktrininin derlenip toparlanması, delillendirilerek ve belirli bir metodolojiye oturtularak güçlendirilmesi ve mezhep temelinde bir istikrar çizgisinin oluşturulması ihtiyacı hissedilmiştir. Meselâ Hanefî mezhebi içinde İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserlerinden Tahâvî ve Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ına ve Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfî'sine, oradan da el-Hidâye ve Bedâʾiʿe uzanan ana hattın korunmaya çalışılıp nevâdir, vâkıât ve fetva türü eserlerde yer alan fıkhî görüşlerin bu çizgi esas alınarak değerlendirme ve tasnife tâbi tutulması bu anlayışın ürünüdür. Müteahhirîn dönemi denebilecek sonraki yüzyıllarda da bu çizgi ana hatlarıyla korunacak ve her dönemde mezhep doktrini bu çizgi üzerinde yapılan şerh, hâşiye veya telif faaliyetiyle ve çok defa yeni bir ifade ile derlenip toparlanmaya çalışılacaktır.

Öte yandan Hanefîliğin IV ve V. (X ve XI.) yüzyıllarda Türkler'in bulunduğu Mâverâünnehir'de ve diğer doğu bölgelerinde yayılması ve doktrinin burada bir hayli geliştirilmiş olması, Türkler'in İslâm dünyasının diğer merkezî alanlarına yayılması ile birlikte Mâverâünnehir fıkıh geleneğinin diğer bölgelere taşınmasına ve bundan sonra mezhep doktrininde ağırlıklı bir yere sahip olmasına yol açtı. Özellikle Türkler'in hâkimiyet alanlarında Doğulu fakihler özel himaye görmüş, sosyal ve siyasal prestiji olan mevkileri sıkça işgal etmiş, VII. (XIII.) yüzyıla kadar devam eden bu durum Moğol istilâsı ile tedrîcen azalmıştır. Hanefî tabakat kitaplarında V-VI. (XI-XII.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî hukukçular bir hayli yekün tutar (Kavakçı, s. 25 vd.).

Klasik dönemi takip eden asırlarda hem ilk dönemlerden itibaren zenginleşerek gelen fıkıh kültürünü ve fetva geleneğini, hem de kendi dönemlerindeki fer'î meselelere getirilen çözümleri fetâvâ adıyla anılan hacimli eserlerinde toplayan Hanefî fakihlerinin sayısı artarak devam

etmiştir. Bunlar arasında Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219), Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244), Âlim b. Alâ (ö. 786/1384), Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi fakihler sayılabilir. Ayrıca çeşitli dönemlerde yukarıda sözü edilen gerekçe ve ihtiyaçtan hareketle mezhep doktrinini özetleyen eserlerin telifi ve bunlar etrafında oluşan şerh-hâşiye çalışmaları da sürdürülmüştür. Müteahhirîn devri Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin (ö. 683/1284) el-Muḫtâr'ı ve onun şerhi el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr'ı, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) Mecmaʿu'l-baḥreyn adlı eseri, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i ve Tâcüşşerîa'nın (VIII./XIV. yüzyıl) Viḳāyetü'r-rivâye'si, mezhebin o zamana kadarki muteber kitaplarından bazıları esas alınarak hazırlanmış muhtasar metinler olup daha sonraki dönemde birçok şerh ve hâşiye çalışmasına konu olmuştur. Diğer bir ifadeyle, o zamana kadar olduğu gibi ileriki dönemlerde de mezhep içinde ictihad, tahrîc ve tercih yapabilecek seviyede birçok fakih yetişmiş, fakat bunların çoğu mezhep fıkhına dair yeni bir kitap telif etmek yerine mezhebin genel kabul görmüş muhtasar metinlerine şerh ve hâşiye yazmayı tercih etmiş, böylece hem kendi yorumlarını satır aralarına serpiştirme imkânı bulmuş, hem de doktrinin klasik çizgisini ve dönemlerine kadar devam edegelen fıkıh eğitim ve öğretim geleneğini korumak istemiş veya içinde bulunduğu şartlar ve hâkim telakkiler sebebiyle buna mecbur olmuştur.

Muhtasar metinler, daha çok mezhep imamlarına ait veya mezhep içinde oluşan çeşitli görüşlerden biri o zamana kadarki uygulamalar ve temayüller ışığında tercih edilerek kaleme alınmış eserler olup genelde mezhep fıkhının ana çizgilerini belirleme ve mezhep içinde o zamana kadar oluşan geleneksel çizgiyi devam ettirme yönünde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu rol, diğer fıkıh mezhepleri gibi Hanefîliğin de giderek belli tercihler ve ortak metinler etrafında donuklaşması, mezhep içinde üretilebilecek alternatif doktrinel görüşlerin ve çözüm önerilerinin peşinen redde mahkûmiyeti gibi olumsuz bir gelişmenin de ana sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Bundan dolayı asırlar içinde ortaya çıkan çeşitli muhtasar metinlerin tercih veya terkettikleri fıkhî görüşler arasında ciddi bir farklılık görülmez. Metinler üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeler, fıkhın alt konuları etrafında o zamana kadar oluşan tartışmaları, farklı görüşlerin kabul ve red gerekçesini, diğer fıkıh mezhepleriyle mukayeseyi vermeyi

amaçladığından, Hanefî fıkıh doktrininin çeşitli dönemlerdeki dar açılımlı da olsa boyutlarını takip etme bakımından ayrı bir önem taşır. Bu sebeple Mergīnânî'nin el-Hidâye'si üzerine yapılan el-Kifâye, el-ʿİnâye, el-Binâye ve Fetḥu'l-ḳadîr, Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i üzerine yapılan Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, el-Baḥrü'r-râʾiḳ gibi şerhler hem kazâ ve fetva hem de fıkıh eğitimi alanında en az bu metinler kadar itibar görmüştür. Ancak bu tür metin ve şerh-hâşiyeler, İslâm toplumlarında dinî eğitim ve öğretimin önemli bir bölümünü teşkil eden fıkıh öğretiminin temel malzemesini teşkil ettiğinden, değişen şartlara göre fıkhın kazanacağı yeni muhtevayı ve getireceği çözümleri belirlemeden çok geleneksel hukuk doktrinini tanıtma ve bu çerçevede yeni nesillere hukuk formasyonu kazandırma amacı taşımışlar, bu da mezhep hukuk doktrininin donuklaşması ve birçok alanda uygulama ile bağının kopması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte bu tür hacimli eserlerde literatürün tedvin geleneğine damgasını vuran meseleci metodun zaman zaman aşılıp kavram hukukçuluğunun yapıldığı, hukukî hükümlerin gerekçe ve sonuçlarının doktrinel tarzda ele alındığı da müşahede edilir.

Osmanlı döneminde ilmiye sınıfının oluşmasının ardından yazılmaya başlanan Hanefî fıkıh literatürünün büyük bir kısmının Osmanlılar'daki fıkıh eğitim ve öğretimini ve ulemânın fıkıh kültürünü yansıtması, bunlar arasında meselâ Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm'ı ve İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur'unun devletin bir nevi yarı resmî hukuk külliyatı olarak rağbet görmesi yanında, bu dönemin fetva kitapları ve günümüze intikal eden şer'î mahkeme sicilleri, hem geleneksel mezhep doktrininin farklı muhit ve şartlarda hangi alanlarda ve ne ölçüde değişebileceğini, hem de taklit zihniyetinin ve mezhepçiliğin hukukî hayatta yol açtığı tıkanıklığı göstermesi bakımından önem taşır.

XI. (XVII.) yüzyılda Hindistan'da bir heyet tarafından telif edilen el-Fetâva'l-Hindiyye ve XIII. (XIX.) yüzyılda İbn Âbidîn tarafından kaleme alınan

Reddü'l-muḥtâr adlı hâşiye, Hanefî mezhebi içinde dönemlerine kadar gelen farklı görüşleri toplamaya ve onları mezhebin muteber literatürünü ve genel kabul gören çizgisini esas alarak değerlendirme ve tasnife tâbi tutmaya ağırlık veren, kısmen de yeni meselelere bu üslûp içinde çözüm

getirmeye çalışan başarılı çalışmalar olup klasik tarzın son önemli örneklerini teşkil ederler.

İlk dönem Hanefî fakihlerinden itibaren temizlik ve ibadetlerden miras hukukuna (ferâiz) kadar fıkhın bütün alanlarını kapsayan hacimli veya muhtasar fakat sistematik eserlerin yanı sıra yargılama hukuku (edebü'l-kādî), şürût ve sicillât, vakıf, ferâiz, siyer, haraç gibi çoğu fıkhın uygulama ile yakından ilgili alanlarında müstakil eserlerin telif edilmiş olmasının da Hanefî fıkıh doktrininin gelişmesine katkısı büyüktür. Bu tür eserler, hem hukukun belirli alanlarında tarih içinde ortaya çıkan uygulama örneklerini hem de konu etrafında oluşan ayrıntılı doktrinel görüş ve tartışmaları vermesi itibariyle önemlidir. Örneklerine genelde ilk dönemlerde rastlanılan nevâzil ve vâkıât türü eserlerle daha çok orta ve ileri dönemlerde bolca derlenen veya telif edilen fetva kitapları, fıkhî meselelere farklı bölge fakihlerince getirilen farklı yorum ve çözüm örneklerini içermesi ve Hanefî fıkhının mezhep içi zenginliğini göstermesi itibariyle dikkat çeker.

Son 100-150 yıl içinde İslâm dünyasındaki kanunlaştırma örnek ve önerileri, meselâ Osmanlı Devleti'nin himayesinde hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Mısır'da Kadri Paşa'nın hazırladığı Mürşidü'l-ḥayrân adlı çalışma veya çeşitli İslâm ülkelerinde özellikle şahıs, aile, miras, vakıf gibi özel hukuk alanlarında yapılan kanunlaştırmalar veya bu yöndeki hazırlıklar, Hanefî fıkıh doktrininin çağımız pozitif hukukuna yansımasını göstermesi açısından önemlidir. Ancak modern dönemde hem İslâm hukuku çerçevesinde yapılmaya çalışılan kanunlaştırma denemelerinde hem de İslâm hukukuyla ilgili araştırma ve yayınlarında konular fıkıh mezhepleri arasında, hatta Batı hukuku da göz önünde bulundurularak telifçi ve mukayeseli bir metotla ele alındığından, günümüzde Hanefî hukuk doktrini, ilk dönemlerden itibaren müslüman toplumlarda hukukî düşüncenin gelişim seyrini, bu arada fıkhın çeşitli alanlarında din-hukuk ilişkisinin mahiyetini ve sınırlarını tanımada vazgeçilmez bir unsur ve zenginlik olarak önemini korumakta ve ibadetler alanında daha sınırlı kalınması kaydıyla günümüz İslâm hukuk doktrini için zengin bir malzeme sunmaktadır.

III. USULÜ

a) Usul-Fürû İlişkisi. Fıkıh usulü tarihinden söz eden çağdaş müellifler,

fıkıh usulünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakihler metodu şeklinde iki metotla tedvin edildiğini belirtirler. Buna göre genelde Şâfiî ve kısmen de Mâlikî fakihlerinin takip ettiği kelâmcılar metodunda usul kuralları, mezhepte yerleşik fıkhî görüş ve çözüm örneklerinden bağımsız olarak mevcut deliller ve hukukî-mantıkî muhakeme ışığında tedvin edilmiş, usul kuralları bir bakıma fürûa hâkim olup ona yön vermiştir. Fukaha veya Hanefiyye metodu denilen ikinci usulün özelliği ise mezhep imamlarının ictihad ederken takip ettiğine kanaat getirilen usul kurallarının tesbit edilmesi, mezhepte mevcut fıkhî görüş ve çözümlere uygun bir usulün geliştirilmesi şeklinde özetlenebilir. Bunun sebebi olarak ilk Hanefî imamlarından derli toplu bir usul kuralları koleksiyonu yerine sadece çok sayıda ve çeşitli fıkhî meselelere ait çözümlerle bunlar arasına serpiştirilmiş bazı usul kurallarının bırakılmış olması gösterilir. Bu durumda sonraki dönem Hanefî fakihleri bu çözüm örneklerini dikkatlice inceleyip benzer olaylara getirilen çözümler arasındaki ortak bağı ve mezhep imamının bu ameliye esnasında esas aldığı ilke ve metodu bulmaya çalışmışlardır. Böylece hem mezhebin ilk müctehidlerinden nakledilen görüşleri birbiriyle irtibatlandırma, destekleme ve savunma, hem de aynı ilke ve metodu işleterek yeni meselelere çözüm üretme, mezhep doktrininin canlılık ve bütünlüğünü sağlama imkânı elde etmişlerdir. Bu metot, mezhep imamlarından nakledilen görüşleri bir temele dayandırıp delillendirme, bu çizgide bir usul kuralı üretme ve kural dışı kalan çözümleri açıklayan yeni kurallar geliştirme şeklinde bir faaliyeti bünyesinde barındırır. Bu sebeple Hanefî mezhebinde fürû, hem kronolojik olarak hem de usulü belirleyici olması yönüyle kayda değer bir öncelik ve ağırlık taşır. Hanefî fakihlerinin zaman zaman usul ile fürû eserleri arasında çelişki görüldüğünde fürû eserlerinin esas alınması gerektiğini söylemeleri bu anlamdadır. Öte yandan Hanefî fıkhında fürûun bu anlamda bir önceliğe sahip bulunmasının, bazı olumsuz sonuçları da bulunmakla birlikte Hanefî fıkhına, özellikle ilk dönemde toplumun gidişatını ve değişen şartları yakından izleyip her olayı katı bir kuralcılıkla değil kendi şart ve mantığı içinde çözme şeklinde bir esneklik kazandırdığı, fakat bunun ileriki dönemlerde fürûa dayanarak hüküm çıkarma (tahrîc) ve bunu yapamayanların (mukallitler) fürûu nakletme faaliyetleri sebebiyle katı kuralcılığa dönüştüğü göz ardı edilmemelidir.

İki grup arasında bir metot karşılaştırması yapmak gerekirse, çok genel ve

katı bir kural olmamakla birlikte, Hanefîler'in fer'î ve münferit çözümlerden hareketle asla ve asıllara, kelâmcıların ise belirlenmiş asıllardan fer'î çözümlere yöneldiği, birinci ekolde re'yin, genel hukuk mantığı ve kavrayışının, ikinci ekolde ise lafızlardan hüküm istinbatının öncelik taşıdığı söylenebilir. Ne var ki Hanefîler'in sonraki dönemlerinde fürû usulün yerine geçip usul dinamizmini yitirmiş, naslar aslî kaynak, önceki ictihadlardan faydalanma tâli kaynak olması gerekirken durum tersine dönmüş, sonraki asırlarda ictihad değil tahrîc, yani mezhepte mevcut hükümlerden elde edilen kural ve varsayımların yeni olaylara tatbiki ameliyesi geliştirilmiştir.

Hanefî mezhebinde usul-fürû ilişkisiyle ilgili olarak hemen hemen bütün çağdaş usul müelliflerince ifade edilen bu tesbitler, ilk dönem Hanefî fakihlerinin ve mezhep imamlarının fıkhî meseleleri herhangi bir usule bağlı olmaksızın çözümledikleri, sonraki fakihlerin ise bunlara uygun kurallar ürettikleri şeklinde bir yanlış anlamaya veya fürûun usule mutlak önceliği şeklinde katı bir iddiaya yol açmamalıdır. Çünkü bu hem diğer mezhepler hem de Hanefîler hakkında doğru olmaz. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere ilk nesil Hanefî müctehidleri naslardan hüküm çıkarırken ve fıkhî meselelere çözüm ararken bazı temel tercihlerde bulunmuşlar, birtakım ilke ve metotlara bağlı kalmışlar, birçok konuda ürettikleri çözümler ve getirdikleri yorumlar arasındaki bütünlük ve tutarlılığı da ancak böyle bir metodoloji ile koruyabilmişlerdir. Esasen Hz. Peygamber devrinden itibaren bütün müctehidlerin çözümleyecekleri hukukî olaylarda bir delile dayanma titizliği gösterdikleri, delillerden hüküm çıkarırken ve meselelere çözüm üretirken birtakım prensiplere bağlı kaldıkları, bazı ilke ve amaçlara öncelik verdikleri açıktır. Fakat Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserleri de dahil ilk tedvin edilen fıkıh kitaplarında müctehidlere ait hüküm ve fetvalar aktarılırken hangi usulün

takip edilip ne gibi ilkelerin esas alındığına ve o konuda mevcut nasların nasıl değerlendirildiğine hemen hemen hiç yer verilmeyip sadece hangi meselede hangi müctehidin ne görüşte olduğu ve varsa delil aldığı âyet ve hadisin zikredilmesiyle yetinilir. Literatürde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesli fakihlerinin fetvalarının da aynı şekilde nakledildiği görülür. Bunun belki de en başta gelen sebebi, fıkhın ilk dönemlerden itibaren toplumda gündeme gelen çeşitli münferit meselelere getirilen çözümler şeklinde

gelişmesi, gündeme getirenler için çözümde takip edilen yol ve usulün değil sonucun önem taşımasıdır. Belli fıkıh ekollerinin âlimler ve avam nezdinde itibar görüp mezhep fıkhının tedvinine ve düzenli şekilde öğretimine başlanması, çözümlerin mezhep fıkhı içinde veya o çizgide aranması geleneğinin başlaması ve mezhepler arası ilmî münazaralar gibi gelişmeler o zamana kadar biriken zengin fıkıh kültürünü metodolojik olarak tanımlama, temellendirme ve benzer meselelere getirilen çözümler arasındaki ortak bağı bularak mezhep fıkhında hâkim olan usul ve ilkeleri belirleme ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar İmam Şâfiî'nin er-Risâle adlı usul kitabını telif etmiş olması, Şâfiî ekolünde önce usulün vazedilip bu zeminde bir fürû-i fıkhın geliştirildiği gibi bir intiba vermekteyse de Hanefî fıkhında usul-fürû ilişkisini tanımlayan bu süreç diğer fıkıh mezhepleri için de büyük ölçüde doğrudur.

Normatif ilimlerin çerçevesine giren konularda kuralların teorisi uygulanmasından sonra geldiği için ilk dönemlerde uygulamanın ve pratik çözümlerin teorik ifadesinin bulunmaması tabiidir. Usulcüler diye adlandırılan teorisyenler bu çalışmalarında doktrin sahibi müctehidlerin vardıkları hukukî çözümleri ve varsa kendi metotlarıyla ilgili açıklamalarını esas alarak ilk dönem mezhep doktrinine ve kendi dönemlerine kadar bu çerçevede oluşan fıkıh kültürüne ortak bir açıklama getirebilecek birtakım usul kuralları, ilke ve metotlar belirlemeye çalışmışlardır (Dönmez, s. 4-5).

Her ne kadar ilk Hanefî imamlarının, meselâ Ebû Hanîfe veya Ebû Yûsuf'un usul kitabından söz edilmekteyse de günümüze kadar ulaşan eserler dikkate alındığında Hanefî fıkhında tedvinin fürû alanında başladığı ve bir süre böyle devam ettiği, ancak IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren usulün tedvinine başlandığı görülür. Kerhî'nin Risâle'si fıkıh usulünden çok Hanefî fıkhında hâkim olan bazı genel prensipleri örneklendirmeye veya benzeri birkaç çözümden hareketle bazı prensipler belirlemeye yönelik bir çaba olarak görülebileceğinden, fukaha (Hanefî) metodunun günümüze ulaşan ilk örneği Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) el-Fuṣûl'ü, ikincisi Debûsî'nin (ö. 430/1039) Taḳvîmü'l-edille'si olmakta, onları da yine V. (XI.) yüzyıl müelliflerinden Pezdevî ve Serahsî'nin usulleri takip etmektedir. Hepsi de oldukça hacimli, sistematik ve gelişmiş bulunan bu eserlerin bu alanda belirli bir ilmî gelenek ve arka plan, hatta önceki dönemlere ait örnekler olmadan ilk imamlardan 250-300 yıl sonra

tedvin edildiğini söylemek pek doğru olmaz. Yukarıdaki açıklamaların da ışığında ilk müctehidlerden itibaren Hanefî fıkhında belli bir usul, tarz ve anlayışın hâkim olduğu, bazı ilke ve önceliklerin üzerinde zımnî mutabakat sağlandığı, bunların daha çok şifahî yolla ve hocatalebe ilişkisi içinde bir mezhep geleneği olarak sonraki nesillere aktarıldığı, mezhep fürûunun da müteakip dönemlerde bu zemin ve çerçevede geliştiği anlaşılmaktadır. Bugün elde mevcut olan IV-V. (X-XI.) yüzyıllara ait Hanefî usul literatürü bir yönüyle bu geleneğin tedvinini, bir yönüyle de o döneme kadarki Hanefî fakihlerinin mezhepte genel kabul görmüş çözüm ve fetvaları temellendirme, belli kurallarla açıklama, savunma ve hangi nastan nasıl bir usulle istinbat edilmiş olabileceğini tesbit etmeye çalışma gayretleri olarak görülmelidir. Literatürde yer yer görülen icmâ iddialarının, rücû kayıtlarının, ileriki dönemlerde mezhepte yaygınlık kazanan tahrîc usulünün de bir yönüyle usul-fürû uyumunu sağlamayı ve doktrinin geleneksel çizgisini ve bütünlüğünü korumayı hedeflediği söylenebilir.

b) Şer‘î Deliller. Kaynaklar Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında kitap, sünnet, sahâbe icmâı veya sahâbe kavli sıralamasına uyduğunu, tâbiîn fetvası ile kendini bağlı saymadığını, bu üç delilin boş bıraktığı alanlarda kıyas, istihsan, örf gibi metot ve delillerle hareket ettiğini belirtir (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 10; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, s. 79-80). Esasen şer‘î deliller arası öncelik sıralaması, adlandırma ve kabul edilebilirlik yönlerinden Hanefî mezhebiyle diğer fıkıh mezhepleri arasında ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Fakihler ve fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılığı şer‘î delillerden hüküm çıkarma usulünde, diğer bir ifadeyle nasları anlama metodolojisinde düğümlenmektedir. Birinci ve en üst delil olan kitabın ve ikinci delil olan sünnetin lafızlarının hükme delâleti, bu iki delil arası ilişki, diğer delillerin Kitap ve Sünnet'le bağlantıları ve kendi aralarındaki önem dereceleri, deliller arası çatışmada öncelik verilecek çözüm yolları gibi usulün birçok meselesinde Hanefî fakihlerinin farklı bir yaklaşım içinde oldukları, hatta çok yerde diğer fıkıh mezheplerine karşı ayrı bir cephe oluşturdukları görülür.

1. Kitap ve Sünnet. Doğrudan vahye dayanması ve tevâtüren nakledilmesi sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağına aidiyetinde ve metninde şüphe bulunmadığı gibi birinci derecede dinî bilgi ve hüküm kaynağı olduğunda da fakihler arasında görüş birliği vardır. Kur'an'ın tanımı, metni ve mânası

etrafında yer alan fıkhî tartışmalar çok sınırlıdır. İlk Hanefî imamlarının, Arapça telaffuza güç yetiremeyen kimsenin namazda Fâtiha'nın meâlini okuyabileceğini söylemeleri, özellikle de Ebû Hanîfe'nin bu konuda oldukça müsamahalı davranması, sonraki dönem Hanefî usulcülerinin Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an'ın asıl rüknünün mânası olduğu, lafzının ise (nazım) mânanın ayrılmaz bir parçası sayılmadığı şeklinde bir yorum yapmalarına yol açmış ve bu anlayışı destekleyen birtakım deliller ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe'nin bu ictihadının genel bir Kur'an tanımı vermeyi değil sadece namazda Fâtiha'nın okunmasıyla ilgili olarak belli durumdaki kişilere geçici bir kolaylık getirmeyi hedeflediği, ancak fukaha usulündeki yaygın tümevarım metodu işletildiği için Ebû Hanîfe'nin ictihadından böyle bir yorum ve tanıma gidildiği söylenebilir.

Hanefîler, mütevâtir olmayan (şâz) kıraatlerin Kur'an'dan sayılmayacağı ve Kur'an tilâveti olarak okunamayacağı konusunda diğer fakihlerle görüş birliği içindedir. Bununla birlikte sahâbîler tarafından kaydedilen şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'in yaptığı bir açıklama olma ihtimalinin çok kuvvetli olduğu, bu sebeple de hüküm istinbatında bu kıraatlere dayanılabileceği görüşündedirler. Bu teorik tartışmanın, yemin kefâreti orucunun peşpeşe tutulmasının gerekip gerekmediği gibi birkaç konu dışında pratik bir sonucu bulunmamaktadır.

Hanefî mezhebinde de sünnet kitaptan sonra ikinci sırada yer alan şer'î delildir, bilgi ve hüküm kaynağıdır. Ancak

hadislerin fıkıh sahasında Kur'an'a göre çok daha ayrıntılı ve farklı hükümler içermesi, büyük bir kısmının âhâd yolla rivayet edilmiş olması, lafzan ve mâna ile nakledilen hadisler ve sahâbe sözleri arasında yer yer farklılıkların veya farklı anlamaya müsait ifadelerin bulunması gibi sebeplerle hadisler âyetlere göre daha çok tartışma konusu olmuş, hadisin kabulü veya terki, hadisle amel ve hadise aykırı ictihadda bulunma gibi iddia ve isnatlar fakihler arasında, özellikle de Hanefîler hakkında hiç eksik olmamıştır. Ehl-i re'y diye de adlandırılan Irak ekolünün ve bilhassa Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadisi kabulde ve yorumlamada takındığı tavır ve ileri sürdüğü ön şartlar, öteden beri diğer mezhep fakihleri ve hadisçiler tarafından tartışma ve itham konusu yapılmıştır. Fakat bu hususta mezhep taassubundan ve cedel ortamından kaynaklanan aşırı ithamlar göz ardı

edilirse, Hanefîler'in de sahih hadis bulunduğu ve onunla teâruz eden daha kuvvetli başka bir delil bulunmadığı sürece bu hadisle amel ettiği, hadisle kıyas çatıştığında kural olarak hadisi tercih ettikleri, ancak hadisleri kabulde ve yorumlamada birtakım farklı metot ve yaklaşımlarının bulunduğu, söz konusu tartışma ve ithamlara da esasen bu farklılıkların yol açtığı görülür.

Cumhûr-ı fukahâ rivayet yönüyle sünneti mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırırken Hanefîler mütevâtirle âhâd arasında meşhur sünnetin yer aldığını söyleyerek üçlü bir ayırım yaparlar. Mütevâtir sünnetin kesin bilgi içerdiğinde ve hem itikad hem de amel bakımından kesin delil olduğunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Hanefîler'e has olduğu belirtilen "meşhur sünnet" terimi, sahâbe tabakasında âhâd olarak rivayet edilip tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan, dolayısıyla asıl itibariyle âhâd, fer' itibariyle mütevâtir olan sünneti ifade eder (Serahsî, el-Uṣûl, I, 292). Ancak kelimenin bu terim anlamını sonradan kazandığı, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin meşhur ve mâruf sünnet tabiriyle, sözlük anlamına da uygun şekilde bir rivayetin birçok kimse tarafından bilinir olmasını kastettikleri anlaşılmaktadır (Ebû Yûsuf, s. 38, 49; Şeybânî, II, 672-673). Hanefîler'in genel kabulüne göre meşhur sünnet, kesin bilgi ifade etmemekle birlikte kesine yakın bilgi veya tatmin edici bilgi sağlar. Fakat bu nitelendirme ve mütevâtir-meşhur ayırımı, Îsâ b. Ebân'dan rivayet edilen üçlü tasnifte de ifade edildiği gibi daha çok uhrevî ve dinî sorumluluk açısından önem taşır ve mütevâtirin inkârının dalâlete, meşhurun inkârının günaha, âhâdın ise sadece hataya götüreceği söylenebilir (Serahsî, el-Uṣûl, I, 293-294). Hanefîler'in meşhur habere dayanarak nassa, yani Kur'an'ın bildirdiği bir hükme ziyadede bulundukları, Kur'an'ın âm ifadesini tahsis, mutlak ifadesini takyit ettikleri, hatta bazı âhâd hadisleri meşhur hadise aykırı olduğu gerekçesiyle reddettikleri göz önünde tutulursa, amelî sahada meşhur sünneti ilm-i yakīn ifade eder tarzda kuvvetli gördükleri ve mütevâtir sünnet gibi değerlendirdikleri söylenebilir. Cessâs'ın meşhur sünneti mütevâtirin bir nevi sayması da (a.g.e., I, 292) bu anlamda olmalıdır. Âhâdmeşhur sünnet ayırımı, aynı zamanda Hanefî fakihlerinin Kur'an'ın genel ve mutlak ifadesiyle kısmen çatışan veya nassa ziyade hüküm getiren bir kısım sahih hadisleri esas alırken aynı nitelikte diğer bir grup hadisle amel etmeyişine de açıklık getirdiğinden sonraki dönem literatüründe sıkça kullanılan bir ölçüt olmuştur.

Hanefî fakihleri de dahil İslâm âlimlerinin çoğunluğu âhâd sünnetin (haber-i vâhid) ilim değil zan ifade edeceği, bu yüzden itikadî konularda delil teşkil etmeyeceği, fakat amelî yönden belli şartlarda delil olacağı ve kendisiyle amel edilmesi gerektiği görüşündedir. Mezhepte usul ve bu arada sünnetle ilgili metodoloji, ilk dönem mezhep fıkhı esas alınarak ileri dönemde tedvin edildiğinden Hanefî fakihlerinin âhâd sünnetle amel edilebilmesi için aradıkları şartları ve bu şartların ne ölçüde genel ve geçerli olduğunu tesbit etmek bir hayli zordur. Bununla birlikte Hanefî fıkhında haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete aykırı bulunmaması, râvinin rivayet ettiği hadisin aksine davranmamış veya fetva vermemiş olması, haber-i vâhidin sık sık tekerrür eden veya kalabalık bir grupça bilinmesi, takip edilmesi gereken bir konuda olmaması, râvi fakih değilse haber-i vâhidin kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmaması gibi şartların arandığı söylenebilir. Hanefî usulcüleri bu son şartı âhâd sünnetin asıllara aykırı olmaması şeklinde formüle ederler. Ancak asıllardan nelerin kastedildiği konusunda aralarında görüş birliği yoktur. Meselâ Pezdevî asılları kitap, mâruf sünnet, umûmü'l-belvâ ve sahâbenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki ittifakı olarak dört grupta toplar (Kenzü'l-vüşûl, III, 8). Bu asılları nasların kendisi değil naslardan çıkarılan, dinin ruhuna ve genel maksatlarına uygun ilkeler olarak açıklamak ve Hanefîler'in bu metotla âhâd hadisleri metin tenkidine tâbi tuttuklarını belirtmek daha doğrudur. Hanefî fakihleri, bu şartları taşımadığı için diğer mezheplerce sahih addedilen birçok âhâd haberle amel etmemiş ve bu yüzden diğer mezhep fakihlerinin açık eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Fakat bu tarz metin tenkidinin sadece Hanefîler'e mahsus olmadığını, başta Mâlikîler olmak üzere diğer mezheplere mensup fakihlerin de yeri geldikçe benzeri bir tavır sergilediğini ayrıca belirtmek gerekir.

Hanefîler'in, haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete aykırı olmaması ilkesinin bir parçası olarak hadislerin Kur'an'a arzedilmesine ayrı bir önem vermeleri, birçok fıkhî ve usulî tartışmayı da beraberinde getirmiş olmakla birlikte hadislerle Kur'an arasındaki uyum ve bütünlüğü koruma ve hadislere Kur'an'ın genel çerçevesi içinde bir anlam ve yürürlük kazandırma gibi bir rol üstlenmiştir.

Âhâd sünnetin kıyasla çatışması halinde hangisine öncelik verileceği konusunda Hanefî fakihleri arasında farklı iki temayülün bulunduğu

bilinmektedir. İmam Muhammed’in öğrencilerinden Îsâ b. Ebân’ın önderlik ettiği bir grup, biraz da Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen musarrât hadisiyle (Müslim, “Büyûʿ”, 11; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 46) mezhepte amel edilmemiş oluşundan hareketle, ancak râvinin fakih olması halinde âhâd sünnetin kıyasa takdim edileceği görüşündedir. İkinci bir grup ise böyle bir şart aramaksızın kural olarak âhâd sünnetin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini savunur. İlk dönemden itibaren kıyasın Hanefîler arasında iki farklı anlamının bulunduğu, görüş farklılığına biraz da bu durumun yol açtığı söylenebilir.

Kitap ve Sünnet konusunda Hanefî müctehidlerinin metodolojisi ve cumhurla olan görüş ayrılıkları, klasik usul literatüründe “Kur’an ve Sünnet’in lafızlarından hüküm çıkarma metotları” veya “lafzî konular” ana başlığı altında ele alınan, mantık ve dil kurallarının da yardımıyla usulcüler tarafından bir hayli geliştirilmiş bulunan usul konularında kendini gösterir. Ancak Hanefî usulcüleri naslardan hüküm çıkarma metot ve kurallarını tesbit ederken ilk planda mezhep imamlarının ictihad ve tercihlerini temellendirmeyi hedeflediklerinden

mezhepler arası metodolojik ihtilâflar aynı zamanda fürû ihtilâflarının bir başka açıdan izahı mahiyetindedir.

Usulcülerin lafız-mâna münasebetiyle ilgili olarak yaptıkları tartışmaların teorik boyutu dilin menşei, dilde kıyasın câiz olup olmadığı, lafızların sözlük ve şer‘î anlamı konularında, pratik boyutu ise âyet ve hadislerin lafızlarının tahlilleri yönünde kendini gösterir. Meselâ Hanefî usulcüleri ve ehl-i re’y, çoğunlukla dilin ilâhî değil beşerî kaynaklı olduğu görüşünü savunmuş, İmam Şâfiî’nin aksine Ebû Hanîfe lafzın örfteki kullanımını esas alıp şer‘î anlamla sözlük anlamı arasında mütereddit kalındığında ikincisini tercih etmiştir. Meselâ üvey anne ile evlenme yasağı için zifafın şart koşulmuş olmasında, nebizin haram olan içkiden (hamr) sayılmayıp nebbâşın hırsız, lûtînin zânî kategorisinde değerlendirilmeyişinde Hanefîler’in bu anlayışının izleri açıkça görülür. Kullanımı esas almaları itibariyle Hanefîler’in bu yaklaşımı önemli bir aşama olmakla birlikte tartışmalar lafızların anlam çerçevesini pek aşmamıştır (Görmez, s. 180-181). Ancak yine de Şâfiî usulcülerine nisbetle Hanefî usulcülerinin, lafızların mânaya delâletini sadece dil bilgisi kurallarına bağlamayıp mantık

esaslarını ve re'y anlayışlarını da devreye soktuklarını belirtmek gerekir. Bu sebeple Hanefî usulcülerinin bazan çok lafzî görünen tartışmalarının arka planında onların hukuk anlayışlarını sezinlemek mümkün olur. Meselâ Hanefîler'in bazı edatların tertip, peşpeşelik, takip, muhayyerlik, genellik, istisna ifade edip etmediğiyle ilgili lafzî tartışmalarını böyle değerlendirmek mümkündür. Bundan dolayı temelde dinde kolaylığın ve sadeliğin esas alınması, açık nas bulunmadan kişilere dinî mükellefiyet yüklenilmemesi gibi ilkelere dayanan fıkhî tercihlerin dış görünüşte birtakım dil bilgisi ve mantık kuralları ile açıklandığı görülür.

Usulcüler, Kur'an ve Sünnet lafızlarının ifade ettiği mânayı tesbit edebilmek için, dil ve mantık kurallarının ve dönemlerine kadar zenginleşerek gelen fıkıh kültür ve doktrininin de yardımıyla lafzı çeşitli açılardan birtakım adlandırma ve ayırımlara tâbi tutarlar. Meselâ Hanefî usulcüleri lafzı vazolunduğu mâna itibariyle hâs, âm, müşterek ve müevvel şeklinde dörtlü ayırım içinde inceler; mutlak-mukayyed, emir ve nehiy konularını da has lafzın kısımları olarak ele alırlar.

Hanefî usulünde yer alan, biri mutlak diğeri mukayyed iki nassın hükümlerinin bir, fakat hükmün dayandığı sebeplerin farklı olması halinde mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği, Kur'an'ın âm lafzının ilk olarak kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî bir delille tahsis olunamayacağı, ancak kati bir delille tahsis edildikten sonra bu tür delillerle tahsis olunabileceği, iki tür delil arasında zaman farkı olduğunda tahsisten değil nesihten söz edilebileceği şeklindeki metodolojik kurallar, mezhep imamlarına açıkça nisbet edilebilecek usulî görüşleri belirlemeden ziyade mezhebin o döneme kadar oluşan doktrinini ve mezhep imamlarından aktarılan çeşitli ictihadlarını açıklamayı veya temellendirmeyi amaçlar. Ancak burada dar anlamda, yani cüz'iden cüz'iye geçiş anlamındaki kıyasın kastedildiği unutulmamalıdır. Öte yandan Hanefî usulcüleri, özel bir hüküm içeren âhâd haberin kabul edilmeyip genel nitelikli hüküm içeren âyet ve hadisin esas alınmasını, Kur'an ve hadisin âm hükmünün amel yönünden özele tercih edileceği, çünkü özel hükmün özel bir olaya ve sebebe dayanmış olabileceği gerekçesiyle de açıklarlar (Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, I, 132). Gerekçe ve amaç ne olursa olsun Hanefîler'in Kur'an ve Sünnet'in genel hüküm içeren naslarını esas alıp bunların tahsisini ancak belli şartlarda kabul etmesi, âmmın tahsisini ve Kur'an nassına ziyade kılmayı

bir nevi nesih sayıp hem bu konuda hem de mutlakın takyidi konusunda çekimser davranması onların hadislerin Kur'an'a arzı, âhâd haberin kabul şartları, nesih ve delillerin teâruzu konularında sergiledikleri tutumla uyum gösterir. Hepsinde de Kur'an hükümlerinin genellik ve bütünlüğünün korunmasına ve deliller arasında hiyerarşi ve denkliğin gözetilmesine ayrı bir özen gösterildiği takip edilir.

Hanefî fakihlerinin te'vîl-i baîd (hatıra kolayca gelmeyen, zorlama te'vil) ithamına sıklıkla mâruz kalmaları, ilk imamlara ait ictihadların sonradan gündeme gelen ve diğer mezheplerce amel edilen hadislerle çatışması ve sonraki dönem Hanefî fakihlerinin bu ictihadla hadis arasını bulmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. IV. (X.) yüzyılın önde gelen Hanefî fakihlerinden Kerhî'den rivayet edilen, "Mezhebimizin hükümlerine uymayan her âyet ya te'vil edilmiştir yahut da mensuhtur; her hadis de böyledir, ya te'vil edilmiş, zâhirî mânasıyla alınmamıştır yahut da hadis mensuhtur, başka bir hadisle yürürlükten kaldırılmıştır" sözü (bk. Karaman, s. 251), mezhep doktrininin ana çatısının oluşup klasik dönemin başlamasıyla hadislerin tedvin, tasnif ve tahlil sürecinin büyük ölçüde tamamlanmasının aynı zaman diliminde kesişmesinin yol açabileceği çatışmayı giderme ve mezhep içinde yenileşmeci ve bağımsız ictihad faaliyetiyle değil mezhebin klasik çizgisi çevresinde bir çözüm arama çabasını ifade eder.

Hanefî usulünde, mânaya delâletin açıklık derecesine göre lafızlar zâhir, nas, müfesser ve muhkem, kapalılık derecesine göre ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dört kademede incelenir. Bu ayırımlar, daha çok deliller arası çatışmada tercih kolaylığı sağlamayı veya yapılan tercihleri açıklamayı hedefler. Kelâm metodu ile yazılan usullerde ise genelde zâhir-nas, mücmel-müteşâbih şeklindeki ikili ayırımlarla yetinilir ve bu terimlere Hanefîler'e göre daha farklı anlam yüklenir.

Kur'an ve Sünnet lafızlarının mânaya delâlet yollarını Hanefîler ibare, işaret, delâlet ve iktizâ şeklinde dörtlü ayırım içinde ele alırken cumhur, lafzın delâletini önce mantûkun delâleti-mefhumun delâleti şeklinde iki ana bölüme ayırır; sonra da ibare, işaret, ima ve iktizânın delâletini mantûkun delâleti kapsamında, mefhumün delâletini de mefhûmü'l-muvâfaka (bu Hanefîler'deki nassın delâletine tekabül eder) ve mefhûmü'l-muhâlefe

şeklinde ikili ayırım içinde inceler. Hangi tür delâletin diğerinden daha kuvvetli olduğu mezhepler arasında tartışmalı olup delâletler arasındaki kuvvet farklılığının pratik sonucu teâruz halinde ortaya çıkar. Meselâ Hanefîler, işaretin delâletini nassın delâletinden üstün tuttukları için kasten adam öldürme fiilinde aslî cezaya ilâve olarak ayrıca kefâretin gerekli olmadığı görüşündedirler. Hanefîler mefhûm-i muhâlifi delil almayı fâsid istidlâl sayar ve mefhûm-i muhâlifle kural olarak amel edilmeyeceği, cumhur ise edileceği görüşünü benimser. Bununla birlikte her iki grubun da bu kurallarını mutlak olarak uygulamadığı, diğer bir ifadeyle her mezhebin doktrininde bu kuralın dışında kalan ictihadların bulunduğu bilinmektedir. Meselâ Hanefî usulünde muktezânın umum ifade etmeyeceği, işaretin delâletinin nassın delâletinden üstün tutulduğu, hatta mefhûm-i muhâlifle amel edilmeyeceği gibi kurallar daha çok sonraki dönem Hanefî usulcülerinin, mezhep imamlarına ait ictihadları temellendirme ve metodolojik açıklamaya kavuşturma gayretiyle açıklanabilir. Diğer

mezheplerde de aynı sürecin yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Bu kuralların, bazan mezhebin bir iki örnek ictihadını izaha imkân verirken daha fazla örneğin kural dışında kaldığı da görülebilir.

2. Sahâbî Kavli-İcmâ. İcmâın teorik olarak her asırda gerçekleşmesi mümkün olmakla birlikte fiilen sahâbe döneminde gerçekleştiği ve bu konuda birtakım tartışmaların bulunduğu bilinmektedir. Hanefîler, cumhurla birlikte sahâbe icmâının bağlayıcı ve uyulması gerekli bir delil olduğunu, sahâbenin bir meselede iki farklı görüşe ayrılması durumunda üçüncü bir görüşün ileri sürülemeyeceğini kabul eder. Ebû Hanîfe'nin, bir meselede birden fazla sahâbî kavli bulunması halinde bunlardan birini kendi ictihad prensiplerine göre tercih ettiği bizzat kendisinden nakledilmekte, bundan da mevcut sahâbî görüşlerinin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır (Pezdevî, III, 234-235; Serahsî, el-Uṣûl, I, 313-314). Hanefîler'in benimsediği bu prensip onların, ihtilâfın asgari müşterekini bir nevi icmâ sayıp sükûtî icmâı da delil kabul etmeleriyle ve her zaman için İslâm âlimleri arasında doğruyu bulmuş bir görüşün bulunmasının zaruriliği teorisiyle yakından bağlantılıdır (Dönmez, s. 31-32). Öte yandan sahâbenin ihtilâfındaki ortak paydanın, onların tek bir görüş üzerindeki ittifakı ile aynı kaynak gücüne sahip olmadığı gibi bu gücün tâbiîn ve sonraki kuşağın ihtilâfı halinde iyice azaldığı ve Hanefîler arasında tartışma konusu olduğu görülür.

Bir sahâbînin görüşü sahâbe arasında yaygınlık kazanmış ve aksine bir görüş ortaya çıkmamışsa Hanefîler'in çoğunluğu bunu şer'î hüccet ve bir nevi icmâ sayar. Bir sahâbînin sahâbe arasında değil tâbiîn döneminde yaygınlık kazanmış sözü eğer re'y ve ictihad ile kavranamayacak bir konuda ise, bunun Hz. Peygamber'den duyulan bir bilgiye dayanmış olması ihtimaline binaen cumhur gibi Hanefîler tarafından da delil alınır (Serahsî, el-Uṣûl, II, 110). Tartışmanın odak noktasını, re'y ve ictihad ile kavranabilen bir meselede sahâbe sözünün delil olup olmayacağı hususu teşkil eder. Ancak bu konuda Hanefî imamlarından açık ve kuvvetli bir rivayet bulunmamakta, hatta onların farklı tavırlar sergiledikleri rivayet edilmektedir. Ebû Saîd el-Berdaî ve Cessâs dahil bir grup Hanefî fakihi bir ayırım yapmaksızın sahâbî sözünü hüccet sayarken Kerhî ve Debûsî dahil diğer bir grup, re'y ve ictihadla kavranabilecek bir konudaki sahâbî sözünün şer'î delil olmayacağı görüşündedir (a.g.e., II, 105-106; Abdülazîz el-Buhârî, III, 217).

Hanefîler'in genelde ilk iki halifenin ittifakını hüccet saymaları, bazılarının ilk iki halifenin veya râşid halifelerin ittifakını icmâ olarak nitelendirmesi (Serahsî, el-Uṣûl, II, 317; Abdülazîz el-Buhârî, III, 217) ictihadın amelî değerine verdikleri önemden kaynaklanır. Tâbiînin sahâbe döneminde meşhur olmuş fetvalarını da Hanefîler sahâbe sözü kapsamında görürler.

Sarih icmâın kaynak değeri konusunda İslâm âlimleri arasında ciddi boyutta bir ihtilâf yoktur. Mâlikîler'e ve Şâfiîler'in çoğunluğuna aykırı olarak Hanefî usulcülerince benimsenen sükûtî icmâın delil olması teorisi, yukarıda işaret edilen gerekçelerin yanı sıra onların sarih icmâın gerçekleşmesini pratikte mümkün görmeyip icmâ kuralına bu yolla olsun işlerlik kazandırabilme arzusu ile ve böylece dört halife döneminin hâkim zihniyet ve uygulamalarını temel alan bir yönüyle gelenekçi, bir yönüyle de hukukun amelî yönüne ağırlık veren bir hukuk mantığına sahip olmaları ile de açıklanabilir. Öte yandan Hanefî usulünde, icmâ türlerinin kaynak değeri itibariyle kendi arasında hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutulup sahâbe icmâının kat'î delil, sonrakilerin icmâının meşhur veya âhâd sünnet hükmünde görülmesi, hatta icmâın nakil şartları açısından sünnette olduğu gibi bir tasnife tâbi tutulması ve icmâın âhâd yolla nakledilmesi halinde kaynak gücünün zaafiyete uğrayacağı tezi de gündeme getirilir (Pezdevî,

III, 261; Serahsî, el-Uṣûl, I, 302-303, 318-319). Ayrıca Hanefî fürû literatüründe, mezhep içindeki görüş birliğinin ve mezhep imamlarının ittifakının çok yerde icmâ olarak adlandırılması veya bir fıkhî ictihada zamanında kimsenin karşı çıkmamasının sıkça delil olarak zikredilmesi, yukarıda belirtilen hiyerarşi içinde epey alt sıralarda kalıp usuldeki icmâ anlayışından da bir hayli uzakta bulunsa bile, sınırlı bir görüş birliğinin dahi belli bir kuvvet taşıdığını belirtmesi veya bu tür ictihadların amelî değerini vurgulaması itibariyle dikkat çeken ifadelerdir.

İcmâ konusundaki teorinin İmam Şâfiî döneminde dahi netleşmediği ve icmâın teknik bir terim olarak yerleşmediği göz önünde bulundurulursa, ilk Hanefî müctehidlerinden icmâ hakkında açık bir görüşün nakledilmemiş olması fazla yadırganmaz (Dönmez, s. 61). Bu sebeple icmâ kavramıyla ilgili tanım ve tartışmaların ilk birkaç nesil Hanefî fakihleri döneminde ileri bir safhada bulunmadığı, sadece mezhep usul ve doktrininin belirginleştiği ileri dönemlerde bu konuda yapılan tartışma ve tercihlere ışık tutacak seviyede ve toplumda genel kabul görmüş çizgiyi koruma ölçüsünde bir yaklaşımın mevcut olduğu görülür. Esasen râşid halifelerin veya sahâbenin icmâına atfedilen değer veya sahâbenin ihtilâfı halinde onun dışına çıkılmaması ilkesi temelde onların taşıdığı amelî değerden kaynaklanmaktadır.

3. Kıyas. Hanefîler'in vâki ve farazî meselelerin çözümünde re'y ve kıyası sıkça kullandıkları ilk dönemlerde ehl-i re'y denince sadece Hanefîler'in kastedildiği ve çok defa Hanefîler'in ehl-i re'yin temsilcisi görüldüğü, hatta Hanefî müctehidlerinin ve özellikle Ebû Hanîfe'nin, sünneti açıkça terketme pahasına da olsa re'y ve kıyasa çokça başvurduğu şeklinde ağır ithamlara mâruz kaldığı bilinmekle birlikte ilk nesil Hanefî imamlarından günümüze intikal etmiş bir kıyas tarifi mevcut değildir. Meselâ Ebû Hanîfe'den, nassın bulunduğu yerde kıyasa gidilmeyeceği, kıyasın kitap, sünnet ve icmâa istinaden yapılabileceği gibi kıyasla ilgili bazı şartları ifade eden sözler nakledilmişse de esasen kıyasın teorisi konusunda Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen görüşler, sonraki usulcüler tarafından onun çözümlediği hukukî meselelere dayanılarak çıkarılmıştır (Ebû Zehre, s. 326-327; Dönmez, s. 112). Klasik dönem Hanefî literatüründe kıyasla ilgili geliştirilen metodoloji ve kurallar da Hanefî imamlarının görüşlerini temellendirmeyi hedeflediğinden arada uygunluğun bulunması tabiidir.

Hanefî imamlarının kıyas ve re'yi vukufla kullandığı bilinmekle, Hanefîler'e ve özellikle Ebû Hanîfe'ye, bir yandan mürsel ve zayıf hadisi kıyastan üstün tuttuğu ve bunların varlığı halinde kıyasa gitmediği, öte yandan bazı müsned ve sahih hadisleri dahi kıyas karşısında terkettiği şeklindeki isnadlar yapıldığına dikkat edilirse Hanefî terminolojisinde kıyasın iki ayrı anlam taşıdığı tezi gündeme gelir. Gerçekten de Ebû Hanîfe'nin cüz'îden cüz'îye geçiş anlamında yani dar ve teknik anlamda kıyasa (kıyas-ı usûlî, kıyas-ı fukahâ) dayanarak hadisi terk yoluna gitmediği, buna karşılık naslardan ve cüz'î hükümlerden bir nevi tümevarım metoduyla tesbit ettiği İslâm hukukunun prensipleri ve genel kuralları anlamındaki kıyası (asıl, kaide, muktezâ-i delîl)

haber-i vâhidin kabulünde kriter olarak kullandığı görülür (Dönmez, s. 113). Hanefîler'in bu ikinci tür kıyas anlayışı, onların hadislerin Kur'an'a arzı konusunda sergiledikleri tavırla da uyum gösterir. Haber-i vâhidin kabulünde ikinci tür kıyasın kriter olarak kullanılmasına İmam Mâlik'te de rastlanır ve belki de ilk iki mezhep imamının bu tutumu İmam Şâfiî'nin sünneti ihya, kıyasın kurallarını ve çerçevesini belirleme ve sınırlandırma yönünde önemli bir gayret içinde olmasına yol açmıştır.

İlk dönem Hanefî fıkhında kıyasın söz konusu iki farklı anlamının Cessâs, Pezdevî, Serahsî gibi klasik dönem usulcüleri tarafından da üstü kapalı şekilde korunduğu, bu sebeple onların kıyasın tanımını yapmakta oldukça mütereddit davrandıkları görülür. Öte yandan kıyas, yeni baştan hüküm koymaya elverişli bir kaynak (müsbit) değil, nasların satırları arasında gizli / örtülü bulunan bir hükmü ortaya çıkarıcı (muzhir) bir yol olarak nitelendirilirken dar ve teknik anlamdaki kıyasın kastedildiği ve bu kıyasın şer'î delilden ziyade hüküm elde etmeye yarayan bir metot olarak algılanması gerektiği unutulmamalıdır (Pezdevî, III, 268-269; Serahsî, el-Uṣûl, II, 118-119, 143-144; Dönmez, s. 105-106, 123-124).

4. İstihsan. Ebû Hanîfe'nin fıkhî meseleleri çözümlerken istihsan metodunu büyük bir ustalıkla kullandığı ve bu konuda kimsenin onunla boy ölçüşemediği (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 11-12), onun bu özelliğinin birçok fakih tarafından takdir, bazı muhaliflerince de itham ve eleştiri konusu yapıldığı bilinmektedir. Hatta birçok müellifin istihsanı sadece

Hanefî mezhebince bilinen ve kullanılan bir metot olarak tanıtması, Hanefî müctehidlerinin istihsanı ilk defa telaffuz edip sıkça kullanmaları, sonraki dönem fakihlerinin ilk dönem mezhep müctehidlerine ait birçok farklı görüşü bu metotla açıklamış olmasından kaynaklanabilir. Halbuki prensip olarak istihsan kavramının Hanefîler'in yanı sıra Mâlikî ve Hanbelî doktrininde de önemli bir yer tuttuğu, diğer ekollerin muhalefetinin ise genelde adlandırmadan ibaret kaldığı ve metot olarak onlarca da değişik isim ve tarzlarda kullanıldığı söylenebilir.

İmam Muhammed'in eserlerinden itibaren Hanefî literatüründe, "Kıyasa göre şöyle hükmetmek gerekirken kıyası terkedip istihsana göre böyle hüküm verildi" tarzındaki ifadelere rastlanılır. Ancak ilk dönem literatüründe kıyas ve istihsanın tanımına veya çerçevesini belirleyen bir açıklamaya yer verilmeyişi, üstelik bu dönem literatüründe sıkça kullanılan bu iki terimle neyin kastedildiğinin de açık olmayışı, hem daha önce temas edilen tartışmaları başlatmış hem de Kerhî'den itibaren Hanefî fakihlerini istihsanı farklı tariflerle de olsa netleştirme gayretine sevketmiştir (İslâm hukuk usulünde istihsan anlayışının doğuşu ve ilk dönemlerdeki gelişim seyriyle ilgili geniş bilgi ve tahliller için bk. Dönmez, s. 127-176).

Hanefîler'in istihsan anlayışını, "bir hukukî olayın benzerlerine bağlanan hukukî sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma" şeklinde özetlemek, istihsan karşısında yer alan kıyası da birçok durumda "genel nitelikli şer'î nas, yerleşik genel kural", hatta bazan "dikkatlice düşünülmeden ilk önce hatıra geliveren çözüm" olarak tanımlamak mümkündür (Mustafa Şelebî, s. 337; Dönmez, s. 145-147). Öyle anlaşılıyor ki Hanefîler, küllî kıyas anlayışları ile naslardan ve fer'î çözümlerden tümevarım metoduyla birtakım genel sonuçlar ve ilkeler çıkararak değişik konulardaki farklı hükümler arasında ortak bağ ve bütünlük kurmaya, re'y ve ictihad faaliyetleri için hukukî bir alt yapı oluşturmaya çalışmışlar, istihsan metoduyla da hem genel çizgi ve kurala göre istisnaî hüküm taşıyan ve sıhhat derecesi sabit olan naslara açıklama getirme, hem de günlük hayatın ihtiyaçları ve değişen şartlar karşısında dinin genel ilke ve amaçlarına uygun yeni çözümler üretme imkânı bulmuşlardır. Bundan dolayı Hanefî müctehidlerinin bu metotla, kuralların katılığı ve darlığı içinde sıkışıp kalmayarak ve bazan nasların lafızlarını zorlayarak nasların (kanunun) ruhunu araştırdıkları ve hakkaniyete uygunluğu sağlamaya çalıştıkları

görülür.

5. Diğer Deliller. Diğer fıkıh mezhepleri gibi Hanefî usul literatüründe de örf ve âdet hukuku, müstakil bir delilden ziyade tâli ve tâbi bir kaynak, fer‘î bir delil konumundadır. Bu konudaki teorinin ileri dönemlerin eserlerinde ele alınmış olmasının İslâm hukuk düşüncesinin oluşum seyriyle, çevre ve kaynak telakkisiyle ilgili birtakım sebepleri vardır. Bununla birlikte örf ve âdet kuralları kitap, sünnet ve icmâdan sonra Hanefî müctehidlerini birinci derecede etkileyen bir vâkıa olarak değer taşımış, nasların lafız ve mâna yönüyle yorumlanmasında, hükümlerinin benzeri olaylara taşırılmasında, nasların bıraktığı boşlukların doldurulmasında ve özellikle istihsan metoduyla çözüme gidilmesinde örf ve âdet önemli bir etkiye sahip olmuştur. Hanefîler’in sükûtî icmâ anlayışı ile örf-i âm delilleri arasında bir ilişkinin kurulması mümkün olduğu gibi mezhep hukuk doktrininin oluşumunda önceleri Irak örfünün, meşâyih döneminde ise bilhassa Mâverâünnehir örfünün izlerini görmek mümkündür. Meselâ Hanefîler’ce sınırlı alanda da olsa telaffuz edilen örfe dayalı nas, örf ile âmmın tahsisi kavramları, evlilikte velâyet anlayışları, âkıleyi içtimaî-meslekî gruplaşma olarak görmeleri, zevi’l-erhâmı mirasçı kılmaları, azınlık haklarını tesbitte daha eşitlikçi davranmaları, onların içtimaî vâkıaya ve bölge örfüne verdikleri önemin sonucudur. Ebû Hanîfe’nin hadisler arasında neshe, yani hadislerin vürûd tarihleri arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine ayrı bir önem verip mümkün olduğu ölçüde Hz. Peygamber’in son dönemdeki hadislerini esas almaya çalışması da sosyal muhit ve vâkıa ile hukuk normu arasındaki yakın ilişkiyi her zaman göz önünde bulundurduğunun farklı bir anlatımı olarak dikkat çeker.

Hanefî usulünde istislâh veya mesâlih-i mürselenin ayrı bir delil olarak zikredilmeyişi, Hanefîler’in istihsan metodunun kısmen istislâhı da kapsadığı şeklinde açıklanabilir. Fakat istihsan ile istislâh arasındaki temel farklılık göz önüne alınırsa, bunu tamamlayıcı bir açıklama olarak benzerlerine ait bir hükmün bulunması halinde dahi belli sebeplerle kuralların dışına çıkan yani istihsana giden Hanefîler’in, hakkında bir nassın veya hükmü bilinen benzer bir olayın bulunmadığı durumlarda İslâm hukukunun genel prensiplerine ve ruhuna göre çözüm aranması demek olan istislâh metodunu öncelikle kabul edecekleri rahatlıkla belirtilebilir. Ancak Hanefî fıkhında hukukî tefekkürün mihverini kıyasın teşkil ettiği, illetlerin

küllî kaide haline getirilmesiyle ve farazî fıkha ağırlık verilmesiyle kıyasın çok geliştirilmiş olduğu hem bu sebeple hem de örf, hâcet, zaruret, sükûtî icmâ gibi çözüm yolları sebebiyle istislâh veya mesâlih-i mürsele adıyla yeni bir adlandırmaya ihtiyaç hissedilmediği anlaşılmaktadır (Dönmez, s. 193-194).

İslâm öncesi semavî dinlere ait olup Kur'an ve Sünnet'le nakledilen şer'î hükümlerin (şer'u men kablenâ) ayrı bir delil olmaktan çok Kitap ve Sünnet'in kapsamında düşünülmesi gerekir ve Hanefîler bu tür hükümlerin neshedildiği sabit olmayanlarla amel etmeyi gerekli görürler.

Daha çok Şâfiî fıkhında yaygın bir kullanımı bulunan istishâb delilinin birçok türü Hanefîler'ce de delil alınır (Serahsî, el-Uşûl, II, 223-226). Genelde Mâlikî ve Hanbelî fıkhında ağırlıklı olarak işlenen ve ayrı bir delil kabul edilen sedd-i zerâi' prensibi, Hanefîler'de bu isim altında olmasa bile istihsanın bir türü (maslahata dayalı istihsan) olarak kısmen uygulama alanı bulmuş, ancak Hanefî ve Şâfiî fıkhında hukukî işlemlerde objektifliğin, istikrar ve güven ortamının sağlanması ön planda tutulduğundan kısmen sübjektif karakter taşıyan bu prensibin uygulama alanı sınırlı kalmıştır.

IV. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

Asırlarca süren bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafyada oluşan ve yerleşen, zamanla kendi içinde çeşitli alt ekoller ve temayüller barındıran Hanefî mezhebinin genel karakteristiğini, mezhep fıkhında hâkim genel çizgi ve eğilimleri tesbit etmenin kolay olmayacağı ve bunu birkaç genel ifadeyle özetlemenin güçlüğü hatta imkânsızlığı ortadadır. Mezheplerin fıkıh doktrininin, özellikle de Hanefî fıkhının başlangıçta amelî veya farazî olarak gündeme gelen çeşitli münferit meselelere çözümler şeklinde doğduğu ve geliştiği, bu sebeple diğer fıkıh mezhepleri gibi Hanefî mezhep fıkhının da temelde meseleci (kazuistik) bir karaktere sahip olduğu öncelikle belirtilmelidir. Toplum-hukuk ilişkisinin çok tabii sonucu olan bu özellik aynı zamanda mezhep fıkhının, içinde bulunduğu şartları, içtimaî vâkıayı ve gelişmeleri yakından takip etmiş ve her olayı kurala feda etmeksizin kendi özel şartları içinde değerlendirmiş olması demektir. Öte yandan Hanefî mezhebinde başlangıçtan itibaren henüz meydana gelmemiş, fakat meydana gelmesi mümkün veya muhtemel farazî meselelerin de fıkhî

tartışmalara ve çözüm arayışlarına konu edilmesi, bazı mahzurlar da taşımakla birlikte gerek benzer olaylara getirilen çözümler arasında bütünlüğü sağlaması, mezhep içinde doktrinel düşünceyi geliştirmesi, gerekse ilk imamların re'y ve ictihadlarında gözettikleri amaç ve ilkeleri kavramaya katkısı açısından oldukça faydalı olmuştur.

Hanefî fıkhında usulün ve bilhassa nasların anlaşılmasıyla ilgili lafzî yorum kurallarının sonradan ve fürûdaki yerleşik görüş ve çözüm örneklerine göre oluştuğu düşünülürse, fukaha metoduyla kaleme alınan usul eserleri bir bakıma bu mezhebin fürûunun temellendirilmesi ve açıklaması sayılabilir. Hanefî fıkhının genel karakteristiğiyle ilgili olarak söylenenler de aynı şekilde, mezhep imamlarının diğer fıkıh mezheplerine göre farklılık arzeden ictihadları göz önünde bulundurularak yapılan bir değerlendirme ve genellemeden öte bir anlam taşımaz. Diğer bir anlatımla, her fıkhî mesele kendi şartları içinde değerlendirilip çözümlendiği ve mezhep fıkhı da münferit meselelere getirilen çözümlerden oluştuğu, bu çözüm örneklerini gruplandırarak her birini bir kurala bağlamanın bazı zorlukları bulunduğu için yapılacak tesbitler katı ve iddialı bir ilke olmaktan çok bazı veya birçok istisnası da bulunan bir genel temayül belirlemesi mahiyetindedir.

M. Zâhid Kevserî, Ebû Hanîfe'nin hadisle amel konusundaki prensiplerinden söz ettikten sonra onun fetvalarında kişilerin kural olarak borçsuz ve sorumsuz olması, yetişkin insanın hukukî işlemlerini mümkün olduğu ölçüde geçerli sayma, ihtilâflı konularda fakir ve zayıf tarafı gözetme gibi birtakım ilke ve amaçları göz önünde bulundurduğunu belirtir (en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe, s. 259). Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Yûsuf Mûsâ da benzeri bir ifadeyle Ebû Hanîfe'nin fıkhının ibadet ve muâmelâtta kolaylık, fakir ve zayıf tarafı gözetme, kişinin hukukî işlemlerini imkân dahilinde geçerli sayma, fertlerin hürriyetini ve kişiliğini gözetme, devlet otoritesinin devlet başkanınca temsili şeklinde beş esasa dayandığını belirtir (Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî, III, 89-90).

Ebû Hanîfe'nin birçok ictihadının bu ilkelerle irtibatlandırılması ve açıklanması mümkün olup bu ve benzeri ilkeler, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed dahil diğer Hanefî müctehidlerince de büyük ölçüde korunmuştur. Ancak daha başka ilkelerin ve usul kurallarının da gözetilmesi sebebiyle mezhepte bu sayılan esaslarla açıklanamayacak ictihadların

varlığı, daha doğrusu bu esasların katı bir geçerliliğe sahip bulunmadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Öte yandan İslâm hukuku bir yönüyle naklî delile yani nassa dayanmakla ve nasların anlaşılmasında lafız unsuru bütün fakihler arasında ortak bir bağ ve asgari bir mutabakat zemini oluşturmakla birlikte fakihlere veya fıkıh mezheplerine izâfe edilebilecek prensip ve amaçlar, onların hem bu lafızları anlamalarında hem de nasların herhangi bir düzenleme getirmediği alanları re'y ve ictihadla doldurma faaliyetlerinde etkili olan öncelikler ve farklılıklar anlamını taşır.

Hanefî fıkhı, dış görünüşte Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin re'y ve ictihadlarının hocatalebe ilişkisi, tedrîs ve tedvin geleneği içinde sonraki nesillere aktarılması şeklinde teşekkül etmiş olsa bile, hem bu ilmî gelenek hem de aktarılan ictihad örnekleri mezhebin ilk müctehidlerinin bakış açılarının ve önceliklerinin sonraki nesillerce bilinmesine imkân hazırlamış ve bu ileriki dönemlerde mezhep fakihlerince genel bir temayül olarak korunmuştur. Esasen fıkıh mezhebi denince bir müctehidin görüşleri etrafında kümelenen fakihler topluluğu değil re'y ve ictihadda belirli bir anlayış, usul ve çizgi üzerinde asgari mutabakat sağlayan fakihlerin oluşturduğu genel çerçeve anlaşılmaktadır. Bu sebeple ilk imamlara ait genel temayül ve tercihlerin Hanefî mezhep doktrininde ana hatlarıyla korunmuş ve bu ilkelerin ileri dönemlerde daha da netleştirilmiş olması tabiidir. Mezhebin uzun bir zaman diliminde oluşan doktrin ve uygulama örneklerinde giderek belirginleşen küllî kaideler ve bu kaidelerin tesbit ve kapsamını konu edinen kavâid ilmi, doktrinde genelde göz önünde bulundurulan ölçüleri ve öncelikleri vermeyi amaçladığından bir yönüyle mezhep fıkhının genel karakteristiğini de yansıtır.

Hanefî fıkhının Irak gibi ilim ve ticaret yönünden canlı, İslâm dünyasının kuzeye ve doğuya açılan penceresi olması itibariyle de sosyokültürel ve etnik yönden oldukça renkli bir bölgede doğması, Irak'ın yanı sıra aynı niteliklere fazlasıyla sahip olan İran, Horasan ve Türkistan'da yayılmış ve gelişmiş bulunması, mezhep fıkhının hâkim çizgilerinin oluşmasında son derece etkili olmuştur. Meselâ Ebû Hanîfe'nin hayatı boyunca ticaretle meşgul olması ve ticarî hayatı yakından tanımasının, ilk nesilden itibaren Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğunun kadılık görevini üstlenmesinin mezhep fıkhına derin etkileri inkâr edilemez. Çok belirgin ve kesin bir özellik olmamakla birlikte Hanefî fıkhında ibadetler ve muâmelât alanında

mümkün olduğu ölçüde kolaylığın tercih edildiği ve bunun biraz da dönem ve bölgenin şartlarından kaynaklandığı söylenebilir. Hanefî fıkhında muâmelât, özellikle de ticaret ve borçlar hukukunun halkın ticarî örf ve âdetleriyle ve ihtiyaçlarıyla da uyum içinde olarak bir hayli geliştiği, ticarî muamelelerde ve borç ilişkilerinde açıklık, dürüstlük ve belirliliğin bulunması şartıyla hür teşebbüsün ve serbest ticaret ortamının

korunmaya çalışıldığı görülür. Hanefî fakihlerinin akidler ve ticarî ilişkilerde sıkı ve biraz da şeklî unsurlar üzerinde ısrar etmeleri bu şartları gerçekleştirmeye yöneliktir. Meselâ selem akdine konu olan malın cins, tür, miktar, vasıf, süre ve teslim yerinin başlangıçta belirli ve bilinir olması üzerinde titizlikle durulur. Ebû Hanîfe, bu şartların tam gerçekleşmeyeceği malların selem akdine konu olmasını câiz saymaz, kumaşta da ayrıntıların belirlenmesini gerekli görür (M. Ebû Zehre, s. 365-367).

Hanefî fıkhında fertlerin temel hak ve hürriyetlerinin korunmasına ayrı bir önem verildiği, çatışma halinde kişilik haklarının ön planda tutulduğu, bu anlayışın özellikle Ebû Hanîfe’nin ictihadlarında çok daha baskın olduğu görülür. Mezhep literatüründe yer alan ve çoğu Ebû Hanîfe’ye ait olan, vakfın bağlayıcı değil câiz (gayr-i lâzım) akidlerden sayılması, mâliki mülkünde tasarruftan meneden tedbirlerin uygun görülmeyişi, sefihin ve borçlunun hacredilmeyeceği, yetişkin kızın velisinin izni olmadan evlenebilmesi ve nikâh akdini bizzat yapabilmesi, kadının belli dava türlerinde hâkimlik görevini üstlenebilmesi, zimmîyi öldüren müslümana kısas uygulanabileceği, zimmînin diyet miktarının müslümana eşit tutulması gibi ictihadlar bu anlayışın sonucudur. Şüpheli ve tereddütlü durumlarda hadlerin uygulanmaması da bu çerçevede düşünülebilir. Eşkıyalık suçuna devlet başkanının âyette (el-Mâide 5/33) zikredilen ceza türlerinden dilediğini verebilmesi yerine, suçun her türünün karşılığında verilebilecek cezaların doktrinde belirlenmesinin tercih edilmesi ve siyaseten / ta‘zîren katli belirli suç türlerine münhasır kılıp birtakım sıkı şartlara bağlamaları da Hanefî imam ve müctehidlerinin mevcut yöneticilere böyle bir takdir hakkı vermenin keyfî uygulamalara yol açabileceği endişesini taşımaları ile, diğer bir ifadeyle dönemlerinde bir hayli güçlenmiş ve teşkilâtlanmış olan siyasî iktidara karşı kişilerin temel hak ve hürriyetlerini güvence altına almak isteyişleriyle açıklanabilir.

Kişilerin tasarruflarının imkân dahilinde geçerli sayılması da kişi haklarına verilen değerin başka bir ifade şekli olup Hanefî fıkhında görülen temel eğilimler arasında yer alır. Sakat hukukî işlemlerin fesad-butlân şeklinde iki kademeli bir ayırıma tâbi tutularak fâsid işlemlerin iyileştirilmesine imkân tanınması, vasînin ve fuzûlînin tasarrufunun cevazı, vasiyet, nikâh gibi hukukî işlemlerin kuruluşu yönünde gösterilen müsamaha böyledir. Hanefîler'in insan haklarının, bu arada gayri müslimlerin temel hak ve hürriyetlerinin korunması konusunda âzami titizliği göstermiş olmalarının, bu mezhebin bilhassa halkı yeni müslüman olan bölgelerde yayılmasına ve uyum göstermesine etkili olduğu söylenebilir.

Özellikle Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin, hukukî işlemlerde tarafların kasıt ve niyetine veya bir işlemin yol açacağı sonuçlara birinci derecede önem verdikleri ve bu duruma birtakım hükümler terettüp ettirdikleri bilinmektedir. Buna karşılık Hanefî fakihleri (Şâfiîler de bu konuda çok defa Hanefîler'le birlikte hareket ederler) akidlerde ve hukukî işlemlerde objektif ölçülerle yetinmiş, iki fiil / hüküm arasında çok kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadıkça her olayı kendi şartları içinde ele almaya, böylece ticarî hayatta ve borç ilişkilerinde açıklık, güven ve istikrarı korumaya çalışmışlardır. Bu tutumda, ilk dönemlerde Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğunun kadılık yapmış olmasının da payı olmalıdır. Bu sebeple Hanefî fıkhında diyânî hüküm-kazâî hüküm ayırımının bir hayli uygulama alanı bulduğu, bu yaklaşımın özellikle muâmelât hukuku alanında belirgin şekilde sürdürüldüğü ve bir işin hukukî geçerliliğinin dinî geçerlilikten ve değer hükmünden ayrı olarak ele alınmaya çalışıldığı görülür. Hatta ibadetlerde yolcular için mevcut ruhsattan mâsiyet işlemek için yola çıkan kimsenin de faydalandırılması, çalıntı elbise ile veya gasbedilen arazide kılınan namazın sahih kabul edilmesi, aynı anlayışın ibadetler alanında bile etkili olduğunu gösterir. Bundan dolayı Hanefîler, usuldeki tabiriyle, naslarda vârid nehyin dinî yasaklık dışında hukukî hükümsüzlüğe de yol açıp açmayacağı tartışmasını açmışlar, gayri müslimlerle ve düşmanla ticarî ilişkiler, içki, faiz, zina gibi dinî haramları doğrudan içermeyen, fakat bunlarla dolaylı olarak ilgili olan akidler; talâk, yemin, ıtk gibi tek taraflı irade beyanları konusunda objektif ve şeklî ölçülerle yetinmişler ve bu tutumları bilhassa Mâlikî ve Hanbelîler tarafından bir hayli eleştiri konusu yapılmıştır.

Başlangıçtan itibaren Hanefî fakihlerinin, çağdaşları arasında re'yi en çok kullanan kimseler olarak tanındığı, Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde akla büyük önem verdiği bilinmektedir. İlk nesilden itibaren Hanefî fakihleri farazî fıkhî meselelerin çözümleri üzerinde tartışarak hem fıkhî çözüm üretmede inisiyatifi ellerinde bulundurmuşlar, hem de boşlukları bu usulle doldurarak doktrinin bütünlüğünü ve mantıkî örgüsünü tamamlamaya çalışmışlardır. Bu metot, aynı zamanda akla ve kıyasa büyük önem veren Hanefî fakihleri için hukukçu formasyonu kazanmayı sağlayan iyi bir fikir jimnastiği görevi de görmüştür. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek'atların sayısı ve namazın ifa şekli gibi teabbüdî yani sem'î-şer'î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin aklî olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer'î tebliğ olmadan da bilebileceği, ancak bu bilginin o fiilin emredilmiş veya yasaklanmış sayılmasını, dolayısıyla teklifi gerektirmeyeceği görüşüne sahip olmuşlar, böylece hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdî-Hanefî âlimleri aklı da devrede tutan orta bir yol tutmuşlardır. Bu yaklaşım, Hanefî fıkhında ictihad kapısının daha geniş tutulduğu şeklinde de algılanabilir. Mezhep fıkhında hâkim olan bu aklîleşme süreci ve Eş'arî-Şâfiî dayanışması karşısında gösterilen mukavemet, Ebû Hanîfe'ye yapılan mürcielik, Kur'an'ın mahlûk olduğuna kāil olmuş gibi isnatlar da dahil, başlangıçtan itibaren Hanefîler'e birtakım eleştirilerin yöneltilmesine uygun bir ortam hazırlamıştır (Madelung, Isl., LIX, 36-39).

Hanefî fakihlerinin nakilakıl dengesini kurmada gösterdikleri bu tutum önce Mu'tezile, V. (XI.) yüzyıldan itibaren de Mâtürîdî ilâhiyatının itikadî bir mezhep olarak Hanefîler arasında benimsenmesini ve hızla yayılmasını kolaylaştırmıştır. İmam Mâtürîdî'nin Hanefî olmasının yanı sıra Şâfiî-Eş'arî dayanışması karşısında Türk sultanlarının ve Hanefî fakihlerinin kısmen Mu'tezilî, genelde de Mâtürîdî doktrini desteklemiş ve benimsemiş olması sonunda Hanefîliğin neredeyse Mâtürîdiyye ile özdeşleştirildiği görülür. İleriki dönemlerde Hanefîlik ile Mâtürîdîlik arasında görülen ayrılmazlığın belki de en başta gelen sebebi, Türkler'in Ortadoğu'da etkin olup Anadolu'ya yerleşmesini müteakip doğu menşeli Hanefî fakihlerinin bu bölgelere özel olarak davet edilmesi, onların gerek adliye gerekse eğitim öğretim teşkilâtında ve saray çevresinde söz sahibi olup Mâverâünnehir Hanefî fıkıh geleneğinin mezhep doktrininde açık bir hâkimiyet kurmasıdır.

Hanefî fıkhında örfün ve içtimaî vâkıanın ayrı bir değer ve öneme sahip olduğu görülür. İlk nesil Hanefî müctehidlerinin nesih, örf ve istihsan anlayışları, toplumdaki ve çevre şartlarındaki değişimi yakından

takip ederek getirilen fıkhî çözümlerin amelî değerini de göz önünde bulundurmaları, fıkıh usulünün ve küllî kaidelerin tedvin edildiği ve doktrinin klasik çizgisinin belirginleştiği sonraki dönemde de kısmen devam etmiş, sınırlı sayıda da olsa sosyal şartların değişmesine paralel olarak yeni çözümler üretilebilmiştir. Meselâ ilk devir Hanefî müctehidleri, dönemlerinde kabile ve aile birliğinin zayıflamış olmasını ve sosyal grupların yeni oluşumunu göz önüne alarak asabe bağına dayalı âkıle geleneğine meslekî gruplar arası malî dayanışma şeklinde yeni bir yorum ve uygulama imkânı getirmişlerdir. Böylece toplumdaki aynı sanat ve meslek erbabının, işçilerin kendi aralarında âkılenin fonksiyonunu icra edecek yeni bir sosyal güvence teşkilâtı oluşturmasına imkân hazırlanmıştır. İlk Hanefî fakihleri menfaati aslen mütekavvim mal saymaz ve tazminini gerekli görmezken sonraki dönemde bu kural bazı hak ihlâllerine ve suistimallere yol açması sebebiyle kısmen değişikliğe uğratılmış, yine ilk dönemlerde akidlerde sadelik ve teklik ilkesine uyularak akdî şartlara fazla müsamaha edilmezken sonradan örfen bilinen ve taraflar arasında çekişmeye yol açmayacak nitelikte olan akdî şartlar câiz görülmüştür. Hadiste buğday sahibinin değirmenciyle, elde edilecek undan bir kısmı karşılığında buğdayını öğütmesi şeklinde bir akid yapması yasaklanmışken (Beyhakī, V, 339; Zeylaî, IV, 140) Belhli Hanefî fakihleri, örfen bilinmekte ve çekişmesiz uygulanmakta oluşunu delil getirerek yükün taşınan malın bir kısmı karşılığında taşınmasını, dokumacının dokuyacağı kumaşın bir kısmı karşılığında çalıştırılmasını ve çobanın çobanlığı süresince doğacak yavruların belli bir oranı karşılığında sürüye çoban tutulmasını câiz görmüşlerdir. Ebû Yûsuf, alışveriş faiziyle ilgili hadiste (Buhârî, “Büyûʿ”, 74-77; Müslim, “Müsâḳāt”, 84) ribevî malların keylî veya veznî olarak zikredilmesinin örfe dayanan bir belirleme olduğunu söylemiş, Ebû Hanîfe şahitlerin tezkiyesini gerekli görmezken İmâmeyn toplum şartlarındaki değişme sebebiyle bunu gerekli görmüş, hatta aynı fakihin önceki görüşünü sonradan değiştirdiği olmuştur. Bu ve benzeri ictihad farklılıkları literatürde örfün âm lafzı tahsis edip edemeyeceği, örfe dayalı nas ve örfün delil oluş şartları gibi tartışmaları ve açıklamaları da beraberinde getirmiş, bu yaklaşım tarzı, özellikle muâmelât hukukunda mezhepte yerleşik bir

ictihadın değişen şartlar ışığında yeniden gözden geçirilmesine imkân hazırlamıştır.

Klasik ve çağdaş literatürde, “şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıtasıyla yasaklanmış bir sonuca ulaşma çabası” olarak özetlenebilecek olan hiyel ve mehâric usulünü ilk Hanefî müctehidlerinin icat ettiği ve mezhepte bu metoda sıkça başvurulduğu yönünde yaygın bir iddia ve kanaat mevcuttur. Bu kanaatin oluşmasına biraz da menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe’nin ince anlayışına ve zekâ kıvraklığına örnek olarak zikredilen bazı görüşlerin ve hukukî çözümlerin kanuna karşı hile gibi değerlendirilmiş olması, mevsuk bir isnat olmamakla birlikte Hanefî imamlara hiyelle ilgili eserler veya birçok çözüm örnekleri nisbet edilmesi, müellifi bilinen ilk hiyel kitabının Hanefî fakihi Hassâf’a ait oluşu, mezhep içinde orta ve ileri dönemlerde hiyeli câiz görüp bolca kullanmasıyla ün salmış fakihlerin bulunması gibi durumlar yol açmıştır. Ebû Hanîfe’nin, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in şeklen hukuka uygun da olsa dolaylı yoldan harama ulaşmak veya bir farzı ıskat etmek için hileye başvurulmasını açıkça tenkit ettikleri, mezhep doktrininde bu görüşün hâkim bulunduğu, Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen hilelerin çoğunun yemin ve talâk konusunda olduğu düşünülürse Hanefî fıkhında kişileri meşrû yolla meşrû neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukukî çözümlerin câiz görüldüğü, kanuna karşı hile teşkil eden, harama, bir hakkın iptaline veya bir vâcibin ıskatına yol açan hilelerin câiz görülmediği anlaşılır. Bununla birlikte Hanefî fıkıh literatüründe yer yer bu son grupta mütalaa edilebilecek bazı hile örneklerine rastlanılması, mezhep müctehidlerince kural olarak kabul edilen ve sınırlı olarak kullanılan hiyel prensibinin sonraki dönemde bazı Hanefî fakihleri tarafından tahrîc usulüyle fıkhın diğer alanlarına yayılması ve ölçüsüzce kullanılması sonucudur. Hanefî mezhebine bu konuda ağır eleştirilerin yöneltilmesine de bu son tür hile örnekleri sebep olmuştur (bk. HİYEL). Öte yandan, istihsan metodunun kullanımı konusunda özel bir maharet kazanan Hanefî fakihlerinin hiyel prensibini de kural olarak kabul edip uygulamaları, bu iki usul ile mezhepte yerleşik kuralları, örnek ictihadları ve lafzî-mantıkî ilkeleri iptal etmeden onların katılığını aşma ve hakkaniyet ilkesinin gerektirdiği bir çözüme gitme olarak da anlaşılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Büyûʿ”, 74-77; Müslim, “Müsâḳāt”, 84, “Büyûʿ”, 11; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 46; Ebû Yûsuf, er-Red ʿale’s-Siyeri’l-Evzâʿî, Kahire 1357, s. 38, 49; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli’l-Medîne (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1968, II, 672-673; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 371-373; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, tür.yer.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 286-293; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1934/1974, s. 2, 10-12, 93, 107, 152; Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Neşvârü’l-muḥâḍara ve aḫbârü’l-müẕâkere, Beyrut 1971-73, I-VII, tür.yer.; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, V, 339; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 158; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, III, 8, 234-235, 261, 268-269; Serahsî, el-Uṣûl, I, 292-294, 302-303, 313-314, 318-319; II, 105-113, 118-119, 143-144, 223-226, 302-303, 317; a.mlf., Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 132; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 61-70; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1981, I, 61, 63, 66, 79-80, 393-394; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, III, 2-13, 217, 261-262; Zeylaî, Naṣbü’r-râye [baskı yeri yok], 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), IV, 140; Zehebî, Menâḳıbü’l-İmâm Ebî Ḥanîfe ve ṣâḥibeyh Ebî Yûsuf ve Muḥammed b. Ḥasan, Kahire, ts., s. 55-56; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 143, 300, 308, 352; XIV, 225; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I-V, tür.yer.; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, Kahire 1911, s. 12-13; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1046-1055; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XII, 36-58, 156, 181, 253; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1981, II, 491-518; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 331-344; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 473-650; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnṣâf, Beyrut 1983; a.mlf., Hüccetullāhi’l-bâliğa (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, I, 534, 557; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 11-12, 161; a.mlf., Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 77; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 6-7, 14, 55, 222, 241; Seyyid Nesib, Fıkh-ı Hanefiyyenin Esâsâtı, İstanbul 1337-39; Ahmed Teymur Paşa, Naẓra târîḫiyye fî ḥudûẟi’l-meẕâhibi’l-erbaʿa, Kahire 1351, s. 8-18; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Beyrut 1935, II, 162-206; a.mlf., Ẓuhrü’l-İslâm, Kahire 1966, II, 53-56; Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, Kahire 1947, s. 337; M. Zâhid

el-Kevserî, en-Nüketü’ṭ-ṭarîfe, Kahire 1365/1945, s. 259-266; a.mlf., Ḥüsnü’t-teḳādî fî sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Kahire 1948, s. 10-13; a.mlf., Fıḳhu ehli’l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970; Muhammad Hamidullah, “Codification of Muslim Law by Abuḥanifa”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 369-378; J. Schacht, “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, Law in the Middle East (ed. M. Khadduri - H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 56-84; a.mlf., An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 65; N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh 1964, s. 36-52, 75-148; Ali Hasan Abdülkādir, Naẓra ʿâmme fî târîḫi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1965, s. 150-168, 191-252, 292-300; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 83, 108, 115, 173-174; M. Yûsuf Mûsâ, Târîḫu’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1966, III, 57-172;

W. Madelung, “The Spread of Māturīdism and the Turks”, Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islāmicos, Leiden 1971, s. 109-168; a.mlf., “The Early Murjiʻa in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism”, Isl., LIX (1982), s. 32-39; H. J. Liebesny, The Law of the Near and Middle East, Albany 1975, s. 19-24, 116; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvārâ’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 14-15, 91; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1976, s. 189, 326-327, 365-367, 438-440; M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyiḫu Belḫ mine’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1977-79, I-II, tür.yer.; Subhî Mahmesânî, el-Evḍâʿu’t-teşrîʿiyye, Beyrut 1981, s. 117-121; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 1-6, 10-24; a.mlf., “Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad”, BSOAS, XXIV (1961), s. 1-56; İbrahim Kâfi Dönmez, İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, tür.yer.; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 16-127; İsâm M. Şebârû, el-Ḳaḍâʾ ve’l-ḳuḍât fi’l-İslâm, Beyrut 1983, s. 33-39, 117-129; a.mlf., Ḳāḍi’l-ḳuḍât fi’l-İslâm, Beyrut 1988, s. 17-54, 93, 99, 102, 104, 151-161; J. H. Escovitz, The Office of Qâdi al-Qudât in Cairo under the Bahri Mamlûks, Berlin 1984, s. 53-61, 105-113, 235-239; D. B. Macdonald, The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constirutional Theory, London 1985, s. 115-116; Muhammed Şiblî Nuʻmânî, Imam Abu Hanifah Life and Work (trc. M. Hadi Hussain), New

Delhi 1988; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 163-198, 208-209, 212-214, 216-219, 244-259; Zekiyüddîn Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, tür.yer.; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, tür.yer.; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn: Ricâlü fıḳhi’l-Ḥanefiyye, Tahran 1991, V, tür.yer.; Y. Vehbi Yavuz, Hanefi Mezhebinde İctihat Felsefesi, İstanbul 1993; Esad Kılıçer, İslâm Fıkhında Rey Taraftarları, Ankara 1994, s. 47-115; İsmail Hakkı Ünal, İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi’nin Hadis Metodu, Ankara 1994; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1995, s. 110-115; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 168-185; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 245-321; Saffet Köse, İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile, İstanbul 1996, s. 229-242; Mehmed Şerefeddin, “Selçûkîler Zamanında Mezâhib”, TM, I (1925), s. 101-118; A. L. Tibawi, “Origin and Character of al-Madrasah”, BSOAS, XXV (1962), s. 225-238; C. Chehata “L’Equité en tant que source du droit hanafite”, St.I, XXV (1966), s. 123-138; Y. Meron, “The Development of Legal Thought in Hanafi Texts”, a.e., XXX (1969), s. 73-118; Hameedullah Khan, “The Hanafi School of Islamic Jurisprudence-A Torch Bearer in the Development of Legal Thought in Islam”, The Bulletin of Christian Institues of Islamic Studies, VIII/2 (1985), s. 1-15; H. Yunus Apaydın “Sahabi Sözünün Hukukî Değeri”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Kayseri 1990, s. 323-353; a.mlf., “Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Ma’nevi Inkıta Anlayışı”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Kayseri 1992, s. 159-193; a.mlf., “Haber-i Vâhid”, DİA, XIV, 355-363; K. Lewinstein, “Notes on Eastern Hanefite Heresiography”, JAOS, CXIV/4 (1994), s. 583-598; W. Heffening - [J. Schacht], “Ḥanafiyya’”, EI² (İng.), III, 162-164.

Ali Bardakoğlu

V. LİTERATÜR

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe, muhitinde karşılaşılan meseleler ve bizzat kendisine yöneltilen sorularla ilgili olarak hayatı boyunca birçok ictihadda bulunmakla birlikte bunları yazmadığı gibi ictihad metodunu açıkladığı herhangi bir kitap da kaleme almamıştır. Ona nisbet edilen eserler genellikle akaidle ilgili olup doğrudan fıkhî konulara hasredilmemiştir. Ebû Hanîfe, fıkhî meseleleri ictihad ehli talebelerinden oluşan ders halkasında onlarla birlikte ele alıp tartıştıktan sonra ortaya çıkan çözümleri yazdırıyordu. Bu şekilde bir taraftan Hanefî mezhebinin çeşitli konularla ilgili görüşleri toplanırken bir taraftan da ortaya çıkan ictihadların belli kitap ve bab başlıkları altında bir araya getirilerek tasnif ve tedvini sağlanıyor, bu ise daha sonra kaleme alınacak sistematik fıkıh kitapları için bir temel oluşturuyordu. Ebû Hanîfe'den sonra bu ders halkalarını devam ettiren Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer b. Hüzeyl gibi önde gelen talebelerin, hocalarının görüşleriyle birlikte kendi görüşlerini de imlâ ve telif yoluyla talebelerine aktardıkları bilinmektedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin derlediği, kendisinden tevâtür ve şöhret yoluyla nakledildikleri için "zâhirü'r-rivâye" (el-usûl) olarak anılan el-Aṣl (el-Mebsûṭ), ez-Ziyâdât, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, es-Siyerü'l-kebîr ve es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr adlı eserler Hanefî fıkhının ilk ve en güvenilir kaynaklarını oluşturur. Bazıları defalarca basılan bu eserlerden özellikle ez-Ziyâdât, el-Câmiʿu'l-kebîr ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr üzerine tanınmış Hanefî âlimleri tarafından yapılan birçok şerh, ihtisar ve nazım çalışmasının önemli bir kısmı yazma halinde bugüne ulaşmıştır (Sezgin, I, 422-431). Şeybânî'nin, âhâd yolla rivayet edildikleri için "nevâdirü'r-rivâye" diye anılan el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (I-IV, Haydarâbâd 1385-1390) ve el-Âs̱âr ile (Leknev 1883, 1312/1894; Lahor 1309, 1328) diğer bazı eserleri yanında Ebû Yûsuf'un başta Kitâbü'l-Ḫarâc olmak üzere bugüne ulaşan birkaç kitabı da (bk. DİA, X, 264) Hanefî literatürünün oluşmasında önemli katkısı bulunan ilk eserlerdir.

İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ve talebelerine ait görüşleri topladığı ilk kaynaklardan sonra Hanefîliğin geniş bir coğrafyaya yayılması ve Abbâsîler zamanında büyük nüfuz kazanması ile birlikte ilk birkaç nesil Hanefî müctehidlerinin (mütekaddimîn) görüşlerini derleyen eserlerin yanı sıra çeşitli bölgelerdeki doktrinel ve tatbikî hukuku yansıtan eserlerin de hızla

çoğaldığı ve ayrıca Hanefî fıkhının özlü şekilde ve genel olarak delillere yer verilmeden derlendiği temel metinlerin kaleme alınmaya başladığı görülür. Bazılarında yalnız Ebû Hanîfe'nin, bazılarında talebelerinin de görüşlerinin kaydedildiği bu muhtasar metinler zaman içinde birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Bu eserler gibi fıkhın bütün konularını ihtiva etmeleri yanında daha sonraki âlimlerin görüşlerine ve kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelere getirdikleri çözümlere de yer veren fetâvâ, nevâzil ve vâkıât kitapları ile belli bazı konulara hasredilen eserler, fıkıh usulü ve Hanefî ulemâsının hal tercümelerini konu edinen çalışmalar binlerce cildi bulan zengin bir literatür oluşturmuştur.

1. Temel Metinler ve Şerhleri. Hanefî mezhebinde el kitabı mahiyetinde ilk eser Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) el-Muḫtaṣar'ıdır (Kahire 1370). Ebû Hanîfe ve iki talebesi Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin görüşlerinin özet halinde yer aldığı eserde, aynı zamanda bir müctehid olan müellifin kendi görüş ve tercihlerini de belirtmesi önem taşır. Bugüne ulaşan beş şerhinden (Sezgin, I, 441) Cessâs ile Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî'ninkiler özellikle anılmalıdır. Horasan Sâmânî Emîri Nûh b. Nasr'a vezirlik yapan Hâkim eş-Şehîd, Şeybânî'nin adı geçen altı kitabındaki görüşleri derleyerek el-Kâfî adlı eseri meydana getirdi (yazma nüshaları için bk. a.g.e., I, 443). Şemsüleimme es-Serahsî bu eseri el-Mebsûṭ adıyla şerhetti (I-XXX, Kahire 1324-1331). el-Mebsûṭ Hanefî fıkhının temellendirildiği, bu mezhebe ait görüşlerin delillerinin açıklandığı ve sistemli bir tahlilin yapıldığı ilk ve en hacimli eserdir.

Kudûrî (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin en meşhur el kitaplarından biri olan el-Muḫtaṣar'ı telif etti. Birçok defa basılan, çeşitli Doğu ve Batı dillerinde tam ve kısmî tercümeleri bulunan eser üzerinde otuz civarında şerh vb. çalışma yapılmıştır. En yaygın şerhleri Ebû Bekir el-Haddâd'ın

el-Cevheretü'n-neyyire (İstanbul 1301, 1306, 1314, 1323; Kahire 1322; Delhi 1327; Lahor 1328) ve es-Sirâcü'l-vehhâc'ı ile (a.g.e., I, 454) Abdülganî el-Meydânî'nin el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb'ıdır (İstanbul 1275; Kahire 1330, 1331, 1346, 1354; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1381/1961). Kudûrî'nin delillere yer vermediği ve ihtilâflı konularda Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerini kaydettiği eseri Hanefîler arasında, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin er-Risâle'sine Mâlikî

çevrelerinde atfedilen bereket ve saygınlığa sahip olup yine Mâlikî mezhebinden Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ı gibi “el-Kitâb” diye de anılmaktadır.

Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ adlı eseri (nşr. M. Zekî Abdülber, I-III, Dımaşk 1377/1958; Beyrut 1405/1984; Katar 1408/1987; nşr. M. el-Muntasır el-Kettânî - Vehbe ez-Zuhaylî, I-IV, Dımaşk 1384/1964), Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ına dayanmakla birlikte o zamana kadar kaleme alınan eserlerden farklı bir sistematiğe sahiptir. Kudûrî'nin eserini ikmal, izah ve delillerle temellendirme maksadıyla kaleme alınan Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ tertip usulü ve terminolojinin geliştirilmesi bakımından ileri bir merhaleyi temsil eder. Semerkandî'nin talebesi olan Kâsânî, bu eseri tertip ve metot bakımından örnek alarak Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿi telif etti (I-VII, Kahire 1327-1328; nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf, I-X, Kahire 1972). Bilgilere ulaşma ve onları anlamayı kolaylaştırmak için ayrıntıları mümkün olduğu ölçüde genel kurallara bağlamayı amaç edinen müellif bunu büyük ölçüde başarmıştır. Hanefî tabakat kitaplarında bu eser Tuḥfetü'l-fuḳahâʾnın şerhi olarak gösteriliyorsa da aslında klasik şerhlerle benzerliği bulunmayan Kâsânî'nin eseri orijinal bir çalışma olup gerek muhteva gerekse metot bakımından Semerkandî'nin eserini aşmıştır.

Kâsânî'nin çağdaşı Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye adlı kitabı, müteahhirîn devri Hanefî ulemâsı arasında en çok rağbet gören eserlerin başında gelir. Eser, aynı müellifin Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i ile Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ına dayanarak telif ettiği Bidâyetü'l-mübtedî'nin şerhidir. Mergīnânî'nin ilmî kudreti, konuları bir bütün halinde işleyişi ve üslûbunun güzelliği sebebiyle çok tutulan el-Hidâye birçok defa basılmış (Kalküta 1234; Bombay 1279; Kahire 1282; Leknev 1876; Kazan 1888; Kanpûr 1289-1290; Delhi 1306), İngilizce'ye (trc. Ch. Hamilton, London 1791, 1870) ve bazı Doğu dillerine de tercüme edilmiştir. Bu eser üzerine altmış civarında şerh ve hâşiye yazılmış olup basılan önemli şerhleri şunlardır: Celâleddin el-Kurlânî, el-Kifâye (I-IV, Kalküta 1831-1834; Bombay 1279; Leknev 1876-1881, 1887; Kazan 1304; I-IX, Kahire 1319, Fetḥu'l-ḳadîr ve el-ʿİnâye ile birlikte); Ekmeleddin el-Bâbertî, el-ʿİnâye (Kalküta 1831, 1837, 1840; I-VIII, Bulak 1315-1318, Sâdî Çelebi'nin buna hâşiyesi ve Fetḥu'l-ḳadîr'le birlikte; I-IX, Kahire 1319, aynı eserler ve el-Kifâye ile birlikte; I-X, Kahire 1970, Fetḥu'l-ḳadîr ve Sâdî Çelebi'nin

hâşiyesiyle birlikte); Bedreddin el-Aynî, el-Binâye (I-IV, Leknev 1293; I-X, Beyrut 1400-1401/1980-1981); İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (I-IV, Leknev 1292; I-VIII, Bulak 1315-1318; I-IX, Kahire 1319; I-X, Kahire 1970).

Müteahhirîn devri Hanefî âlimleri arasında şöhret bulan iki metinden biri olan Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin (ö. 683/1284) el-Muḫtâr'ı, Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak yazılmış bir muhtasardır ve yine müellifi tarafından el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr adıyla şerhedilmiştir (I-III, Kahire 1355; I-V, Kahire 1370). Bu şerhte, özellikle sık sık karşılaşılan meselelerin ilâvesi yanında Hanefî imamları arasındaki görüş ayrılıklarına ve fıkhî ta'lîllere yer verilmiş, ihtilâflı konularda fetvaya esas olan görüşe yer yer işaret edilmiştir. İkinci metin, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) Mecmaʿu'l-baḥreyn adlı eseri olup Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye'si esas alınarak telif edilmiştir. Eser üzerine, bizzat müellifi ve aralarında İbn Melek ve Bedreddin el-Aynî'nin de bulunduğu bazı Hanefî âlimleri şerh yazmışlardır (metni ve şerhlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 477; Suppl., I, 658).

Bu iki kitaptan sonra kaleme alınan iki muhtasar metin de çok meşhur olmuştur. Bunlar, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i ile Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye'sidir. Kenzü'd-deḳāʾiḳ, Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye kitaplarından özellikle el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġîr ve ez-Ziyâdât ile Tahâvî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manẓûme'si, Mergīnânî'nin el-Hidâye'si ve diğer bazı "nevâzil" ve fetva kitaplarından faydalanılarak yine Nesefî tarafından kaleme alınan el-Vâfî adlı eserin muhtasarı olup birçok defa basılmıştır (meselâ bk. nşr. W. Cureton, London 1843; Lahor 1870; Delhi 1287, 1306; Bombay 1877, 1882; Kahire 1309, 1311). Farsça'ya ve Peştu diline tercüme edilen Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in otuz civarındaki şerhi arasında (Brockelmann, GAL, II, 251-252; Suppl., II, 265-267) en önemlileri şunlardır: Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ (Leknev 1302; Kahire 1303; I-VI, Bulak 1313-1315); Bedreddin el-Aynî, Remzü'l-ḥaḳāʾiḳ (I-II, Bulak 1285; Kahire 1299; Bombay 1302; Delhi 1870; Leknev 1877); Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî, Müstaḫlaṣü'l-ḥaḳāʾiḳ (Delhi 1870, 1882, 1884; Leknev 1870, 1877; Kanpûr 1882; Bombay 1882); Molla Miskîn, Şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ (Bulak 1287; Kahire 1294, 1303, 1312, 1328); Zeynüddin İbn

Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ (I-VIII, Kahire 1311). Tâcüşşerîa’nın Viḳāyetü’r-rivâye’si Mergīnânî’ye ait el-Hidâye’den ihtisarla telif edilmiştir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 468; Suppl., I, 646). Müellifin torunu Sadrüşşerîa es-Sânî’nin Şerḥu’l-Viḳāye’si (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kahire 1318) ve Ahîzâde Yûsuf Efendi’nin Ẕaḫîretü’l-ʿuḳbâ adıyla buna yazdığı hâşiye (Leknev 1873, 1882, 1304; Kanpûr 1878; Lahor 1879; Kalküta 1245) önemlidir. Sadrüşşerîa’nın Viḳāye’yi ihtisar ettiği en-Nuḳāye adlı eseriyle (Kazan 1260; Kalküta 1274, 1858; Leknev 1873, 1881, 1884, 1888, 1889; Delhi 1885, 1891, 1900; Lahor 1314, 1323, 1326, 1329; Kahire 1318) Muhammed b. Hüsâmeddin el-Kuhistânî’nin Câmiʿu’r-rumûz adıyla buna yazdığı şerhin de (Kalküta 1858; İstanbul 1289, 1291; Kazan 1890, 1902; Leknev 1874, 1291, 1298) burada zikredilmesi gerekir (el-Viḳāye ve en-Nuḳāye üzerine yapılan diğer şerh ve hâşiye çalışmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 468-469; Suppl., I, 646-648).

Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ı, Nesefî’nin Kenzü’d-deḳāʾiḳ’i ve Tâcüşşerîa’nın el-Viḳāye’si, Hanefî ulemâsı arasında “mütûn-i selâse”, Kenzü’d-deḳāʾiḳ ve el-Viḳāye ile birlikte Mevsılî’nin el-Muḫtâr ve İbnü’s-Sââtî’nin Mecmaʿu’l-baḥreyn’i de “mütûn-i erbaa” olarak anılır.

VIII. (XIV.) yüzyılda yazılan bir diğer muhtasar metin de Şemseddin Konevî’ye ait Dürerü’l-biḥâr’dır. Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî’nin Mecmaʿu’l-baḥreyn’ine Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve Mâlik’in görüşlerinin ilâvesiyle telif edilen eser üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 746).

IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıllarda kaleme alınan iki metin, Osmanlı Devleti’nin bir nevi yarı resmî hukuk külliyatı olarak rağbet görmüş, asırlarca kadı, müftü ve müderrislerin müracaat kitapları olmuştur. Bunlar Molla Hüsrev’in Dürerü’l-ḥükkâm’ı ile İbrâhim el-Halebî’nin Mülteḳa’l-ebḥur’udur. Dürerü’l-ḥükkâm, aynı müellife ait Ġurerü’l-aḥkâm’ın şerhi olup Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak telif edilmiştir. Birçok defa basılan Dürerü’l-ḥükkâm üzerine yirmiye yakın şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bunlar arasında Mehmed Vanî Efendi, Şürünbülâlî, Nûh b. Mustafa, Abdülhalîm b. Pîr Kadem ve Ebû Saîd el-Hâdimî’ye ait olanları önemlidir (bk. DÜRERÜ’l-HÜKKÂM). İbrâhim el-Halebî’nin Mülteḳa’l-

ebḥur’u (İstanbul 1252, 1258, 1264, 1288; Bulak 1263; Bombay 1278), Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ı ile el-Muḫtâr, Kenzü’d-deḳāʾiḳ ve el-Viḳāye gibi metinlere dayanır. Şerhleri arasında, Şeyhîzâde’nin “Dâmâd” diye meşhur olan Mecmaʿu’l-enhur’u ile (İstanbul 1241, 1257, 1264, 1276, 1287, 1304, 1310, 1317, 1329; Kahire 1298) Haskefî’nin ed-Dürrü’l-münteḳā’sı (İstanbul 1302, 1317, 1327, 1328) ve Mevkūfâtî’nin Türkçe şerhi (İstanbul 1269, 1276; Bulak 1254) sayılabilir. d’Ohsson’un, Tableau général de l’Empire ottoman adlı eserinde (I-III, Paris 1787-1820; I-VII, Paris 1788-1824) Osmanlı hukuk sistemiyle ilgili açıklamalar Mülteḳā’ya dayanmakta olup kitabın V ve VI. ciltlerinde Mülteḳā’nın şerhiyle birlikte bir özeti verilmiştir. H. Sauvaire de Mülteḳā ile Mecmaʿu’l-enhur’un bir özetini Fransızca’ya tercüme etmiştir (Marseilles 1876, 1882).

Hanefî fıkhı alanında yazılan bir metin olarak Şemseddin et-Timurtaşî’nin (ö. 1004/1596) Tenvîrü’l-ebṣâr’ı ile (Brockelmann, GAL Suppl., II, 427-428) Haskefî’nin buna yazdığı ed-Dürrü’l-muḫtâr adlı şerhini (Hind 1223; Kalküta 1243, 1268; Leknev 1280, 1293; İstanbul 1260, 1277; Bombay 1300-1302; Lahor 1305), Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî’nin Ḥâşiye ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr’ını (I-IV, Bulak 1254; I-III, 1269, 1283; Kalküta 1264; Kahire 1268; I-IV, 1304) ve özellikle İbn Âbidîn’in (ö. 1252/1836) Reddü’l-muḥtâr ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr’ını (I-V, Bulak 1272; I-VIII, Kahire 1386/1966) anmak gerekir. Bu son eser, başlangıçtan müellifin zamanına kadar kaleme alınmış hemen bütün temel Hanefî kaynaklarına dayanması, hükümlerin dayandığı delillerin gösterilmesi, mezhepteki zayıf, sahih ve mutemet görüşlere işaret edilmesi, daha önce açıklığa kavuşturulmamış bazı karmaşık meselelerin çözümlenmeye çalışılması ve önceki eserlerde görülen yanlışların düzeltilmesi bakımından önem taşır. Ömer Nasuhi Bilmen’in Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu (I-VI, İstanbul 1949-1952; I-VIII, İstanbul 1985), diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermekle birlikte Hanefî mezhebinde geleneksel tarzda kaleme alınan en son eser sayılır.

2. Nevâzil, Vâkıât ve Fetâvâ Kitapları. Bu gruba giren eserler, Ebû Hanîfe ve talebelerinin ardından ictihad asrının sonlarına kadar gelen müteahhirîn müctehidlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva etmektedir. Bu âlimler, kendi zamanlarında

ortaya çıkan meselelere mezhep usulü çerçevesinde çözüm ararken doğru buldukları delil ve sebepleri gerekçe göstererek bazan mezhep imamlarına muhalefette bulunmuşlar, kendi görüş ve tercihlerini de belirtmişlerdir. Bu türdeki ilk eser, bilindiği kadarıyla Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) en-Nevâzil'i olup bunu başkaları takip etmiş, daha sonra gelen âlimler de bu eserlerdeki meseleleri derleyen yeni kitaplar kaleme almışlardır. Bunlardan bazıları yalnız fetâvâyı (nevâzil, vâkıât) toplarken bazıları mezhebin usul (zâhirü'r-rivâye) ve nevâdir görüşleriyle birlikte fetâvâyı derlemişlerdir (Temîmî, I, 35-36; Leknevî, s. 18-20).

Gerek konuların tertibi gerekse işlenişi bakımından genel olarak mezhebin temel klasik metinlerinin esas alındığı bu türdeki eserler arasında, birkaçı dışında hemen tamamı soru-cevap şeklinde olan Osmanlı şeyhülislâmlarının fetva kitaplarının ayrı bir grup teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Nevâzil ve fetâvâ türünde yazılan eserlerin belli başlıları şunlardır: Ebü'l-Leys es-Semerkandî, en-Nevâzil fi'l-fürûʿ (İÜ Ktp., AY, nr. 3459; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414), ʿUyûnü'l-mesâʾil (nşr. Abdürrezzâk el-Kādirî, Haydarâbâd 1960; nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdat 1386/1967); Ebü'l-Abbas en-Nâtıfî, el-Vâḳıʿât (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 345), el-Ecnâs (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2485; Cârullah Efendi, nr. 568; Şehid Ali Paşa, nr. 683); Suğdî, en-Nütef fi'l-fetâvâ (nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Beyrut 1404/1984, 2. bs.); Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Efendi, nr. 264; Şehid Ali Paşa, nr. 1018; Cârullah Efendi, nr. 627); Yûsuf b. Ali el-Cürcânî, Ḫizânetü'l-ekmel (TSMK, III. Ahmed, nr. 798-799; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 633-635, 637, Ayasofya, nr. 1146; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1164-1165); Sadrüşşehîd, Vâḳıʿâtü'l-Ḥüsâmî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 573; Şehid Ali Paşa, nr. 1085; Yenicami, nr. 689-690; Fâtih, nr. 2491-2492), el-Fetâva'l-kübrâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2410-2412; Lâleli, nr. 1274; Yenicami, nr. 657-659), el-Fetâva'ṣ-ṣuġrâ (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 639-640); Ebü'l-Feth el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâliciyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2415; Yenicami, nr. 664-665; Lâleli, nr. 1279; Şehid Ali Paşa, nr. 1053-1054); İftihârüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, Ḫulâṣatü'l-fetâvâ (Leknev, ts.; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 610-612, Süleymaniye, nr. 680-682), Ḫizânetü'l-fetâvâ (Delhi 1318; Kahire 1327-1328); Rükneddin Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî, Cevâhirü'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 603-604;

Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 567; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 329); Radıyyüddin es-Serahsî, el-Muḥîṭu'r-Raḍavî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2108-2109; Cârullah Efendi, nr. 867, 949; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 492; Damad İbrâhim Paşa, nr. 657-658; Süleymaniye, nr. 600, 602); Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, Mecmaʿu'n-nevâzil ve'l-ḥavâdiṡ ve'l-vâḳıʿât (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 547-548; Esad Efendi, nr. 913; Çorlulu Ali Paşa, nr. 278); Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, el-Mülteḳāt fi'l-fetâva'l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1000-1001; Şehid Ali Paşa, nr. 975; Lâleli, nr. 1165; Yenicami, nr. 575); Sirâcüddin el-Ûşî, el-Fetâva's-Sirâciyye (Kalküta 1827; I-IV, Leknev 1293-1295, kenarında Fetâvâ Ḳāḍîḫân olarak); Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, Câmiʿu'l-fıḳh (el-Fetâva'l-ʿAttâbiyye) (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1559, Süleymaniye, nr. 815; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 441); Kādîhan, Fetâvâ Ḳāḍîḫân (Kalküta 1251; Kahire 1282; Leknev 1293-1295, Ûşî'nin eseriyle; Bulak 1310-1311, el-Fetâva'l-Hindiyye'nin kenarında); Burhâneddin el-Mergīnânî, Muḫtârât (Muḫtâr)ü'n-nevâzil (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 92, 1421-1423; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 505; Çorlulu Ali Paşa, nr. 255; Esad Efendi, nr. 970), et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1505, 2456; Süleymaniye, nr. 587;

Şehid Ali Paşa, nr. 913; Esad Efendi, nr. 599); Cemâleddin el-Gaznevî, el-Ḥâvi'l-Ḳudsî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 660; Yenicami, nr. 408; Şehid Ali Paşa, nr. 1017); Burhâneddin el-Buhârî, el-Muḥîṭü'l-Burhânî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2110-2118; Cârullah Efendi, nr. 852-854, 856-858, 860-862; Hamidiye, nr. 556-558; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 392-394), Ẕaḫîretü'l-fetâvâ (eẕ-Ẕaḫîretü'l-Burhâniyye) (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2308-2317; Yenicami, nr. 613-618; Cârullah Efendi, nr. 649-651), Tetimmetü'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2278-2279; Yenicami, nr. 597; Cârullah Efendi, nr. 915); Zahîrüddin el-Buhârî, el-Fetâva'ẓ-Ẓaḫîriyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2379-2381; Mahmud Paşa, nr. 253-254; Süleymaniye, nr. 661-662); Yûsuf b. Ahmed es-Sicistânî, Münyetü'l-müftî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2477-2483; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 399, 525; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 258-259); Necmeddin ez-Zâhidî, el-Ḳunye fi'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2443-2454; Esad Efendi, nr. 870; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 445, 558; Damad İbrâhim Paşa, nr. 722), Ḥâvi'z-Zâhidî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 879; Yenicami, nr. 407; Hamidiye, nr. 472; Cârullah Efendi, nr. 923); Âlim b. Alâ, el-Fetâva't-Tatarḫâniyye (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttab Mustafa Efendi, nr. 412-419;

Ayasofya, nr. 1551-1561, Şehid Ali Paşa, nr. 1033-1036, İsmihan Sultan, nr. 227-236; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 386/1-4); Bezzâzî, el-Fetâva'l-Bezzâziyye (Kazan 1308; Kahire 1323; Bulak 1310-1311, el-Fetâva'l-Hindiyye'nin kenarında); Kāriülhidâye, el-Fetâva's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1269/2; Kılıç Ali Paşa, nr. 486; Lala İsmâil, nr. 98/1); Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Mecmûʿatu İbni'l-Müʾeyyed (yazma nüshaları için bk. İA, VIII, 788-789); Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Fetâvâ (yazma nüshaları için bk. DİA, VIII, 348); Zeynüddin İbn Nüceym, el-Fetâva'z-Zeyniyye (Kalküta 1244; Kahire 1322; Bulak 1323); Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi (yazma nüshaları için bk. DİA, X, 370; XII, 441-442); Çivizâde Damadı Hâmid Efendi, Fetâvâ-yı Ḥâmidiyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2286-2287; Şehid Ali Paşa, nr. 953; Esad Efendi, nr. 554; Molla Çelebi, nr. 104-105); Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 666-668; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 311; Hafid Efendi, nr. 109); Hayreddin er-Remlî, el-Fetâva'l-Ḫayriyye (Bulak 1273, 1300; Kahire 1275-1276, 1310; İstanbul 1311, 1313); Kadri Efendi, Vâḳıʿâtü'l-müftîn (Fetâvâ Ḳadrî) (Bulak 1300, 1301); el-Fetâva'l-Hindiyye (Sultan Evrengzîb Âlemgîr'in emriyle bir heyet tarafından 1664-1672 yılları arasında kaleme alınmıştır; bk. el-ÂLEMGÎRİYYE); Minkārîzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ-yı Minkārîzâde (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi) (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1055, 2831/10, Hamidiye, nr. 610; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 449; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2001-2003, 2037, 2056); Ankaravî Mehmed Emin Efendi, Fetâvâ-yı Anḳaravî (Bulak 1281; İstanbul 1281); Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi (İstanbul 1245, 1258, 1266, 1272, 1278, 1283, 1286, 1289, 1311, 1322, 1324-1325); Seyyid Feyzullah Efendi, Fetâvâ-yı Feyziyye (İstanbul 1266, 1324-1325); Menteşzâde Abdürrahim Efendi, Fetâvâ-yı Abdürrahîm (İstanbul 1243); Yenişehirli Abdullah Efendi, Behcetü'l-fetâvâ (İstanbul 1266, 1289); Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, Netîcetü'l-fetâvâ (İstanbul 1237, 1265). Bunların yanında XIX-XX. yüzyıl Hindistan Hanefî ulemâsı tarafından kaleme alınan Fetâvâ-yı Dârülʿulûm-i Diyûbend, Fetâvâ-yı Reşîdiyye ve Fetâvâ-yı Rıżviyye gibi eserleri de anmak gerekir (bk. DİA, XII, 440, 445).

3. Belli Konulardaki Eserler. Fıkhın bütün konularını kapsayan genel eserler yanında belli meselelerin incelendiği kitaplar da kaleme alınmış, bunlardan bir kısmı zamanla bir tür oluşturmuştur. İmam Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-

Ḫarâc'ı (Bulak 1302; Kahire 1352; nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1405/1985), malî hukuk alanında günümüze ulaşan ilk ve en önemli eserlerden biri olup çeşitli Doğu ve Batı dillerine tercüme edilmiştir. İmam Muhammed'in es-Siyerü'l-kebîr'i de (Sezgin, I, 430-431) İslâm devletler hukuku alanında bugüne ulaşan en önemli eserdir. Bu eserin Serahsî tarafından yapılan şerhini (I-V, Kahire 1971) Mehmed Münîb Ayıntâbî Türkçe'ye (I-II, İstanbul 1241), Muhammed Hamîdullah da Fransızca'ya (Le grand livre de la conduite de l'état, I-IV, Ankara 1989-1991) tercüme etmiştir.

Hanefî mezhebinde kazâ ve muhâkeme usulüne dair bugüne ulaştığı bilinen en eski ve en meşhur eser Hassâf'ın (ö. 261/875) Edebü'l-ḳāḍî'sidir. Çeşitli şerhleri arasında Sadrüşşehîd'in (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-IV, Bağdat 1397-1398/1977-1978; nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî - Ebû Bekir Muhammed el-Hâşimî, Beyrut 1414/1994) ve Cessâs'ın (nşr. Ferhât Ziyâde, Kahire 1979; nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî, Kahire 1400/1980) yaptığı şerhler basılmıştır. Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin, el-Fuṣûlü'l-Üsrûşeniyye adlı eseriyle Zeynüddin el-Mergīnânî'nin Fuṣûlü'l-iḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm'ı, İbn Kādî Semâve tarafından Câmiʿu'l-fuṣûleyn adıyla birleştirilmiştir (I-II, Kahire 1300). Bu konuda yazılan diğer belli başlı eserler de şunlardır: Tarsûsî Necmeddin Efendi Enfaʿu'l-vesâʾil (el-Fetâva't-Tarsûsiyye adıyla basılmıştır, Kahire 1344); Ali b. Halîl et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm (Bulak 1300; Kahire 1310, 1393); Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, Lisânü'l-ḥükkâm (İskenderiye 1299; bir önceki eserle birlikte, Kahire 1310, 1393); İbnü'l-Gars, el-Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-ḳaḍâya (aḳżıyeti)'l-ḥükmiyye (Muhammed Sâlih el-Cârim tarafından el-Mecâni'z-zehriyye [Kahire 1326] adıyla şerhedilmiştir); Muhibbüddin el-Alvânî (ö. 1016/1608), el-Manẓûmetü'l-muḥibbiyye (ʿUmdetü'l-ḥükkâm, Kahire 1296).

Ebû Yûsuf'un İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357) adlı bir eseri bulunmakla birlikte bu mezhepte ulemâ arasındaki görüş ayrılıklarına yer verilen ilk önemli mukayeseli hukuk kitabı İmam Muhammed tarafından kaleme alınan el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne'dir (nşr. Mehdî Hasan el-Keylânî, I-IV, Haydarâbâd 1385-1390/1965-1971). Bunu Tahâvî'nin İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ adlı eseri takip eder. Aslı mevcut olmayan bu kitabın Cessâs tarafından yapılan muhtasarı, Muhammed Sagīr Hasan el-Ma'sûmî tarafından eserin aslı sanılarak bir bölümü İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (İslamâbâd 1971) adıyla yayımlanmış, daha sonra

Abdullah Nezîr Ahmed kitabı Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâʾ adıyla yeniden neşretmiştir (I-V, Beyrut 1416/1995). İmam Muhammed ve Tahâvî görüş ayrılıklarını fıkıh bablarına göre düzenleyip ele alırken el-Esrâr fi'l-fürûʿ adlı hacimli eserinde (bk. Sezgin, I, 458) aynı metodu uygulayan Debûsî Teʾsîsü'n-naẓar'da (Kahire 1320, 1972; nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut, ts.), ihtilâfları bazı genel kurallar altında sistematik bir tarzda incelemiş ve bu sebeple ilm-i hilâfın kurucusu kabul edilmiştir. Ancak daha önce Ebü'l-Leys es-Semerkandî tarafından aynı adla kaleme alınan eserle (a.g.e., I, 450) Debûsî'nin eseri arasında yapılacak bir karşılaştırmanın dikkat çekici sonuçlar vereceği şüphesizdir. Kudûrî'nin et-Tecrîd (a.g.e., I, 455), Necmeddin en-Nesefî'nin fıkıh

sahasında ilk manzum eser kabul edilen el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye fi'l-ḫilâf (Brockelmann, GAL, I, 550; Suppl., I, 761-762), Zemahşerî'nin Ruʾûsü'l-mesâʾil (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1407/1987), Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî'nin Ṭarîḳatü'l-ḫilâf beyne'l-eʾimmeti'l-eslâf (nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire, ts.; nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1413/1992), Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Ḥaṣîriyye fî ʿilmi'l-ḫilâf (Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 653), Cemâleddin el-Menbicî'nin özellikle ihtilâflarla ilgili hadisleri topladığı el-Lübâb fi'l-cemʿ beyne's-sünne ve'l-kitâb (I-II, nşr. M. Fazl Abdülazîz el-Murâd, Dımaşk 1414/1994), Burhâneddin en-Nesefî'nin el-Muḳaddimetü'l-Burhâniyye fi'l-ḫilâf (Brockelmann, GAL, I, 615; Suppl., I, 849), Kıvâmüddin el-Kâkî'nin ʿUyûnü'l-meẕâhib (Brockelmann, GAL, II, 253; Suppl., II, 268) ve Sirâceddin el-Gaznevî'nin Zübdetü'l-aḥkâm fi'ḫtilâfi'l-meẕâhibi'l-eʾimmeti'l-erbaʿati'l-aʿlâm (İbrâhim Ahmed b. Süleyman el-Ömer tarafından İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır, 1403/1983) adlı eserleri günümüze ulaşan bu daldaki diğer belli başlı kitaplardır.

Genel fıkıh kitaplarının ibadetlerle ilgili bölümü, muhtemelen halk kitlelerinin kolayca öğrenmesini sağlamak amacıyla muhtasar el kitapları şeklinde de kaleme alınmıştır. Bunların en tanınmışları, Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin el-Muḳaddimetü'l-Ġazneviyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2156; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 496; Ayasofya, nr. 1272, 1440-1441), Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin Tuḥfetü'l-mülûk (Lahor 1313, 1328, 1914) ve özellikle Şürünbülâlî'nin Nûrü'l-îżâḥ

adlı eserleridir. Bu son eser müellifi tarafından İmdâdü'l-fettâḥ adıyla şerhedilmiş, bu şerh de Merâḳı'l-felâḥ adıyla ihtisar edilmiştir. Nûrü'l-îżâḥ, müstakil olarak ve çeşitli şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılmıştır (meselâ bk. Kahire 1281, 1290, 1301, 1304, 1305, 1318, 1330; Bulak 1269, 1279, 1294). Bu genel ilmihaller yanında Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin el-Muḳaddime fi'ṣ-ṣalât (nşr. ve İngilizce trc. M. Harun, Amsterdam 1990) ve Sedîdüddin el-Kâşgarî'nin Münyetü'l-muṣallî ve ġunyetü'l-mübtedî (İstanbul 1285; Delhi 1337; Lahor 1870; Bombay 1302, 1303; Kazan 1889; Leknev 1315) adlı eserleri yalnız namaz konularını ihtiva etmektedir. Ebü'l-Leys'in el-Muḳaddime'sinin A. Zajaczkowski tarafından yayımlanan Memlük-Kıpçak Türkçesi'yle satır arası tercümesini (Warszawa 1962) Recep Toparlı Latin harfleriyle tekrar neşretmiştir (Erzurum 1987). Kâşgarî'nin meşhur muhtasarına İbrâhim el-Halebî'nin yazdığı Ġunyetü'l-mütemellî (Ḥalebî kebîr) adlı şerh ile bunun Ḥalebî ṣaġīr diye tanınan muhtasarı ve Mustafa Hulûsi Güzelhisârî'nin bu sonuncu esere Ḥilyetü'n-nâcî adıyla yazdığı hâşiye defalarca basılmıştır (İstanbul 1231, 1308; Bulak 1251). Hacca dair meşhur eserler arasında Rahmetullah es-Sindî'nin Cemʿu'l (Mecmaʿu'l)menâsik ve nefʿu'n-nâsik'i (İstanbul 1289, 1291) ve bunun yine müellif tarafından Lübâbü'l-menâsik (Bulak 1287) adıyla yapılan ihtisarı ile Ali el-Kārî'nin buna yazdığı el-Meslekü'l-müteḳassıṭ adlı şerh (Bulak 1288; Kahire 1303, 1319; Mekke 1319; Beyrut, ts.) ve Abdurrahman b. Muhammed el-İmâdî'nin el-Müsteṭâʿ mine'z-zâd li-efkâri'l-ʿibâd İbn ʿİmâd (Kahire 1304) adlı eseri sayılabilir.

Hilâlürre'y'in (ö. 245/860) Aḥkâmü'l-vaḳf'ı ile (Haydarâbâd 1355) Hassâf'ın (ö. 261/875) aynı adlı eseri (Kahire 1322) vakıf konusunda yazılmış ilk ve en önemli kitaplardır. Bu iki eser önce Nâsıhî ve Cemâleddin Konevî (Sezgin, I, 435), daha sonra da Burhâneddin et-Trablusî tarafından el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf (Bulak 1292; Kahire 1320) adıyla cem' ve ihtisar edilmiştir. Bazı yasak fiillerin, şekil bakımından hukuka uygun bir işlemin vasıta kılınarak işlenmesini konu alan hiyel kitaplarından, İmam Muhammed veya Ebû Yûsuf'a nisbet edilmekle birlikte kimin tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmeyen el-Meḫâric fi'l-ḥiyel (Leipzig 1930), Hassâf'ın Kitâbü'l-Ḥiyel (Kahire 1316) ve Saîd b. Ali es-Semerkandî'nin Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫiṣâm'ı (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186), Tahâvî'nin hukukî belgelere dair eş-Şürûṭü'ṣ-ṣaġīr (nşr. Ruhi Özcan, I-II, Bağdat 1974) ve eş-Şürûṭü'l-kebîr'i (a.g.e., I, 441), benzer fıkhî

meselelerin bazı temel kurallar altında birleştirilmesini veya bu meseleler ve kurallar arasındaki farkları konu alan Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî'nin, el-Furûḳ fi'l-fıḳh (nşr. Muhammed Tamûm, I-II, Küveyt 1982), Sadrüşşerîa el-Ekber'in Telḳīḥu'l-ʿuḳūl fî furûḳi'l-menḳūl (TSMK, III. Ahmed, nr. 1181/2; Süleymaniye Ktp., Vehbi Efendi, nr. 467/1) ve Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i (Kahire 1298, 1322; nşr. M. Abdülazîz el-Vekîl, Kahire 1387/1968; nşr. M. Mutîʻ el-Hâfız, Dımaşk 1403/1983), Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin çocuklarla ilgili fıkhî hükümleri topladığı Câmiʿu'ṣ-ṣıġār'ı (Aḥkâmü'ṣ-ṣıġār, Kahire 1300), Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin miras hukukuna dair el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye'si kendi dallarında meşhur olan diğer belli başlı eserlerdir. Bu sonuncu kitap birçok şerh, ihtisar ve nazım çalışmasına konu olmuş, çeşitli Doğu ve Batı dillerine tercüme edilmiştir (DİA, XII, 367-368).

4. Fıkıh Usulüne Dair Eserler. Ebû Yûsuf'un bu konuda bir kitap yazdığı kaynaklarda zikrediliyorsa da böyle bir eserin mevcudiyeti bilinmemektedir. Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin Risâle fi'l-uṣûl'ü, bazı umumi kaideleri ihtiva etmekte olup Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî tarafından uygulama örnekleri verilerek bir tür şerhi yapılmıştır (Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar'ı ile birlikte, Kahire 1320; Beyrut 1972). Fıkıh usulü konularının hemen hemen tamamına yer verilen ilk ve en hacimli eser Cessâs'ın (ö. 370/981) Uṣûlü'l-fıḳh'ıdır (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Küveyt 1405-1408/1985-1988, 1414/1994). Debûsî'nin Taḳvîmü'l-edille'si (Sezgin, I, 456), Hanefî usulünü sistemleştiren Ebü'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî'nin temel kaynağıdır. Daha sonraki müellifler de genel olarak Uṣûlü's-Seraḫsî'ye (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, I-II, Kahire 1372/1954; Beyrut 1393/1973) ve Pezdevî'nin Kenzü'l-vüṣûl ilâ maʿrifeti'l-uṣûl'üne dayanırlar. Bu son eserin çeşitli şerhleri arasında en meşhuru Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'ıdır (I-IV, Kahire 1307; I-IV, İstanbul 1307-1308).

Pezdevî ve Serahsî'den sonra Hanefî (fukaha) metoduna göre yazılan belli başlı eserler arasında Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'nin Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut 1995), Alâeddin es-Semerkandî'nin Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber, Devha 1404/1984; nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Saʻdî, Bağdat 1987), Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî'nin Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire 1412/1992),

Ahsîkesî’nin el-Münteḫab fî uṣûli’l-meẕheb (Leknev 1877, 1317, 1318, 1324; Delhi 1907, 1326) ve Habbâzî’nin el-Muġnî fî uṣûli’l-fıḳh’ı (nşr. M. Mazhar Bekā, Mekke 1403/1983) sayılabilir. Bunlardan özellikle son iki eser üzerine tanınmış Hanefî âlimleri tarafından çeşitli şerhler yazılmıştır.

Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî, Pezdevî ve Seyfeddin el-Âmidî’nin eserlerine dayanan Bedîʿu’n-niẓâm’ında Hanefî ve Şâfiî (mütekellimîn) metotlarını birleştirmiş, Mekke Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi’nde Saʻd b. Garîr tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanan eser üzerine (I-II, Mekke 1405/1985) birkaç şerh yazılmıştır (Brockelmann, GAL, I, 477; Suppl., I, 658). Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Pezdevî ve Serahsî’nin eserlerine dayanan Menârü’l-envâr’ı (İstanbul 1315, 1326; Delhi 1287; Agra 1319-1320; Bulak 1298) bizzat müellifi (Keşfü’l-esrâr, Bulak 1316) ve tanınmış birçok Hanefî âlimi tarafından şerhedilmiştir. Bunlar arasında İbn Melek’in Şerḥu’l-Menâr’ı (İstanbul 1306, 1314, 1315) ve Haskefî’nin İfâḍâtü’l-envâr’ı (İstanbul 1300; nşr. M. Saîd el-Burhânî, Dımaşk 1413/1992) özellikle anılmalıdır. İbn Âbidîn, bu son esere Nesemâtü’l-eshâr adıyla bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1300; Kahire 1328).

Nesefî’den sonra önemli eserlerin hemen tamamı Hanefî ve Şâfiî metotlarını birleştiren (memzûc) bir tarzda kaleme alınmıştır. Sadrüşşerîa’nın Tenḳīḥu’l-uṣûl’ü Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl, Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl ve Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in Muḫtaṣarü’l-Müntehâ’sına dayanmaktadır. Müellifin et-Tavżîḥ adlı kendi şerhine Teftâzânî’nin yazdığı et-Telvîḥ ʿale’t-Tavżîḥ adlı hâşiye meşhur olmuş, bunun üzerine özellikle Osmanlı ulemâsı tarafından birçok hâşiye kaleme alınmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 496-499; Tenḳīḥ’in şerh ve hâşiyelerinin baskıları için bk. Serkîs, I, 1200; Brockelmann, GAL, II, 277-278; Suppl., II, 300-301). Molla Fenârî Fuṣûlü’l-bedâyiʿ (I-II, İstanbul 1289), İbnü’l-Hümâm et-Taḥrîr (I-II, Bulak 1316-1318, İbn Emîrü’l-Hacc’ın et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr adlı şerhi ve İsnevî’nin Nihâyetü’s-sûl’ü ile birlikte; I-IV, Kahire 1350-1351, Emîr Pâdişah’ın Teysîrü’t-Taḥrîr adlı şerhiyle), Molla Hüsrev Mirḳātü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl (İstanbul 1291, 1305) ve şerhi Mirʾâtü’l-uṣûl ile (İstanbul 1217, 1272, 1273, 1282, 1304, 1310, 1321; Kahire 1289) Sadrüşşerîa’yı takip ettiler. Son dönemde bu tarzda kaleme alınan diğer iki eser de Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî’nin (ö. 1119/1707) Müsellemü’s̱-s̱übût’u (Leknev 1263; Aligarh 1297; Delhi 1311; Kahire

1322, 1326) ve Ebû Saîd el-Hâdimî’nin (ö. 1176/1762) Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ’idir (İstanbul 1273, 1303, 1308). Bihârî’nin eseri Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddin el-Ensârî tarafından Fevâtiḥu’r-raḥamût (I-II, Bulak 1324, Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sı ile birlikte), Hâdimî’ninki Mustafa Hulûsi Güzelhisârî tarafından Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288) adıyla şerhedilmiştir.

5. Tabakat Kitapları. Ebû Hanîfe ve talebelerinin biyografilerine dair birçok eser yanında (DİA, X, 143-145) Hanefî fukahasıyla ilgili müstakil kitaplar da kaleme alınmıştır. Abdülkādir el-Kureşî’nin (ö. 775/1373) el-Cevâhirü’l-muḍıyye fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye’si (I-II, Haydarâbâd 1332; nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-III, Kahire 1398-1399/1978-1979; I-V, Kahire 1398-1408/1978-1988, 1413/1993) bu konuda yazılan ilk kitap kabul edilmektedir. Kaynaklarda Tarsûsî Necmeddin Efendi ve Salâhaddin İbnü’l-Mühendis’in Hanefî tabakatına dair eser yazdıkları kaydedilmekteyse de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1098-1099, 2019) bunlar günümüze ulaşmamıştır. Kureşî’den sonra gelen müellifler, ya daha sonra yaşamış âlimleri de ekleyerek onun eserine zeyil mahiyetinde kitaplar yazmışlar veya mevcut kaynaklardan belli ölçülerde çıkarma yaparak yahut ilâvede bulunarak ihtisar ve derleme çalışmalarına yönelmişlerdir. Bu eserlerin belli başlıları şunlardır: İbn Dokmak, Naẓmü’l-cümân fî ṭabaḳāti aṣḥâbi imâmine’n-Nuʿmân (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1942; TSMK, III. Ahmed, nr. 2832; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1827, Turhan Vâlide Sultan, nr. 251); Fîrûzâbâdî, el-Mirḳātü’l-vefiyye fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 671, 672; Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., nr. 17186; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 4647); İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye (nşr. G. Flügel, Leipzig 1862; Bağdat 1962); Kemalpaşazâde, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1014; Hamidiye, nr. 186, 764; İzmir, nr. 449; Lâleli, nr. 3680); Şemseddin İbn Tolun, el-Ġurefü’l-ʿaliyye fî terâcimi müteʾaḫḫiri’l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1924; British Museum, nr. 645); İbrâhim el-Halebî, Muḫtaṣarü’l-Cevâhiri’l-muḍıyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1941/1, Esad Efendi, nr. 605/1, 3699/49; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 886); Kınalızâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü’l-Ḥanefiyye (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 2511; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 844, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4662; İzmir Millî Ktp., nr. 732, 804) (Ahmed Neyle’nin Taşköprizâde’ye

isnatla yayımladığı Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ'nın [Musul 1954, 1961] Kınalızâde'ye ait olduğu anlaşılmıştır; bk. Muhyî Hilâl es-Serhân, X/3-4, s. 483-497); Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâ'ibü'l-aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâ'i meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1041; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2611; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed, nr. 1112; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 263, Cârullah Efendi, nr. 1580, Esad Efendi, nr. 548, Şehid Ali Paşa, nr. 1931, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 690); Takıyyüddin et-Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-IV, Riyad 1403-1410/1983-1989, devam ediyor); Ali el-Kārî, el-Es̱mârü'l-ceniyye fî esmâ'i'l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1841; Esad Efendi, nr. 3524); Solakzâde Halil Efendi, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1606); Edirnevî Kâmî Mehmed Efendi, Mehâmmü'l-fuḳahâ' fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 422; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 972); Abdülhay el-Leknevî, el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye (Kahire 1304, 1324, 1918, 1924; Kazan 1903) (müellif kitabında Kefevî'nin eserini özetleyerek bazı ilâvelerde bulunmuştur).

Kaynaklarda ayrıca Bedreddin el-Aynî, Şemseddin İbn Acâ el-Halebî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne el-Halebî ve Kutbüddin en-Nehrevâlî'nin Hanefî tabakatına dair eser yazdıkları kaydediliyorsa da bunların günümüze ulaşıp ulaşmadıkları bilinmemektedir.

Hanefî âlimlerine dair umumi tabakat kitapları yanında özellikle Osmanlı muhiti için Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin eş-Şeḳā'iḳu'n-nuʿmâniyye'si (Ali Çelebî'nin el-ʿİḳdü'l-manẓûm adlı zeyliyle birlikte Vefeyâtü'l-aʿyân'ın kenarında, Bulak 1299, 1310; el-ʿİḳdü'l-manẓûm ile birlikte, Beyrut 1395/1975; nşr. A. Subhi Furat, İstanbul 1405/1985), bunun tercüme ve zeyilleriyle Bursalı Mehmed Tâhir'in Osmanlı Müellifleri (I-III, İstanbul 1333-1342) adlı eseri, son dönem çalışmaları arasında da Yusuf Ziya Kavakçı'nın XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları (Ankara 1976), Ahmet Özel'in Hanefi Fıkıh Âlimleri (Ankara 1990) ve Recep Cici'nin Kuruluştan Fatih Devri'nin Sonuna Kadar Osmanlılar'da Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994,

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı eserleri anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), I, 34-36, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 110-114, 496-499, 746; II, 1098-1099, 1218-1231, 1515-1517, 1622-1623, 1627, 1631-1634, 1981, 1998-1999, 2019, 2031-2040; Leknevî, en-Nâfiʿu'l-kebîr (Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr içinde), Beyrut 1406/1986, s. 18-20; Serkîs, Muʿcem, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 459, 468-469, 473, 477, 479, 550, 615; II, 251-253, 277-278; Suppl., I, 636-660, 761-762, 849; II, 265-268, 300-301, 424-434, 948-958; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1366/1947, s. 178-224; 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-E'imme es-Serahsi Armağanı, Ankara 1965; Sezgin, GAS, I, 393-458; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1974, tür.yer.; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I-II, tür.yer.; Şa'bân M. İsmâil, Uṣûlü'l-fıḳh: târîḫuh ve ricâlüh, Riyad 1401/1981, tür.yer.; N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography, Lahore 1981, s. 177-186; Mustafa Saîd el-Hun, Dirâse târîḫiyye li'l-fıḳh ve uṣûlih, Dımaşk 1404/1984, s. 201-212; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, mütercimin girişi, s. 81-182; Muhammed ed-Desûḳī - Emine el-Câbir, Muḳaddime fî dirâseti'l-fıḳhi'l-İslâmî, Devha 1411/1990, tür.yer.; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990; a.mlf., "Fıkıh (Literatür)", DİA, XIII, 15-16; N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993, s. 39-66; Eyüp Sait Kaya, Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhammed Hamidullah, "Usûl al-Fıqh'ın Tarihi" (trc. Fuad Sezgin), İTED, II/1 (1956-57), s. 1-18; Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre "Ṭabaqāt" dans la littérature arabe", Arabica, XXIV/1, Leiden 1977, s. 11-17; Muhyî Hilâl es-Serhân, "Taṣḥîḥu ḫaṭaʾin kebîr; Kitâbü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾi'l-mensûb ilâ Taşköprîzâde hüve l'İbni'l-Ḥannâʾî", el-Mevrid, X/3-4, Bağdad 1402/1981, s. 483-497; W. Heffening - [J. Schacht], "Ḥanafiyya", EI² (İng.),

III, 163; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, DİA, X, 134-135; Salim Öğüt, “Ebû Yûsuf”, a.e., X, 264.

Ahmet Özel

HANEFİYYE

(bk. HANEFÎ MEZHEBİ).

HÂNENDE

(خواننده)

Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) tarafından derlenen, din dışı Türk mûsikisi eserlerinin yer aldığı güfte mecmuası

(bk. KONUK, Ahmet Avni).

HÂNENDE

(خواننده)

Türk mûsikisinde bir terim.

Farsça'da "okuyan, okuyucu" anlamına gelen hânende kelimesi, Türk mûsikisinde yakın zamanlara kadar gerek tek başına gerekse toplu olarak yapılan mûsiki icrasına sesleriyle katılan erkek ve kadın sanatçıları ifade etmektedir. Hânende karşılığında Arapça'da erkekler için mugannî, kadınlar için muganniye, Farsça'da ise kavvâl yanında daha çok gûyende kelimeleri kullanılmıştır. Nitekim Türk mûsikisi tarihinin en büyük isimlerinden Abdülkādir-i Merâgī, aynı zamanda iyi bir hânende olması sebebiyle Abdülkādir-i Gûyende olarak da anılmıştır. Osmanlı devrinde yazılan eserlerde genellikle hânende kelimesine yer verilmişse de el-Matla' (XVI. yüzyıl) gibi bazı Türkçe nazariyat kitaplarında gûyendeye de rastlanmaktadır. Türk mûsikisinde son zamanlara kadar kullanılan hânende kelimesi artık yerini "ses sanatkârı" ifadesine bırakmıştır.

XVIII. yüzyılın önemli mûsikişinaslarından Kantemiroğlu (Dimitrius Cantemir), mûsikinin nefesle ve sazla olmak üzere iki şekilde icra edildiğini, nefesle mûsiki icrasına hânendelik denildiğini söylemektedir (İlmü'l-mûsikî, I, 172). Ayrıca fasıl icrasını hânende faslı, sâzende faslı ve hânende ile sâzendelerin birlikte icra ettikleri fasıl olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Buna göre hânende faslında sırasıyla gazel, beste, nakış, kâr ve yürük semâi formları icra edilir. Hânende ve sâzendelerin birlikte yaptıkları fasılda ise taksimden sonra bir veya iki peşrev çalınır; arkasından hânendeler tarafından gazel, beste, nakış, kâr ve yürük semâi formları okunur. Daha sonra çalınan saz semâisinin ardından bir hânendenin okuduğu gazelle fasıl sona erer (a.g.e., I, 186-187). Bu bilgiler, hânendenin fasıl içinde solo ve koro olarak mûsiki icrasına nasıl katıldığını göstermektedir.

Mûsiki faslının yönetimi de hânendelerin vazifeleri arasındadır. Defle usul vurmak suretiyle faslı yöneten kişiye "serhânende" (hânendebaşı,

başhânende) denir. Serhânende bu göreviyle günümüz icralarında koro şefini andırmaktadır. Ancak serhânende, topluluğun yöneticisi durumunda olmakla birlikte diğer hânendelerle beraber eser icrasına sesiyle de katıldığından konumu koro şefliği anlayışından oldukça farklıdır. Zira icra esnasında uyum, şef aracılığı ile ve onun işaretlerine uymaya çalışarak değil hânende ve sâzendelerin doğrudan doğruya birbirlerini dinlemeleriyle sağlanırdı. Fasıl icrasında çok defa önceden bir program tesbit edilmiş olmadığından repertuvarı şartlara göre düzenleme görevi de başhânendeye aitti. Başhânendenin repertuvar bilgisi doğrultusunda sünûhata tâbi olarak devam eden icrada hânendeler eserleri kendilerine en uygun ses alanı içerisinde okurlar.

Hânendelikte güzel ses yanında iyi bir mûsiki bilgisinin de gerekli olduğunu belirtmek gerekir. Bu özellikleri taşıyan hânendelerin ilim sahibi mûsikişinaslar arasında daha da itibar göreceğini Abdülkādir-i Merâgī Câmiʿu'l-elḥân ve Maḳāṣıdü'l-elḥân adlı eserlerinde belirtmektedir.

Türk mûsikisi tarihinin hemen her döneminde usta hânendeler yetişmiştir. XIX ve XX. yüzyılların en meşhur hânendelerinden bazıları şu şekilde sıralanabilir: Hacı Ârif Bey, Hacı Fâik Bey, Medenî Aziz Efendi, Hacı Kirâmî Efendi, Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi, Hânende Arap İbrâhim, Arap Cemal, Hânende Karakaş, Hânende Nedim, Hâfız Osman, Domates Ahmed, Üsküdarlı Edhem, Celâl Tokses, Hâfız Sâmi, Hâfız Kemal, Hâfız Burhan, Halit Lemi Atlı, Zeki Çağlarman, Münir Nurettin Selçuk.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Maḳāṣıdü'l-elḥân (nşr. Takî Bîniş), Tahran 1977, s. 117-118; a.mlf., Câmiʿu'l-elḥân (nşr. Takî Bîniş), Tahran 1366 hş./1987, s. 191-192; Seydî, el-Matlaʿ, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 6a, 7a, 13b, 19b, 29b, 32a; Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 172, 186-187; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 29; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 826-827; XXI, 505; XXIII, 612; Cem Behar, Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1993, s. 89-92, 122.

Nuri Özcan

HANEŞ b. ABDULLAH

(حنش بن عبد الله)

Ebû Rişdîn (Ebû Reşîķ) Haneş b. Abdillâh b. Amr es-San‘ânî (ö. 100/718)

Endülüs ve Mağrib fetihlerine iştirak eden tâbiî.

Dımaşk'ın köylerinden San‘a'da doğdu. Sebeî, Dımaşkī ve Mısrî nisbeleriyle de anılır. Hayatının önemli bir kısmını Kuzey Afrika'da geçiren Haneş'in oraya ne zaman gidip yerleştiği kesin olarak

bilinmemekle beraber bölgeye sahâbî Muâviye b. Hudeyc ile birlikte 45 (665) yılında gittiği ve Kayrevan'da en uzun süre ikamet eden bir tâbiî olduğu kabul edilmektedir. Cerbe'nin fethinde (49/669) bulunan Haneş'in Kayrevan şehrinin inşasında da Ukbe b. Nâfi‘in yardımcılarından biri olduğu belirtilmektedir. Haneş, Kayrevan'ı kuşatan Küseyle b. Lemzem'e karşı direnip savaşa devam etmek isteyen Züheyr b. Kays'a şehrin boşaltılmasını teklif etmiş ve bu görüş askerler tarafından da desteklenmiştir (63/682). Haneş, Ukbe b. Nâfi‘in öldürülmesinden sonra Kayrevan'dan ayrılarak ülkesine geri döndü.

Haneş'in daha sonra Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini desteklediği, onun yenilmesi üzerine (73/692) Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ye esir düştüğü ve Halife Abdülmelik b. Mervân'ın kendisini affettiği rivayet edilmektedir. Bu olayın ardından Haneş tekrar İfrîkıye'ye gitti, Mûsâ b. Nusayr ile birlikte Endülüs'ün fethine katıldı (93/712). Yine onunla beraber Bizanslılar'a karşı yapılan deniz seferlerine iştirak ettiği anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda Haneş'in Sarakusta'da (Saragossa) büyük bir cami inşa ettirdiği ve Benblûne (Pamplona) antlaşmasının yazılı metninde imzasının bulunduğu kaydedilmektedir. Kuzey Afrika'daki kuvvetlerin başında bulunan Hassân b. Nu‘mân zamanında ilk defa İfrîkıye'nin ticaret malları vergisini toplamakla Haneş görevlendirilmiştir (İbnü'l-Faradî, s. 125).

Uzun bir ömür süren Haneş'in Kayrevan'da vefat ettiği ve bölgede

torunlarının bulunduğu görüşü yaygın olmakla beraber onun Sarakusta'da öldüğü, kabrinin de şehrin batı tarafında Bâbülyehûd yakınında olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 127). Nitekim Haneş'in Sarakusta şehriyle ilgisini gösteren bazı rivayetler nakledilmekte, Sarakusta halkının, Haneş'in ve tâbiî Ferkad es-Sincârî'nin bu şehre gömülmesinden sonra Sarakusta'ya zehirli sürüngenlerin girmediğine ve şehrin üzerini kaplayan bir nurun gece gündüz her yerden görüldüğüne inandığı söylenmektedir.

Haneş b. Abdullah Rüveyfi‘ b. Sâbit, İbn Abbas, Fedâle b. Ubeyd, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî ve Hz. Ali'den, ayrıca Kâ‘b el-Ahbâr'dan duyduğu hadisleri Mısır'da ve uzun süre oturduğu Kayrevan'da rivayet etmiştir. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Hâris, İfrîkıyeli Abdurrahman b. Yezîd, İfrîkıye kadısı Hâlid b. Ebû İmrân ile Mısırlı Âmir b. Yahyâ el-Meâfirî ve Abdülazîz b. Ebü'ş-Şa‘be'nin adı geçmektedir. Bazı kaynaklarda Haneş'in Hz. Ali'nin Kûfe'deki taraftarları arasında yer aldığı, onun ölümünden sonra (40/661) Mısır'a gittiği zikredilmekteyse de söz konusu bu kişinin Kûfeli Haneş b. Mu‘temir olduğu ve 90 (709) yılından önce vefat ettiği bilinmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 493).

Haneş Kayrevan'da bir mescid yaptırmış ve kendi adıyla anılan bu mescidde hadis rivayet etmiştir. Fazilet ve takvâsı ile bilinen Haneş hadis münekkitlerince "sika" ve "sâlih" terimleriyle nitelendirilmiş olup naklettiği hadisler Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Kütüb-i Sitte'ye dahil dört sünende, ayrıca İbn Vehb'in el-Câmiʿinde ve Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'inde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 535-536; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 99; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 232; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 291; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 173, 184; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, s. 125-127; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 557; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 492-493; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 620; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 81-100, s. 339-340; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 187; İbn

Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 57-58; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 277-278; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 119; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 222; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, V, 10-12; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1950-53, I, 27, 30, 119, 296, 344; III, 347, 354; Hüseyin b. M. Şevât, Medresetü’l-ḥadîs̱ fi’l-Ḳayrevân, Riyad 1411, II, 524-525; M. Rıdvân ed-Dâye, “Ḥaneş b. ʿAbdullah eṣ-Ṣanʿânî”, el-İklîl, I/3-4, San‘a 1981, s. 18-38; M. Marin, “Sahaba et tabiun dans al-Andalus: Histoire et légende”, St.I, LIV (1981), s. 25-36.

M. Ali Sönmez

HANIM SULTAN

Osmanlılar'da padişah ve şehzade kızlarının kız çocukları için kullanılan unvan.

Osmanlılar'ın ilk döneminde padişahların oğulları ve bütün erkek torunları genel olarak çelebi, kızları ve kız torunları hatun şeklinde anılırdı. Dolayısıyla hânedan mensuplarını halktan ayıran bir unvan henüz ortaya çıkmamıştı. Orhan Bey'in paralarında kullandığı bilinen ve Niğbolu zaferini kazanması sebebiyle ilk defa Abbâsî halifesi tarafından Yıldırım Bayezid'e verilen sultan unvanı zamanla padişahların anneleri, çocukları ve torunlarına da yaygınlaştırılarak geniş bir kullanım alanı buldu. Böylece hânedana mensubiyeti belirten bir mahiyet kazanan bu unvan, hânedanın erkek üyeleri için kullanıldığında genellikle isimden önce, hanımlarda isimden sonra gelmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde padişah ve şehzadelerin kızlarının sultan unvanıyla anılmış olması (Özcan, sy. 33 [1982], s. 51) bu kullanımı resmîleştirerek yaygınlaştırmıştır. Zamanla padişahın ve şehzadelerin kızlarının kızlarına da genel olarak "hanım sultan" denilmişse de padişah torunları ilk sırayı almıştır. Bunların erkek çocuklarına ise babalarına nisbetle "paşa oğlu, paşazâde" veya "beyzâde" denilmiş, fakat bunlar özellikle saray mensupları tarafından annelerine nisbetle "sultanzâde" olarak anılmıştır. Hanım sultanların babalarının hânedan mensubu olmaması gerekirdi. Nitekim sultan, şehzade veya şehzade oğullarından biriyle evlenirse kız çocuğuna yine sultan denilirdi. Hanım kelimesinin sultanlar tarafından isim olarak da kullanılması zaman zaman karışıklıklara sebep olmuştur. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Hanım adındaki kızı Hanım Sultan diye anıldığından annesinin sultan olduğu zannedilmiştir.

Hânedana mensup olmanın gerektirdiği birtakım mükellefiyetlerden hanım sultanlar sultanlara nisbetle daha az etkilenirlerdi. Sultanlar, Anadolu'daki hükümdar ailelerinin ve devletin askerî hizmetinde bulunan önemli kişilerle evlendirilirlerken hanım sultanlar, aralarında vezîriâzamların da bulunduğu ileri gelen devlet ricâli ile evlenip sultanlara göre daha bağımsız hareket etmişler (D'Ohsson, VII, 95-96), İstanbul'da kalma mecburiyetleri

olmadığından eşlerinin görevlerinin bulunduğu yerlere birlikte gidebilmişlerdir. Hanım sultanların eş-leri hânedana ait bir unvana sahip olmadıkları gibi çocukları da hânedan mensubu değildi. Ancak erkek çocukları, sultanzâdeler gibi zaman zaman kapıcıbaşılık ve benzeri görevlere getirilmiştir. II. Abdülhamid zamanında 1311 (1893-94) yılında ihdas olunup hânedan mensuplarından uygun görüleceklere tevcih edilebilen (Mütemmim, s. 185) ve uygulamada vâlide sultanla sultan ve şehzadeler dışındakilere pek verilmemiş olan "hânedân-ı Âl-i Osmân nişanı"nın pek az sayıda hanım sultana verilmesi (Osmanoğlu, s. 105), son dönemlerde onların hânedan içindeki yerlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Gerek eski ve yeni sarayda oturan gerekse saray dışında bulunan hanım sultanlara

bazı şartlarda veya bizzat kendi müracaatları üzerine maaş verilirdi. Maaş miktarları farklı durumlarda değişmekle birlikte aynı şartlarda -Osmanlı muâmelâtında emsaliyle kıyas esas olduğundan-bu miktar değişmiyordu. XVll. yüzyılda sarayda bulunan sultanlar günlük 400 akçeden ayda 12.000 akçe maaş alırken hanım sultanlar günlük 150 akçeden ayda 4500 (BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 7104, 9528), saray dışındakiler ise günlük 30 akçeden ayda 900 akçe (BA, MAD, nr. 6019, s. 38) almaktaydılar. Sarayda oturanlar genellikle anneleri ölmüş olanlar veya babaları vefat edip anneleriyle beraber saraya gelenlerdi. Annelerinin yanında bulunanlara onların maaşlarından bir kısmının tahsis edildiği de olurdu (BA, MAD, nr. 436, s. 5). Hesaplarına İstanbul harc-ı hâssa emininin baktığı bu maaşlar, Dârüssaâde ağasının hazırladığı cetvellere göre Hazîne-i Âmire'den verilirdi. Hazîne-i Hâssa'nın oluşumundan sonra maaş, çeyiz vb. masrafları bu hazine bünyesinde yer almıştır. Hanım sultanların ayrıca "me'kûlât" ve "âdet-i ramazâniyye", saray dışındakilerin de "hâne kirası" gibi çeşitli tahsisatları vardı (BA, MAD, nr. 436, s. 26). Ayrıca ihtiyaçları halinde padişahın iradesiyle kendilerine gerekli yardım yapılırdı.

Saraylardaki hanım sultanların sultanlarda olduğu gibi kalfaları, harem ağaları, baltacıları, kethüdâları, masraf kâtipleri gibi görevliler yanında kendilerine ait birtakım işleri yürüten kethüdâları da vardı (BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 11115). Ayrıca bütün hanım sultanlar için umumi bir hanım

sultanlar kethüdâlığı makamı ihdas edilmişti. Bu makam genellikle devlet ricâlinden bir kişiye ek görev olarak verilirdi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 33342).

Hanım sultanların evlenmeleri sırasında evlenecekleri kişinin belirtilmesinden çeyiz, nişan takımları, yeni ev için gerekli mefruşat vb.nin teminine, nikâhın akdi ve hanım sultanın yeni evine gidişine kadar yapılan bütün işlemler padişahın bilgisi dahilinde olurdu. Sultanların nikâhını şeyhülislâm, hanım sultanların nikâhını ise Rumeli kazaskeri damat ile gelinin vekilleri vasıtasıyla kıyar, kazasker ile vekillere damat tarafından samur, hanım sultan tarafından birer kakum kürk giydirilirdi. Bu kural henüz oluşmadan XVll. yüzyıl öncesinde padişah hocalarının da sultan nikâhlarını akdettikleri görülmektedir (Selânikî, I, 341). Hanım sultan yeni evine perşembe günü götürülür, ertesi gün damat sadrazamı ziyaret eder, sadrazam kendisine samur kürk giydirir, böylece evlenme merasimi sona ererdi.

Hanım sultanların protokoldeki yerleri sultanlardan sonra olup kendi aralarındaki sıralamada ise yaş esas alınırdı (Osmanoğlu, s. 72). Elkāb olarak umumiyetle, Fâtih Kanunnâmesi'ndeki sultanlar el-kābında da yer alan "iffetlü, ismetlü" veya bunlardan biri kullanılırdı. Ancak nâdiren de olsa bu sıfatların, daha ziyade sultan ve vâlide sultanlar hakkında geçen "devletlü" veya "saâdetlü" ifadeleriyle beraber "devletlü, ismetlü" şeklinde kullanıldığı da olmuştur. Dua cümlesi sultanlar için "dâmet ismetühâ", hanım sultanlar için "zîdet iffetühâ" şeklinde iken zaman zaman her ikisi de tercih edilmiştir. Kendilerine tezkire yazılırken genellikle, "İffetlü, ismetlü, saâdetlü hanım sultân-ı aliyyetü'ş-şân hazretleri, hemvâre visâde-pîrâ-yi mecd ü saâdet ve sadr-ârâ-yi izz ü âfiyet olmaları daavât-ı hâlisesiyle arîza-i muhlisi oldur ki" diye hitap edilirdi (Mecmûa-i Telhîsât, s. 39).

1913 yılında hânedan mensuplarını "Osmanlı padişahlarının evlât ve torunları ile hânedanın erkek çocuklarının kızları" olarak tarif eden bir düzenlemeden sonra bütün hânedan mensupları hakkında genel mükellefiyetler getirilmişse de bunlar hanım sultanları pek bağlayıcı olmamıştır. Ancak hânedan mensuplarının, yakışıksız davranışları ve görevlerine uygun olmayan hareketleri halinde padişah tarafından uyarma, kınama veya saraya kabul edilmeme gibi bir ceza ile cezalandırılacaklarına

dair hüküm hanım sultanlarla eş ve çocukları için de geçerli kılınmıştır. Aynı düzenlemede, hânedan mensupları arasındaki davalarla haciz ve vesâyet işlemlerinin, oluşturulacak hânedan meclisi tarafından karara bağlanarak padişahın icra yetkisine bırakılması hükmü getirilmiştir. Ayrıca hânedan mensuplarının vefatları halinde bir merasimin uygulanması kararlaştırılmış ve bu merasim üç sınıf üzerine düzenlenmiştir. Hanım sultanlara genellikle ikinci sınıf cenaze merasimi yapılmıştır (BA, D.UİT, 3/6/63).

Hanım sultanlar da diğer hânedan mensupları gibi çeşitli hayır eserleri yaptırıp vakıflar tesis etmişlerdir. Nitekim Mekke ve Medine'ye her yıl gönderilen surreye katkıda bulunan vakıflar arasında hanım sultanlara ait olanlar önemli bir yer tutar (BA, Surre Defterleri, nr. 1665, vr. 115b-116b).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 436, s. 5, 10-11, 26; nr. 6019, s. 1, 25-26, 29-30, 38; BA, Ruûs Defterleri, A.RSK, nr. 1593, s. 81, 121, 131; BA, KK, Tâyinât Defterleri, nr. 7241, s. 8, 14; nr. 7246, s. 28; nr. 7247, s. 2, 5-6; nr. 7263, s. 2; BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 350, vr. 34b; nr. 359, vr. 49a-b; BA, Surre Defterleri, nr. 1665, vr. 115b-116b; nr. 1667, vr. 55a; nr. 4151, vr. 1a-b; BA, Hânedân Defterleri, nr. 1, vr. 2b-3b, 33b-41b, 80b; nr. 2, s. 1-4; BA, Ali Emîrî-IV. Mehmed, nr. 6984, 7104, 9528, 11115; BA, İbnülemin-Saray, nr. 914/4; BA, Cevdet-Saray, nr. 8640; BA, Cevdet-Maliye, nr. 22749; BA, D.TŞF, nr. 26064, 26103; BA, İrade-Dahiliye, nr. 4484, 4815, 5234, 23865, 33342, 40669, 41191, 43389; BA, D.UİT, 3/6/62-63; BA, Bahriye-Gelen, 325682, 327061; Kānunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 150a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 36, 111, 171, 341, 390; II, 454, 608, 696; Nâilî Abdullah Paşa, Defteri Teşrîfât, TTK Ktp., nr. 10, vr. 77a, 169a-170a, 178b-180b; Subhî, Târih, vr. 184a; İzzî Süleyman, Târih, İstanbul 1199, vr. 152b-153a; Mecmûa-i Telhîsât, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 291, s. 39; D'Ohsson, Tableau général, VII, 95-96; Lutfî, Târih, X, 68; XII, 54; Mütemmim, İstanbul 1333, s. 185-186; Devleti Osmâniyye'nin 1325 Senesine Mahsus Bütçesidir (nşr. Maliye Nezâreti), İstanbul 1325, s.

20; Salnâme-i Devleti Osmâniye (1327), s. 48-55; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 164, 166; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III/2, s. 339, 391; a.mlf., "Yavuz Sultan Selim'in Kızı Hanım Sultan ve Torunu Kara Osman Şah Bey Vakfiyeleri", TTK Belleten, XL/159 (1976), s. 467-478; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 318-319, 321, 379-386, 389, 454, 470-475, 498-499, 502, 525; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, Ankara, ts. (Selçuk Yayınevi), s. 72, 105, 272; Safiye Ünüvar, Saray Hatıralarım, İstanbul 1964, s. 65, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 47, 51; Pakalın, I, 730; Sertoğlu, Tarih Lügati, s. 187; J. H. Kramers, "Sultan", İA, XI, 27; J. Deny - Bekir Kütükoğlu, "Vâlide Sultan", a.e., XIII, 181.

Filiz Ç. Karaca

HÂNÎ, Abdülmecîd b. Muhammed

(عبد المجيد بن محمد الخاني)

Abdülmecîd b. Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh ed-Dımaşkī el-Hânî (ö. 1318/1900)

el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye adlı eseriyle tanınan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

9 Safer 1263'te (27 Ocak 1847) Şam'da doğdu. Hâlid el-Bağdâdî'nin önde gelen halifelerinden Muhammed b. Abdullah el-Hânî'nin torunudur. Babası Muhammed, hadis ve fıkıh dersleri aldıktan sonra babasından tasavvufa dair eserler okumuş, Mısır'a gidip ünlü âlimlerle tanışmış, babasının 1862'de ölümü üzerine

onun yerine geçmiş, uzun yıllar Hâlid el-Bağdâdî Dergâhı'nda şeyhlik yaptıktan sonra vefat ederek Hâlid el-Bağdâdî'nin türbesi civarında defnedilmiştir (Abdürrezzâk el-Baytâr, III, 1215). Abdülmecîd'in, Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Ahmed Erbîlî'nin kızı olan annesinin soyu Ahmed er-Rifâî'ye ulaşır. Eğitimini üstlenen dedesi, Abdülmecîd'i Kur'an öğrenmesi için halifelerinden Şeyh Ali el-Humûsî'ye gönderdi. Dinî ilimleri, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i dedesinden okudu. Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinledi. Babasının Şam Murâdiye Camii'nde verdiği derslere devam etti. Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye adlı eseriyle Fuṣûṣü'l-ḥikem üzerine yazılan şerhleri okuyarak İbnü'l-Arabî'nin tasavvufunu anlamaya çalıştı. Şiirde özellikle tarih düşürme ve mutarraz şiir (akrostiş) alanında üstat olarak tanındı. Muhammed Abduh ile yazışmalarda bulunması Abdülmecîd'in Selefî harekete ilgi duyduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ancak el-Aḳvâlü'l-marżiyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye (Kahire 1901) adlı eseri övmesi onun bu mezhebe karşı olduğunu göstermektedir.

Abdülmecîd babası vefat edince onun yerine geçmek istediyse de şeyhlik postuna amcası Ahmed el-Hânî oturdu. Şeyh Ahmed'in bir yıl sonra ölümü üzerine yerine bu defa diğer amcası Abdullah el-Hânî geçti. Kendisi Hâlid

el-Bağdâdî Dergâhı şeyhliğine davet edildiği sırada İstanbul'da vefat etti ve Nişantaşı Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî ḥaḳāʾiḳi ecillâʾi'n-Naḳşibendiyye (Kahire 1308). Müellif eserin önsözünde, dedesinden Nakşibendiyye şeyhlerinin adlarını sık sık duyduğunu, ancak çoğu İran, Hindistan ve Türkistanlı olan bu şeyhler hakkında yeterli Arapça kaynak bulamadığını, bunun üzerine 1303 (1885-86) yılında Nakşibendiyye meşâyihinin hal tercümelerini yazmaya karar verdiğini, Farsça ve Türkçe kaynakları kullanırken bu dilleri bilenlerden yardım gördüğünü söyler. Fahreddin Sâfî'nin 909'da (1503) tamamladığı, Nakşibendiyye silsilesine dahil şeyhler hakkında bilgi veren Reşeḥât'ından sonra bu konuda yazılmış en kapsamlı eser olan el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye'de Nakşibendiyye'nin Hz. Ali'ye ulaşan iki Alevî silsilesiyle Hz. Ebû Bekir'e ulaşan Bekrî silsilesi verilmiş ve bunlarda yer alan şahıslar ayrı ayrı anlatılarak Nakşibendiyye silsilesindeki diğer meşâyih kronolojik olarak tanıtılmıştır. Reşeḥât'ta biyografisi verilenlerin yanı sıra XVI-XIX. yüzyıllarda yaşayan Nakşibendiyye şeyhlerine dair derli toplu ve güvenilir bilgiler veren eserin önemli bir özelliği de Hâlid el-Bağdâdî'nin halifeleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmesidir. Abdülmecîd el-Hânî yer yer Nakşibendiyye'nin âdâb ve erkânından, bu tarikatla ilgili özel terimlerden de bahsetmiş, bu arada tenkit ve itirazlara cevap vererek tarikatı savunmuştur. Eser Abdülkadir Akçiçek tarafından aynı adla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1986). 2. es-Saʿâdetü'l-ebediyye fî mâ câʾe bihi'n-Naḳşibendiyye (Dımaşk 1313; İstanbul 1983). Eserde Nakşibendiyye ve bu tarikatın Hâlidiyye kolu hakkında bilgi verildikten sonra sohbet, hatm-i hâcegân, râbıta, zikir ve murakabe konuları kısaca anlatılmıştır. Bu iki eserin bazı kaynaklarda (Serkîs, I, 817-818; Brockelmann, II, 774) Abdülmecîd el-Hânî'nin dedesi Muhammed b. Abdullah el-Hânî'ye nisbet edilmesi yanlıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 276-299; Muhyiddin b. Ahmed el-Hânî, "Tercemetü'l-müʾellif", a.e., s. 1-3

(sonunda); Abdülcevâd el-Kâyâtî, Nefḥatü'l-beşâm fî riḥleti'ş-Şâm, Kahire 1901, s. 186-191; Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕ, Kahire 1911, s. 611-613; Takıyyüddin el-Hısnî, Münteḫabâtü't-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Dımaşk 1928, II, 749-750; Îżâḥu'l-meknûn, I, 396; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1954, II, 116; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 5; Serkîs, Muʿcem, I, 817-818; Brockelmann, GAL Suppl., II, 774; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 170; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 294; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1972, s. 86, 392; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn ve âs̱âruhümü'l-maḫṭûṭa ve'l-maṭbûʿa, Beyrut 1978, s. 392; Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 199; D. Dean Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York-Oxford 1990, s. 37; Abdürrezzâk el-Baytar, Ḥilyetü'l-beşer fî târîḫi'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer, Beyrut 1993, II, 1037; III, 1215.

Osman Türer

HÂNÎ, Muhammed b. Abdullah

(محمد بن عبد الله الخاني)

Muhammed b. Abdillâh b. Mustafâ el-Hânî (ö. 1279/1862)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

1213’te (1798) Hama-Halep yolu üzerinde bulunan Han (Hân-ı Şeyhûn) köyünde doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler, geniş ölçüde torunu Abdülmecîd b. Muhammed’in el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Babasını küçük yaşta kaybeden Muhammed el-Hânî, Rifâî-Keyyâlî şeyhi Muhammed el-Keyyâlî’nin kızı olan annesiyle birlikte Hama’ya gidip öğrenimini burada sürdürdü. Altı yıl kadar Fâris adlı bir zatın sohbetlerine devam ettikten sonra Kādirî şeyhi Muhammed Geylânî’ye intisap etti. Uzunca bir süre vaaz verip ders okuttu; ardından Şeyh Ulvân el-Hamevî zâviyesinde inzivaya çekildi. Daha sonra Şam’a gidip Hâlid el-Bağdâdî’ye biat etti. Addâs Camii’nde girdiği halveti tamamlayıp şeyhinin izniyle Hama’ya döndü. Sonraki yıllarda iki defa daha Şam’a gidip halvete girdi. 1825’te şeyhinden aldığı emir üzerine ailesiyle birlikte Şam’a yerleşti. Hâlid el-Bağdâdî’nin Şam Murâdiye Camii’nde görevli halifesinin vefatı üzerine onun yerine getirildi. Hânî’nin yeteneğini gören Hâlid el-Bağdâdî ona irşadda bulunma, zikir halkası kurma, aralarında Emîr Abdülkādir el-Cezâirî’nin de bulunduğu bazı müridlerin terbiyesine nezaret etme yetkisini verdi. Bu yıllarda dervişlere Hâlid el-Bağdâdî’nin önde gelen halifelerinden Muhammed b. Süleyman’ın el-Ḥadîḳatü’n-nediyye adlı eserini okutmaya başladı.

Hânî, Hâlid el-Bağdâdî’nin ölümünden sonra yerine geçen İsmâil el-Enârânî’ye, Enârânî’nin birkaç hafta sonra vefatı üzerine halifesi Abdullah Herevî’ye biat etti. Bu zatın da ölümü üzerine onun yerine geçti. 1829’da annesiyle birlikte hacca gitti. 1837 yılında el-Behcetü’s-seniyye adlı eserini kaleme aldı. 1843’te ikinci defa, üç yıl sonra oğlu Muhammed’i de yanına alarak Şam Valisi Mûsâ Saffetî Paşa’nın hac kafilesiyle üçüncü defa hacca gitti. 1849’da kalabalık bir mürid topluluğu ile Kudüs’ü ziyaret etti. 1853’te

oğlu Muhammed ile birlikte, o sırada İstanbul'da bulunan Mûsâ Saffetî Paşa'nın daveti üzerine Beyrut'tan İstanbul'a gidip paşanın Eyüp'teki konağında dört ay kaldı. Ertesi yıl kardeşi Ahmed ve oğlu Muhammed ile birlikte tekrar hacca gitti. 19 Safer 1279'da (16 Ağustos 1862) yakalandığı humma hastalığından kurtulamayıp vefat etti. Şam'da Hâlid el-Bağdâdî'nin türbesi civarında toprağa verildi.

Torunu Abdülmecîd b. Muhammed, onun geçimini en helâl rızık yolu olduğuna inandığı çiftçilikle sağladığını, İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sini, İbnü'l-Fârız'ın et-Tâ᾿iyyetü'l-kübrâ'sını ve Şa'rânî'nin eserlerini çok okuduğunu söyler. Şam Valisi Mehmed Reşid Paşa ve

Mûsâ Saffetî Paşa gibi devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kuran, onların saygı ve güvenini kazanan Muhammed el-Hânî, Hâlid el-Bağdâdî'nin Hâlidiyye tarikatının yayılmasında en etkili olan halifelerindendir. Hâlidiyye tarikatı kendisi, oğlu Muhammed ve torunu Abdülmecid vasıtasıyla İstanbul'dan Hicaz'a kadar geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulmuştur. Yetiştirdiği halifelerden Ayasofya başvâizi Yûsuf Efendi, Mehmed Ârif Efendi, Hasan Feyzullah Efendi, Ahmed Hâfız Efendi, Dağıstanlı Muhammed Mehdî Efendi İstanbul'da; Bursalı Şeyh İsmâil Efendi, Erzincanlı İbrâhim Efendi, Mardinli Şeyh Hâmid, Kulalı Şeyh İsmâil, Diyarbekirli Şeyh Ahmed Anadolu'da; Bağdatlı Şeyh Mahmud, Şamlı Şeyh Ahmed, Şeyh Muhammed ve Şeyh Ömer, Hamalı Şeyh Said ve Şeyh Ahmed Ulvân ile oğlu Muhammed, amcası Ahmed el-Hânî Suriye ve Kuzey Irak'ta faaliyet göstermişlerdir. Hânî'nin soyundan gelenler, XX. yüzyılda Suriye ve Irak'ta önemli ilmî ve idarî görevlerde de bulunmuşlardır. Hânîler, Türkiye'de faaliyet gösteren Hâlidî silsilelerinin çoğunda yer almaktadır.

Hânî, el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi'ṭ-ṭarîḳati'l-ʿaliyyeti'l-Ḫâlidiyyeti'n-Naḳşibendiyye (Kahire 1303, 1319) adlı eserinde Hâlidiyye tarikatının usul ve âdâbıyla hatm-i hâcegân, râbıta gibi bazı terimler hakkında bilgi vermiştir. Eserin son bölümü Bahâeddin Nakşibend, İmâm-ı Rabbânî ve Hâlid el-Bağdâdî'nin hayat ve menkıbelerine ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, İstanbul 1308, s. 261-276; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 377; İżâḥu'l-meknûn, I, 201; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 222-223; Brockelmann, GAL Suppl., II, 774; Serkîs, I, 817-818; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 249; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 120; D. Dean Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York-Oxford 1990, s. 35-36; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Ebâze, ʿUlemâʾu Dımaşḳ ve aʿyânühâ, Dımaşk 1412/1991, II, 606; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer fî târîḫi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer, Beyrut 1413/1993, III, 1210-1245; Ahmed el-Hânî, el-Üsretü'l-Ḫâniyye, Dımaşk, ts., s. 29-36; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 241, 386.

Osman Türer

HÂNÎ, Şeyh Ahmed

(شيخ أحمد خاني)

(ö. 1119/1707 [?])

Şair ve mutasavvıf.

1061 (1651) yılında doğdu (Mem û Zîn, s. 139). Babasının adı İlyas'tır. Nisbesini, Hakkâri yakınlarında bulunduğu söylenen Han köyünden veya burada yaşayan Hânî aşiretinden ya da mensubu olduğu Hâniyan ailesinden aldığı tahmin edilmektedir. Hânî, Doğu Anadolu'nun birçok yerini dolaşarak Arapça, belâgat ve dinî ilimleri okudu; ayrıca astronomiyle ilgilendi. Bir süre bölgenin kültür merkezi olan Cizre'de yaşayan ve Mem û Zîn adlı mesnevisini burada kaleme alan Hânî daha sonra Eski Bayezit'e (Doğubayazıt) gitti ve orada vefat etti. Yazma bir eserde yer aldığı kaydedilen, "Târe Hânî ilâ rabbih" ibaresinin ebced hesabıyla karşılığı olan 1119 (1707) yılında vefat ettiği ileri sürülmektedir (İzzeddin Mustafa Resûl, s. 33-34). Halk arasında velî olarak kabul edilen Hânî'nin Doğubayazıt'ta İshak Paşa Sarayı'nın yakınında bulunan türbesi halen ziyaretgâhtır. Said Nursî'nin de gençliğinde kabrini ziyaret ederek ondan feyiz aldığı nakledilir (Târîhçe-i Hayat, s. 35).

Hânî'nin Kürtçe olarak kaleme aldığı eserlerinin incelenmesinden önemli bir şair ve mutasavvıf olduğu anlaşılmaktadır. Ulûhiyet ve varlık konuları başta olmak üzere ahlâkî, sosyal ve kültürel meselelerdeki görüş ve düşüncelerini manzum eserlerinde dile getirmiştir. Kelâm konularında Sünnî ve genellikle de Eş'arî görüşlerine bağlı olan müellif, kâinatın yaratılışı ile insanlara sorumluluk yüklenmesindeki sırlar üzerinde durur (Mem û Zîn, s. 5-12, 137-138); gerek tabiatta gerekse insanın duygu ve davranışlarında görülen zıtlıkların hem eşyayı tanımayı sağladığını, hem de varlıkta ve insandaki âhenk ve birliği temin ettiğini düşünür. Ayrıca iyimser bir yaklaşımla, her zaman olayların görünen tarafının gerçek mahiyetleriyle uyuşmayabileceğini, görünüşte kötü olan birçok şeyin aslında iyi olduğunu belirtir (a.g.e., s. 60-61, 168).

Tasavvufî düşüncesinin yanında dönemin sosyal sıkıntıları üzerinde duran ve halkın sahipsizliğinden yakınan Hânî, bu meselelerin sosyal dayanışma ve bilgilenme ile aşılabileceğini, kendisinin de eserleriyle bu hususta üzerine düşeni yapmaya çalıştığını ifade eder; kendi döneminde insanların ilim ve hikmet yerine maddî menfaatlere değer vermelerinden yakınır (a.g.e., s. 16). Yalnızca ilâhî aşkın ve günahlardan sakınmanın insanları tam anlamıyla değiştirip onlara güzel vasıflar kazandırabileceğini belirten Hânî (a.g.e., s. 126, 131-135), bu hususta Mevlânâ ve Câmî gibi mutasavvıf şairlerin etkisi altında kalmıştır. Hânî'nin Mem û Zîn'inde İslâm öncesi inançların izlerini arayarak esasen Kur'an'da yer verilen aygüneş, gece-gündüz, kadın-erkek gibi varlık ve olaylardaki çift ya da zıt unsurlara ve bunların sırlarına, hikmetlerine ilişkin görüşlerini Zerdüştîlik'teki düalizme bağlayan, kitabın başında yüce Allah ve Hz. Peygamber hakkında samimi ifadelerle dile getirilen övgülerin inanılarak değil mecburiyetten dolayı yazıldığını iddia eden, mutasavvıf şairler arasında yaygın olan, sevgiliyi Kâbe veya Hacerülesved gibi kutsal varlıklara benzetme geleneğini anaerkil Şamanizm'le izah eden iddia ve yorumlar

(bk. Bulut, s. 30, 33, 44, 136-137) bütünüyle temelsiz, yanlış ve ön yargılı bir yaklaşımın ürünüdür. Hânî'nin, varlık ve olaylardaki zıtlıkların meydana getirdiği nizam ve âhengi Allah'ın kudret ve azametiyle açıklaması, hikâyeyi bitirirken kendisini ilâhî aşktan ve Peygamber sevgisinden mahrum etmemesi için Allah'a dua etmesi (Mem û Zîn, s. 125, 135; krş. Reşîd Fendî, s. 102), ayrıca bir de akaid risâlesi yazması bu tür yorumları kesin olarak yalanlamaktadır. Onun samimi bir Sünnî müslüman olduğu eserini inceleyen müsteşrikler tarafından da teyit edilmektedir (Nikitine, s. 359).

Hânî'nin İsmâil Bâyezîdî (ö. 1121/1709), Şerîf Han Cûlâmergī (ö. 1161/1748) ve Murad Han Bâyezîdî (ö. 1192/1778) gibi öğrenci ve takipçileri olmuştur (EI² [İng.], V, 482; İA, VI, 1114).

Eserleri. 1. Mem û Zîn. Leylâ ve Mecnûn, Ferhad ile Şîrin türünde bir mesnevidir. Müellifin hâtime kısmında doğum tarihini verdikten sonra kitabı bitirdiğinde kırk dört yaşında olduğunu kaydetmesinden eserin 1104 (1693) yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. 60 bölümden meydana gelen

eser yaklaşık 3000 beyit ihtiva eder. Hânî, konusu olan aşk hikâyesini akıcı bir üslûpla anlatması yanında kendi düşüncelerini, döneminin idarî ve içtimaî meselelerini, olayın yaşandığı Cizre bölgesinin kültürel özelliklerini de eserine yansıtmıştır. Mesnevinin konusu kısaca şöyledir: Emîr'in yakın çevresinde bulunan Mem onun kız kardeşi Zîn'e âşık olur. Ancak Emîr, hizmetkârı Bekir'in telkinlerine uyarak kız kardeşini Mem'e vermez; birlikte kaçma girişimlerine engel olmak için de Mem'i hapseder. Üzüntüsünden hastalanan Mem zindanda ölür, Zîn de onun acısına dayanamayarak can verir. Bunun üzerine Mem'in arkadaşları sevgililerin kavuşmasına engel olan Bekir'i öldürüp onların intikamını alırlar. Cizre'de Mîr Abdal Mescidi'nin bitişiğinde bulunan türbenin Mem ile Zîn'e ait olduğuna inanılır ve halk tarafından ziyaret edilir. İlk olarak İstanbul'da (1335) basılan eserin ikinci baskısı 1947'de Halep'te yapılmıştır. Eser, Margareta B. Rudenko tarafından Rusça tercümesiyle birlikte neşredilmiş (Moskova 1962), ayrıca M. Saîd Ramazan el-Bûtî tarafından mensur olarak Arapça'ya (Dımaşk 1957), M. Emin Bozarslan tarafından da Türkçe'ye (İstanbul 1968, 1975) çevrilmiştir. Halîl Reşîd İbrâhim'in secili bir üslûp kullanarak Maḳāmetü Mem û Zîn adıyla Arapça bir özetini yayımladığı (Dımaşk 1413/1993) hikâye üzerinde Michael L. Chyet And a Thornbush up between Them: Studies on Mem û Zîn, A Kurdish Romance adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1991, California Üniversitesi). Mem û Zîn Türkiye'de aynı adla filme çekilmiştir (1991). 2. Nûbahârâ Bıçûkân. Arapça-Kürtçe manzum bir sözlük olup 1094 (1683) yılında yazılmıştır. Giriş kısmında, Kur'an öğrenimini tamamlayan çocuklara sarf-nahiv derslerine geçerken kolaylık sağlanması amacıyla telif edildiği belirtilen eser, her biri farklı vezinde on üç bölümden meydana gelmektedir. Sözlük, ilk olarak Yûsuf Ziyâeddin Paşa'nın el-Hediyyetü'l-Ḥamîdiyye fi'l-luġati'l-Kürdiyye adlı kitabının ekinde neşredilmiş (İstanbul 1310, s. 279-297; tıpkıbasımı A. von Le Cok, Kurdische Texte, Berlin 1903, I, 1-47), daha sonra Abdüsselâm Nâcî el-Cezerî'nin tashihiyle tekrar basılmıştır (Dımaşk, ts.). Zeynelâbidin Zinar eseri Latin harflerine çevirerek yayımlamıştır (İstanbul 1992). Bu sözlük üzerine Ahmed Hilmî el-Kūgī ed-Diyârbekrî Gülzârâ Ḥamûkân Şerḥâ Nûbahârâ Bıçûkân adıyla bir şerh yazmıştır (Diyarbakır, ts.). 3. ʿ Aḳīdâ Îmân. İman esasları ve diğer akaid konularının Sünnî görüşe göre açıklandığı seksen beyitten oluşan bir risâledir. Tevhid, nübüvvet, Allah'ın sıfatları, şefaat, dua, kıyamet ve âhiret gibi konuların açıklandığı eserde bazı ef'âl-i ibâd meseleleri tartışılmış, bu tür meselelerde

genellikle Eş‘ariyye’nin yaklaşımı benimsenirken kadınların peygamberliği konusunda Mâtürîdîler’in olumsuz görüşleri tercih edilmiş, ayrıca Lokman ve İskender’in peygamber olduğu yönündeki görüş de benimsenmemiştir. Risâle, Ahmed Hilmî el-Kūgī ed-Diyârbekrî tarafından Rehberâ S̱ânî Şerḥâ ʿ Aḳīdâ Şeyẖ Aḥmed b. İlyâs el-H̱ânî adıyla şerhedilmiştir (baskı yeri ve tarihi yok). 4. Çârkûşe. Her bir mısraı dört ayrı dilde (Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe) yazılan rubailerden oluşan eserin aşk, ayrılık ve kavuşma temalarının işlendiği beş rubaisi günümüze ulaşmıştır (Dîvânâ Kurmancî içinde, bk. bibl.).

Hânî’ye Yûsuf u Zelîha (Züleyẖâ) ve ʿ Aḳīdâ İslâm gibi bazı eserler nisbet ediliyorsa da bunların ona aidiyeti tesbit edilememiştir.

İzzeddin Mustafa Resûl, Aḥmedî H̱ânî şâʿ iren ve müfekkiren feylesûfen ve mutaṣavvifen başlığıyla bir monografi yazmış, Reşîd Fendî de Münâḳaşât ḥavle’ş-şâʿ iri’l-Kürdî H̱ânî adlı çalışmasında Hânî’nin İslâmî yönü üzerinde durmuştur (bk.bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Ahmed-i Hânî, Mem û Zîn, Halep 1947; ayrıca bk. nâşirin önsözü, s. III; a.mlf, Nûbahârâ Bıçûkân (nşr. Abdüsselâm Nâcî el-Cezerî), Dımaşk, ts. (Dârü’t-Tıbâa); a.mlf., ʿ Aḳīdâ Îmân [baskı yeri yok], 1337; a.mlf., “Çârkûşe”, Dîvânâ Kurmancî (haz. Abdürrakıb Yûsuf), Necef 1971, s. 43-44; Molla Ahmed Cezerî, Dîvân, Kahire, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), s. 152; Ahmed b. Muhammed ez-Zivingî, el-ʿ İḳdü’l-cevherî Şerḥu Dîvâni’ş-Şeyẖi’l-Cezerî, Kamışlı 1377/1958, s. 686; Ahmed Hilmî ed-Diyârbekrî, Gülzârâ Ḥamûkân Şerḥâ Nûbahârâ Bıçûkân, Diyarbakır, ts. (Matbaatu Cerîdeti Sûr); a.mlf., Rehberâ S̱ânî Şerḥâ ʿ Aḳīdâ Şeyẖ Aḥmed b. İlyâs el-H̱ânî [baskı yeri ve tarihi yok]; İzzeddin Mustafa Resûl, Aḥmedî H̱ânî şâʿ iren ve müfekkiren feylesûfen ve mutaṣavvifen, Bağdad 1979; Reşîd Fendî, Münâḳaşât ḥavle’ş-şâʿ iri’l-Kürdî H̱ânî, Bağdad, ts. (Ma‘mel ve Matba‘atü Câhiz); Said Nursî, Târîhçe-i Hayat, İstanbul 1990, s. 35; Halîl Reşîd İbrâhim, Maḳāmetü Mem û Zîn, Dımaşk 1413/1993; Abdullah Yaşın,

Bütün Yönleriyle Cizre [baskı yeri yok], 1983 (Yücel Matbaası), s. 166-173; B. Nikitine, Kürtler: Sosyolojik ve Tarihî İnceleme (trc. Hüseyin Demirhan - Cemal Süreyya), İstanbul 1994, s. 359, 474-475; Faik Bulut, Ehmedê Xanê'nin Kaleminden Kürtlerin Bilinmeyen Dünyası, İstanbul 1995; İsmet Alpaslan, Her Yönüyle Ağrı, Ankara 1995, s. 102; Th. Bois, "Coup d'oeil sur la litterature kurde", el-Meşriḳ, XLIX/2, Beyrut 1955, s. 204-206; a.mlf., "Kurds", EI² (İng.), V, 482; V. Minorsky, "Kürtler", İA, VI, 1113-1114.

M. Sait Özervarlı

HÂNİ’ b. URVE

(هانئ بن عروة)

Hâni’ b. Urve el-Murâdî (ö. 60/680)

Hz. Hüseyin adına çalıştığı için Emevîler tarafından öldürülen Yemenli tâbiî.

Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Kûfe’ye yerleşen Mezhic, Kinde ve Hemdân gibi Yemenli kabileler arasında büyük bir nüfuz ve itibara sahip olan Hâni’ b. Urve, Hz. Hüseyin’in Kûfe’de idareyi ele alma çabalarına katıldıktan sonra meşhur olmuştur.

Yezîd b. Muâviye halife olunca Medine Valisi Utbe’ye haber göndererek Hz. Hüseyin’den biat alınmasını, aksi takdirde öldürülmesini emretmişti. Validen mühlet isteyip Mekke’ye giden Hz. Hüseyin, orada bulunan Kûfeliler’in idareyi ele alması konusunda ısrar ettiklerini görünce amcazadesi Müslim b. Akīl’i durumu incelemek üzere Kûfe’ye göndermişti (15 Ramazan 60/19 Haziran 680). Müslim Kûfe’ye vardığında (5 Şevval 60/9 Temmuz 680) Müslim b. Avsece el-Esedî’nin evine yerleşerek faaliyetlerine başladı. Kısa zamanda 12-30.000 arasında bir sayıya ulaşan topluluk Hz. Hüseyin adına kendisine biat etti. Durumu haber alan Yezîd, Kûfe Valisi Nu‘mân b. Beşîr’i azlederek yerine Basra Valisi Ubeydullah b. Ziyâd’ı tayin etti. Kûfe’ye geldikten sonra şehirdeki durumun Hz. Hüseyin’in lehine olduğunu gören Ubeydullah’ın tehditkâr bir hutbe ile göreve başlaması üzerine Müslim b. Akīl bulunduğu evden ayrılarak daha nüfuzlu bir kimse olan Hâni’ b. Urve’nin evine sığındı. Zor durumda kalan Hâni’ Müslim’i evinde misafir etmeye mecbur oldu. Bu olaydan sonra Hâni’in evi Hz. Hüseyin taraftarlarının karargâhı haline geldi. Durumu yakından takip eden Ubeydullah, Ma‘kıl adlı bir casus vasıtasıyla Müslim’in Hâni’ b. Urve’nin evinde kaldığını öğrendi. Bir süre sonra Hâni’in arkadaşlarından Muhammed b. Eş‘as el-Kindî ve Esmâ bint Hârice’ye Hâni’in kendisini niçin ziyarete gelmediğini sordu. Onlar da hasta olduğunu ileri sürdüler. Ancak Ubeydullah hastalığının önemli

olmaması gerektiğini, zira bütün gün kapısının önünde oturduğunu haber aldığını söyledi ve kendisine bir suikast düzenlenmesinden endişe ettiği için Hâni'in konağına gelmesini istediğini bildirdi. Bunun üzerine arkadaşları Hâni'e gidip durumu anlattılar ve Ubeydullah'ı ziyaret etmesinin uygun olacağını söylediler.

Hâni' b. Urve arkadaşlarıyla birlikte Ubeydullah'ın konağına girdiği zaman orada Kādî Şüreyh de bulunuyordu. Ubeydullah ona Müslim'in nerede olduğunu sordu. Hâni' önce bilmediğini söyledi, fakat daha sonra Ubeydullah'ın durumu haber aldığını anlayınca Müslim'i evine davet etmediğini, kendisinin gelip sığındığını belirtti. Ubeydullah Müslim'i hemen teslim etmesini istediyse de Hâni' kendisine sığınan bir kimseyi teslim edemeyeceğini ifade etti. Bunun üzerine Ubeydullah elindeki sopa ile Hâni'in yüzüne vurmaya başladı. Hâni', yanındaki muhafızlardan birinin kılıcını alıp karşı koymaya çalıştı, ancak başarılı olamadı. Ubeydullah, Hâni'in öldürülmeyi hak ettiğini söyleyerek hapsedilmesini emretti. Hâni'in başına gelenleri duyan Mezhic kabilesi valinin konağının önünde toplandı. Ubeydullah kalabalığı yatıştırmak için Kādî Şüreyh'i gönderdi. Şüreyh Hâni'in bir soruşturma için tutulduğunu, hayatının emniyette olduğunu söyleyince kalabalık dağıldı. Öte yandan Hâni'in tutuklandığı yolundaki haberler Müslim'e ulaşınca mensuplarından yaklaşık 4000 kişi toplanarak valinin konağına yöneldi. O sırada konakta otuz kadar muhafız bulunuyordu. Vali durumdan endişe ederek şehrin ileri gelenlerini istişare maksadıyla konağına çağırdı. Toplantıya katılanlardan, halka Müslim'i terketmeleri ve kendisine karşı gelmelerinin doğru olmayacağı telkininde bulunmalarını istedi. Konaktan ayrılan kabile reisleri halkı ikna ederek dağılmalarını sağladılar. Aynı günün akşamı yanında sadece otuz kişinin kaldığını gören Müslim, Kinde kabilesine mensup Tav'a adlı bir kadının evine sığındı. Ancak ertesi gün Muhammed b. Eş'as'ın âzatlısı olan Tav'a'nın oğlu Bilâl tarafından ihbar edildi ve yakalanıp öldürüldü. Ardından Hâni' de hapsedildiği yerden alınarak hayvan pazarına götürüldü ve orada öldürüldü. Ubeydullah, Müslim ile Hâni'in başlarını Yezîd'e gönderdi. Hz. Hüseyin bu olayları ancak Irak'a ulaştıktan sonra öğrenebildi.

Hâni', güzel Kur'an okuyan ve "el-eşrâfü'l-kurrâ" arasında yer alan bir şahsiyetti. Müslim ve Hâni' için yazılan mersiyeler kaynaklarda Abdullah b. Zebîr el-Esedî, Ferezdak ve Süleyman (Süleym) b. Selâm el-Hanefî'ye

nisbet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 41; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 231; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 233-238; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 160; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 243; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 347-367; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 136; IV, 378; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 67-70; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIII, 370; XIV, 228-229; a.mlf., Meḳātilü’ṭ-ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 97-108; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 22-36; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 153-157; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 51; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 590-593; J. Wellhausen, İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 99-101, 103, 114; L. Veccia Vaglieri, “Hāniʾ b. ʿUrva al-Murādī”, EI² (İng.), III, 164-165; E. Kohlberg, “Muslim b. ʿAḳīl b. Abī Ṭālib”, a.e., VII, 689-690.

Mustafa Öz

HANÎF

(خنيف)

İslâm öncesi dönemde Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği dine tâbi olanlara verilen ad.

Hanîf kelimesinin menşei ve anlamına dair çeşitli görüşler bulunmakta; Arapça, İbrânîce, Süryânîce veya Habeşçe bir kökten geldiği ileri sürülmektedir. Kelimenin kökünü oluşturan "hnf" bütün Sâmî dillerde ortaktır. Kelimenin Ken'ânîce şekli olan hanpa ve hanapu Tell el-Amarna tabletlerinde (m.ö. XIV. yüzyıl ortaları) ortaya çıkmaktadır. Bu metinlerde kelime "kötülüğe meyilli ve sapkın olmak, iftira etmek" anlamlarındadır. Yeni İbrânîce ve Mişna'da kullanılan yahudi-Ârâmî (Judeo-Aramaic) dilinde "iki yüzlü olmak", Süryânîce şekli olan hanfo (hanpa) ise "putperest" anlamına gelmektedir (Moubarac, s. 152; Denny, XXIV, 27).

İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'te hānef kökü değişik çekim şekilleriyle "mülhid, dinsiz" (Yeremya, 23/11); "murdar, kirlenmiş" (Yeremya, 3/1; İşaya, 24/5; Mezmur, 106/38; Mika, 4/11; Sayılar, 35/33); "doğru yoldan uzaklaşmak, dine karşı kayıtsız kalmak" mânalarında kullanılmaktadır (Gesenius, s. 337; Moubarac, s. 152). Midrash Rabbah'taki bir rivayete göre Ahd-i Atîk'te hānef "mülhid" (İbrânîce'de "mīnūth") anlamındadır (Margoliouth, JRAS [1903], s. 479). Batılı araştırmacılar, genellikle Arapça'daki hanîf kelimesinin Doğu Ârâmîcesi'nden (Süryânîce) alındığına kanidirler. Bu dilde "hnp" kökü, diğer Sâmî dillerde olduğu gibi "putperestlik, dinî konularda kararsızlık, farklı inançların bir araya getirilmesi" mânalarına gelir (Grunbaum, XLII [1888], s. 54-55; Faris-Glidden, XIX/3, s. 5; Gil, XII [1992], s. 15).

Julius Wellhausen hanîf kelimesini, hem "kendini Tanrı'ya, ibadete verme, putları devirip yıkma", hem de "yemini bozma, yeminini tutmama, haksızlık" anlamlarına gelen hanithadan türetmektedir. F. Schulthess, Arapça hanîf kelimesinin Süryânîce hanpadan gelemeyeceğini, arada en azından başka bir şeklinin olması gerektiğini ileri sürerken (Orientalische

Studien, s. 86; İA, V/1, s. 217) Jouon, bu kelimenin asıl anlamının “eğilmek, dönmek” olduğunu ve hanîfin de “dönen kişi” mânasına geldiğini, bu kişinin hak veya bâtıl dinden dönmesine göre kelimenin “putperest” veya “mümin” anlamı ifade edebileceğini belirtir (Moubarac, s. 153).

Modern bilim adamları arasında ilk defa Theodor Nöldeke, Arapça hanîf kelimesinin en azından Kur’an’da kullanıldığı şekliyle Süryânîce menşeli olduğuna işaret etmiş, bu görüş Tor Andrae ve Karl Ahrens gibi bazı müsteşrikler tarafından da benimsenmiştir. Nöldeke, hanîfin Süryânîce aslındaki “putperest”

mânasının kelimeyi alan Araplar tarafından tam olarak anlaşılamadığı kanaatindedir (Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, s. 30). Hanîf kelimesinin İbrânîce hānefle ilgili bulunduğu (Lyall, [1903], s. 781; Gündüz, s. 21; Margoliouth, JRAS [1903], s. 479) veya Habeş menşeli olduğu da ileri sürülmüştür (Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, s. 115).

Richard Bell, önceleri hanîf kelimesinin “eğilmek, meyletmek” anlamındaki Arapça hanef kökünden türediğini kabul ederken daha sonra A. Jeffery’nin etkisinde kalarak görüş değiştirmiş ve kelimenin Süryânîce menşeli olduğunu öne sürmüştür. Ona göre hanîfin ikinci hecesindeki uzun sesli, kelimenin tekil biçimiyle Süryânîce hanpādan türeme ihtimalini ortadan kaldırabilir; fakat çoğul şekline (hunefâ’) bakıldığında bu güçlük halledilmektedir. Zira Arapça hunefâ Süryânîce hanephenin bir kopyasıdır. Bu durumda hanîf kelimesinin çoğul biçimiyle Süryânîce’den alındığı ve tekil halinin de Arapça’da oluşturulduğu düşünülebilir. Bell’e göre hunefâ (Süryânîce konuşan hıristiyanların dilinde “hanephe” [putperest]) dinlerinden dönmeyen, yani yahudi ve hıristiyan olmayıp eski yerli dine bağlılığı sürdüren Araplar’dır (MW, XX [1930], s. 121).

Eski hıristiyan Arap yazarlarının eserlerinde hanîf müşrikler için kullanılmakta, bununla da eski Yunan-Roma dininin mensupları ve özellikle kilisenin mücadele ettiği “sır cemiyetleri”nin (mystery cults) müntesipleri kastedilmekteydi. Nitekim Mezopotamya’da VI. yüzyılda yazılmış olan Süryânîce Maarret Gazze’nin eski Arapça tercümesinde hanîf kelimesi

(Süryânîce metinde hanpūto), Yahuda kralı Asa tarafından Kudüs'te ortadan kaldırılan putperest ibadetini ifade etmektedir. Öte yandan Hz. Süleyman'ın putperest olarak ölen oğlu Rehoboam için, "Hanîf (hanpā) olarak öldü" ifadesi yer almaktadır. St. Pavlus'un mektuplarının IX. yüzyılda yapılmış Arapça tercümelerinde Yunanca metindeki Ellen, Süryânîce metindeki Armoyo (Romalı, putperest) kelimesi hanîf diye çevrilmiştir. Hanîf aynı zamanda, hıristiyan olsa bile Helen kültürüne sahip bir kişiyi ifade etmek üzere de kullanılmıştır. Nitekim Pavlus'un arkadaşı Titus hanîf (Grekçe Ellen) diye nitelendirilmiştir (Galatyalılar'a Mektup, 2/3; Faris-Glidden, XIX/3, s. 6; Gil, XII [1992], s. 15).

IV. yüzyıla ait olan ve XI. yüzyılın ikinci veya üçüncü çeyreğinde Koptça'dan Arapça'ya tercüme edilen Athanasius'un kanunlarında "hıristiyan olmayanlar" anlamındaki "ethnikoi" hunefâ diye çevrilmiştir. Burada, "Şemmaslar kiliseyi öylesine ihmal ettiler ki köpekler ve hanîfler hiçbir engelle karşılaşmadan içeri giriyorlardı" denilmektedir (Faris-Glidden, XIX/3, s. 5-6; Gil, XII [1992], s. 16).

N. E. Fâris ve H. V. Glidden'e göre Kur'an'daki hanîf kelimesi Arapça'ya Nabatî dilinden geçmiştir ve bu dilde, kısmen Helenleşmiş Süryânî-Arap dininin bir kolunu benimseyenleri ifade etmektedir (Journal of the Palestine Oriental Society, XIX/3, s. 12). A. F. L. Beeston'un yorumuna göre ise hanîf Arapça'ya doğrudan Suriye yoluyla değil Necran yoluyla girmiştir. Beeston, hanîfteki karşıt anlamlılığın ancak kelimenin Necran yoluyla Arapça'ya girdiği kabul edilirse çözülebileceğini belirterek şöyle demektedir: "Necranlılar, Süryânî misyonerlerin hıristiyan olmayan herkesi -ister politeist olsun ister monoteist- 'hanpe' diye adlandırdıklarını görmüşler ve bu kelimeyi kendi dillerine dahil etmişlerdir. V. yüzyılda Mekkeliler, Yemen'le olan ticaret ilişkileri esnasında oradaki zengin sınıfın monoteist olduğunu görmüş ve hanîfi, kelimenin Süryânîce'deki diğer kullanımlarını bir yana bırakarak bunlar için kullanmışlardır (Beeston, s. 151; Rippin, s. 167).

Öte yandan müslüman müelliflerden Mes'ûdî, hanîf lafzının Arapçalaşmış Süryânîce bir kelime (hanîfû) olduğunu, hunefâ ile de Sâbiîler'in kastedildiğini söyler (et-Tenbîh, s. 90-91, 122-123, 136; İA, V/1, s. 216). Ya'kūbî ise kelimeyi Hz. Dâvûd'un savaştığı Filistîler için kullanmakta ve

onların yıldızlara taptığını belirtmektedir (Târîḫ, I, 51-52). Buna karşılık Arapça sözlükler hanîf kelimesinin Arapça olmadığına dair hiçbir bilgi vermemektedir. Bu sözlüklere göre "hnf" kökü "meyletmek, yönelmek" anlamındadır. Hz. İbrâhim'in kavmi putperestliğe iltifat etmeyip Allah'ın dinine, İslâm'a döndüğü için İbrâhim'e hanîf denilmiştir. Ebû Amr hanîfi "hayırdan şerre veya şerden hayra meyleden" şeklinde açıklamaktadır (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ḥnf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥnf" md.). Ancak sözlüklerde ve İslâmî literatürde "hnf" kökü mutlak mânada meyletmek anlamında değil "dalâletten istikamete, diğer dinlerden hak dine dönmek" anlamında kullanılmış, haktan bâtıla dönme ise "cnf" köküyle ifade edilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥnf" md.). Câhiliye devrinde sünnet olduktan sonra Kâbe'yi tavaf edene hanîf denilmekteydi. Zira bu dönemde Araplar, Hz. İbrâhim'in dininden sadece sünnet olmayı ve Kâbe'yi tavaf etmeyi muhafaza etmişlerdi. Bundan dolayı putlara tapanlar kendilerinin hanîf olduklarını söylüyorlardı. İslâmiyet ortaya çıkınca hanîf kelimesi müslümanları ifade etmeye başladı (Cevâd Ali, VI, 451).

Hanîf kelimesinin ilk kullanılışını tesbit edebilmek için kelimenin Kur'an dışındaki kullanım ve anlamlarını incelemek gerekir. Fakat hanîfin geçtiği metinlerin çoğu, sıhhatlerinin şüpheli olması veya ifadelerin kapalılığı yüzünden güçlükler arzetmektedir. Arap toplumunda "hnf" kökünün türevleri ve bu arada hanîf kelimesi birçok şair tarafından kullanılmıştır. Eymen b. Hureym'e ait mısralarda hiçbir hanîfin tavaf etmediği, hiçbir kassın gece boyunca dua ederek ateşi önünde durmadığı, pişirilmesinde hiçbir hahamın hazır bulunmadığı Cürcân şarabından bahsedilmektedir. Bu mısralarda hanîf, "kas" (papaz) ve "habr" (haham) kelimeleriyle birlikte kullanılmakta, ancak farklı bir kişiyi göstermektedir. Wellhausen'e göre kas Mecûsî din adamını, habr yahudi din adamını, hanîf de hıristiyan zâhidini ifade etmektedir. Nöldeke ve Frantz Buhl ise bu şiirdeki hanîfin müslüman anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Hüzeyl kabilesinden şair Sahr'ın bir beytinde, şarap içmekte olan hıristiyanların bir hanîfin etrafında dolaştıkları anlatılmaktadır. Buradaki hanîfin hıristiyan keşişi veya içkiden uzak duran bir zâhidi ifade ettiği ileri sürülmüştür. Nöldeke, bu beyitteki hanîfin kime delâlet ettiğinin açık olmadığını belirtir; W. Montgomery Watt'a göre ise bu bir müslümandır (EI² [Fr.], III, 169). Ebû Züeyb'in, "Orada bir hanîf gibi iki ay cumâdâ ve iki ay safer olmak üzere dört ay kaldı" anlamındaki beyti, Luvîs Şeyho'ya göre hıristiyan keşişlerin oruçlarına telmih olduğu için

beyitteki hanîf bir hıristiyan keşişi göstermektedir. Ancak burada dini tam olarak bilinmeyen bir zâhidin söz konusu olduğu da ileri sürülmüştür. Cirânü'l-Avd adlı putperest şairin mısralarında ibadetini (salât) ifa eden bir âbid "mütehannif"ten bahsedilmektedir. Buhl, bunun İslâm öncesi bir Arap zâhidi olduğunu ileri sürerken Horovitz, beyitteki "ekāme's-salâte" ifadesinin söz konusu kişinin

putperest bir zâhid olması ihtimalini zayıflattığını söyler. Watt ise bunun bir müslüman olduğunu belirtir. Zürrumme'nin, "Gölge batıya döndüğünde onu hanîf sanırsın, güneş doğduğunda ise hıristiyan olur" beytindeki hanîf hem müslüman hem de zâhid anlamındadır. Josef Horovitz bu ifadenin Kur'an sonrası döneme ait olduğunu söyler. Cerîr b. Atıyye'nin, "Ey Âl-i Dirhem! Siz, hıristiyanların Hanîf dinini benimseyenlerle anlaşma yapması gibi alçaklıkla anlaşma yaptınız" beytindeki (Şerḥu Dîvân, s. 413) "yetehannef"in fâilinin Arap veya hıristiyan zâhidi olabileceği düşünülmüşse de şiirde hanîf ile hıristiyanın birbirinin karşıtı olarak kullanılmış olması ikinci ihtimalin isabetsiz olduğunu gösterir. Beyitte geçen "yetehannef"in masdarı olan "tehannüf" müslüman olmak anlamındadır (EI² [Fr.], III, 169). Ebü'l-Ahzer el-Himmânî'nin şiirinde yer alan, "Her iki deve de diz çöküp hanîf olmayan hıristiyan kadının ibadet ederken yaptığı gibi başını eğdi" cümlesinde hanîf Horovitz'e göre muhtemelen müslümandır. Fakat buradaki hanîfin müslüman anlamına gelemeyeceğini söyleyenler de vardır (Faris-Glidden, XIX/3, s. 3; ayrıca bk. Horovitz, s. 57-58; Moubarac, s. 153-154, 156; İA, V/1, s. 216; EI² [Fr.], III, 169).

Konusu Kuzey Arabistan'da geçen bir kıssada, Bekr kabilesine mensup bir hıristiyan olan Bistâm b. Kays'ın ölmek üzere iken kardeşine, "Eğer kavminin yanına geri dönersen hanîf olurum" diye bağırdığı kaydedilir (Müberred, I, 298). Müberred, bu hadise cereyan ettiğinde Hz. Muhammed'in tebliğ faaliyetine başladığını, dolayısıyla kıssadaki hanîf kelimesinin müslüman anlamına geldiğini belirtir. Buhl ise buradaki hanîfin, Nöldeke'nin anladığı gibi müşrik veya mürted olarak anlaşılmasının mânayı daha etkili kılacağını ifade eder (İA, V/1, s. 216). Bu görüş, kelimenin menşeinin Süryânîce olduğunu ve putperest anlamına geldiğini savunan görüşü desteklemektedir (Moubarac, s. 155).

Hz. Peygamber'in çağdaşlarına ait olduğu kabul edilen hanîfle ilgili başka metinler de vardır. Bunlardan, Resûl-i Ekrem'in muarızı olan Evsli Ebû Kays b. Eslet'e ait mısralarda şair, Kureyş'i Yahudilik ve Hıristiyanlığa karşı saf (hanîf) bir din kurmaya davet eder (İbn Hişâm, I, 285) ve, "Eğer rabbimiz isteseydi yahudi ve hıristiyan olurduk; fakat biz hanîf olarak yaratılmışız" der (İbn Sa'd, IV, 385; DİA, X, 175). Ümeyye b. Ebü's-Salt, Hanîf dininin kıyamete kadar devam edecek yegâne din olduğunu söylemektedir (EI² [Fr.], III, 169).

Bu örnekler, Kur'an dışı literatürde ve İslâm'ın ilk yıllarına ait şiirlerde hanîf kelimesine farklı anlamlar verildiğini göstermektedir. David Samuel Margoliouth, Kur'an'ın tertip edilmesi döneminde hanîfin mânasını pek az kimsenin bildiğini, onu ilk kullanan şairin anlamını da Kur'an'dan aldığını ve İslâm'ın I. asrında hanîf tabirinin genellikle "müslim" mânasında kullanıldığını ifade etmektedir (JRAS [1903], s. 483; Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, s. 114). Ebû Züeyb, Sahr el-Hüzelî ve Eymen b. Hureym'in beyitlerinde geçen hanîf kelimesi Wellhausen'e göre "müttaki, zâhid", Hubert Grimme'e göre "münkir ve kâfir" anlamlarına gelmektedir (Margoliouth, [1903], s. 481). Wellhausen, diğer beyitlerdeki hanîfi hıristiyan keşiş diye anlamaktaysa da bu beyitlerde kelime hıristiyan rahip veya keşişten farklı bir kişi olarak takdim edilmektedir. Moubarac'a göre sadece Bistâm kıssasındaki hanîf kavramı putperest veya müslüman belirli bir cemaati ifade etmektedir. Diğer bütün örneklerde yer alan hanîfi yalnızca "zâhid" anlamında almak mümkündür. Çünkü bu yerlerde hanîf kavramı, farklı bir dinî cemaate ait olmaktan çok tövbe ve duaya dayanan bir hayat tarzını göstermektedir. Dolayısıyla bu anlam, kelimenin Arapça etimolojisine ve Grunbaum ile Michaelis tarafından yorumlanan şekliyle diğer Sâmî köklerle de uyum içindedir (Moubarac, s. 157-158).

İster zâhid ve müttaki ister müslim mânasında kabul edilsin, hanîf kelimesinin Arapça'daki anlam ve kullanımı ile Süryânî ve Ârâmî dillerindeki anlam ve kullanımı farklıdır. Arapça'daki hanîfin Süryânîce'deki "hanpo"dan türemiş olamayacağı kabul edilirse mesele halledilmiş olur. Kökler birbirine benzese de kelimeler iki ayrı dile ait bulundukları için farklı anlamda olmaları tabiidir. Ancak hanîfin Arapça bir kökten değil "putperest" anlamındaki Süryânîce kökten geldiği kabul edilse bile mânadaki bu zıtlığı şu şekilde açıklamak mümkündür: a) Kelimenin

kökünde mevcut çok anlamlılık sebebiyle kullanıldığı yere göre her iki anlam da kendini gösterebilir. Şöyle ki, “eğilmek, dönmek” mânasına gelen hanef kökünden hanîf “ayrılan, sapan” demektir. Ancak kelime, hak veya bâtıl dinden dönülmesine göre inançlı veya putperest kişiyi ifade edebilmektedir. b) Bistâm kıssasındaki hanîfi putperest olarak anlamak da mümkündür. O takdirde aynı kelime, hıristiyan olan ve olmayan Arap toplumlarında iki farklı mânada kullanılmış olmaktadır. Nitekim Kur’an Arapçası’nda hanîf “müslim” anlamında iken Mârûnî dua kitabında hâlâ “putperest” mânasını taşımaktadır. Böylece birçok benzeri gibi hanîf kelimesi de aynı dil grubunun çeşitli kollarında farklı anlamlara gelebilir. Nitekim epicurus, “mülhid” mânasına gelen İbrânîce hanef kelimesinin tefsiri olarak kullanıldığı halde Kuzey Afrika’da hıristiyan misyoneri ifade etmektedir (Margoliouth, [1903], s. 479). Bunun gibi Arapça’da “samimi müslüman” anlamındaki hanîf kelimesi Babilonya dilinde “sapkın” demektir. Bir kelimenin farklı dillerde anlam değişikliğine uğramasını dinî düşmanlıklarla açıklamak mümkündür. Nitekim Hz. İbrâhim ile Babilonyalılar arasında tartışma vardı. Zira Hz. İbrâhim onların dinlerine karşı çıkmıştı (Hamidullah, Le Saint Coran, s. 21).

Kur’an’da ve Hadiste Hanîf. Kur’ân-ı Kerîm’de hanîf kelimesi on yerde (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥanîf” md.), çoğulu olan hunefâ ise iki yerde (el-Hac 22/31; el-Beyyine 98/5) geçmektedir. Bu on iki yerin dokuzunda Hanîfliğin müşriklikten farklı ve onun karşıtı olduğu belirtilmekte (el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; el-En‘âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31), bu arada sekiz yerde Hz. İbrâhim’in imanını ifade etmekte (el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-En‘âm 6/79, 161; en-Nahl 16/120, 123), bu sekiz yerin beşinde aynı zamanda din mânasına gelen “millet” kelimesi yer almakta, bir yerde de bizzat Hz. İbrâhim kendini hanîf diye nitelemektedir (el-En‘âm 6/79).

Hanîf kelimesi Kur’an’da bir taraftan Hz. İbrâhim’in imanını ifade etmek için ve müşrikliğin karşıtı olarak kullanılırken diğer taraftan Hz. İbrâhim’in yahudi ve hıristiyan olmadığı (Âl-i İmrân 3/67; el-Bakara 2/135), Ehl-i kitabın hanîfler olarak Allah’a kulluk etmekle emrolundukları (el-Beyyine 98/5) vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed’e ve ona uyanlara hanîf olarak Allah’a kulluk etmeleri emredilmiştir (Yûnus 10/105; er-Rûm

30/30). Buna göre Hanîflik müşriklik olmadığı gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık da değildir; Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği, insanın tabiatına en uygun olan tevhid dinidir (DİA, IX, 316). Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus şöyle ifade edilir: "Sen yüzünü hanîf olarak dine,

Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler" (er-Rûm 30/30). Moubarac, Kur'an'da hanîfin tanımıyla ilgili en zengin anlamlı ifadenin bu âyette yer aldığını ve burada belirli bir dinî tavrın önerildiğini belirtmektedir (Abraham dans le Coran, s. 159). Kur'an'ın önerdiği ve hanîf diye nitelendirdiği bu tavır müşrikliğe ters olduğu gibi (en-Nahl 16/120) Ehl-i kitabın dininden de farklıdır. Kur'an'a göre Hanîflik Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan öncedir: "Ey Ehl-i kitap! İbrâhim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Halbuki Tevrat ve İncil kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz? İbrâhim ne yahudi ne de hıristiyan idi; fakat o bir hanîf ve müslümandı; müşriklerden de değildi" (Âl-i İmrân 3/65, 67).

Ehl-i kitap bir ümmet veya ümmetler topluluğu olarak düşünülebilirken Kur'an'da ve sonraki İslâmî kaynaklarda Hanîfliğin içine dahil edilmemiştir. Dinî bir topluluğa hamledilmiş bir terim olarak hanîf kavramı sıkı bir şekilde Kur'an'ın Hz. İbrâhim'le ilgili doktrinine bağlanmıştır. Başka bir ifadeyle bu kelime insanoğlunun itaat, inanç ve saflık içerisinde bulunması için Allah tarafından vazedildiğine inanılan aslî din mânasındadır (Denny, XXIV, 31, 33).

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de hanîf kelimesi İslâm ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Âl-i İmrân 3/67). Nitekim İbn Mes'ûd, "Allah katında yegâne din İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3/19) âyetindeki İslâm yerine Hanîfiyye kelimesini koymuştur (Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'ān, s. 32; Ebû Hayyân el-Endelüsî, II, 410). Ayrıca hanîf "dîn-i kayyim" ile de eş anlamlıdır (DİA, IX, 312, 313, 351). Bütün bunlar, hanîf kelimesinin Kur'an'da hem putperestliğin hem de yahudilerle hıristiyanların bozulmuş tevhid inancının karşıtı olarak kullanıldığını göstermektedir. Ancak Richard Bell ve C. Snouck-Hurgronje gibi bazı şarkiyatçılar, Hz. İbrâhim'i hanîf olarak tavsif eden âyetlerin Medine dönemine ait olduğunu, Hz. Muhammed'in Medine'deki yahudi ve

hıristiyanlardan aldığı bilgilerle Hz. İbrâhim'i bu şekilde nitelendirdiğini öne sürmektedirler (Hurgronje, s. 30; Nöldeke-Schwally, I, 145-146). Bunlara göre Resûl-i Ekrem Mekke'de iken yahudilere karşı ümitli ve iyimserdi. Dolayısıyla bu döneme ait sûrelerde Hz. İbrâhim diğer peygamberlerden farklı bir şekilde anlatılmamıştı. Fakat yahudilerin düşmanca tavırlarını görünce fikir değiştirdi ve İbrâhim'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan farklı bir inancı olduğunu ileri sürmeye başladı. Bu sebeple Hz. İbrâhim Medine'de nâzil olan sûrelerde hanîf, müslim, İbrâhim dininin kurucusu, Kâbe'yi inşa eden kişi olarak takdim edildi (Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, s. 112-113; Moubarac, s. 53-54); onu yahudi ve hıristiyan kabul edenlere karşı da, "İbrâhim ne yahudi ne hıristiyandı; fakat Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir müslümandı, müşriklerden de değildi" (Âl-i İmrân 3/67) denilerek farklılık vurgulandı (Moubarac, s. 152). Şarkiyatçıların bu görüşleri yine şarkiyatçılar tarafından tenkit edilmekte ve Hz. İbrâhim'le ilgili olmayan hanîf kelimesinin (Yûnus 10/105; er-Rûm 30/30) üçüncü Mekke dönemine ait olduğu ve putperestliğin zıddı olarak kullanıldığı belirtilmektedir (a.g.e., s. 151). Ayrıca hanîf sadece iki yerde (el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67) yahudi ve hıristiyan karşıtı olarak geçmekte, diğer yerlerde müşrik karşıtı olarak zikredilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm Araplar'dan putlara tapmayan, yahudi ve hıristiyan olmayan, bir tek ilâhın varlığına inanan ve O'na kulluk eden bir cemaate işaret eder ki bunlar "hunefâ" veya "ahnâf" diye bilinirler. Bu kimseler yahudi ve hıristiyan olmadıklarını, İbrâhim'in dinini takip ettiklerini, Allah'a şirk koşmadıklarını söylerler (el-Bakara 2/135; Cevâd Ali, VI, 449).

Hanîf kavramı Kur'an'daki anlamıyla hadislerde de yer alır. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber'e, "Allah katında hangi din daha makbuldür?" diye sorulduğunda, "Kolaylaştırılmış Hanîflik" demiştir (Müsned, I, 236; Buhârî, "Îmân", 29 [bab başlığında]). Resûl-i Ekrem'in, "Allah katında hak din İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3/19) ve, "Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim ve ondan râzı oldum" (el-Mâide 5/3) meâlindeki âyetlere ters düşecek bir beyanda bulunması mümkün değildir. Bu sebeple "kolaylaştırılmış Hanîflik" ifadesiyle İslâm'ı kastetmiştir (Çakan, I, 148-153). Buhârî'de yer alan başka bir rivayete göre Zeyd b. Amr b. Nüfeyl hakiki dini aramak amacıyla Şam'a gitmiş, rastladığı bir yahudi ve bir

hıristiyan âlimine dinlerini sorup beklediği cevabı alamayınca kendilerine hangi dini önerdiklerini sormuş, onlar da Hanîfliği tavsiye etmişler; Hanîfliğin İbrâhim'in dini olduğunu, onun yahudi ve hıristiyan olmadığını, sadece Allah'a kulluk ettiğini belirtmişlerdir (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 24).

Hz. Peygamber'in, "Allah, 'kullarımın hepsini hanîf olarak yarattım' buyurdu" (Müsned, IV, 162; Müslim, "Cennet", 63) meâlindeki hadisiyle, "Ben Yahudilik ve Hıristiyanlık'la değil kolaylaştırılmış Hanîflik'le gönderildim" (Müsned, V, 266; VI, 116, 233) hadisi birlikte düşünüldüğünde Hanîfliğin, bütün peygamberlerin tebliğlerinde ortak olan ilkeleri ifade ettiği ve İslâm'ın da bu ilkeleri yaşatan bir din olduğu, Hz. İbrâhim gibi Hz. Muhammed'in de aynı dini tebliğ ettiği sonucuna varılır. Bundan dolayı hanîf kelimesi İslâmî literatürde Kur'an'daki anlamıyla ve müslim kelimesinin eş anlamlısı olarak, Hanîfiyye de Hz. İbrâhim'in dinini ifade için kullanılmıştır. Tehannüf ise İslâm'a dönmek demektir; tehannus fiili de bunun gibidir. Hirschfeld ile Charles James Lyall, bu kelimeyi İbrânîce tehinnoth kelimesinden türetmek istemişlerse de bu doğru değildir (EI² [Fr.], III, 169; İA, V/1, s. 215).

Kur'an'da ve hadislerde geçen hunefâ hakkında şu görüşler ileri sürülmüştür: 1. Hanîfler yahudi ve hıristiyan olmayan bir dinî gruptur. Hanîfler hakkında Batı'da ilk ciddi araştırmayı yapan Avusturyalı Aloys Sprenger bunları, kendilerini hanîf diye tanıtan ve tebliğinin ilk yılında doktrinlerini teyit eden Hz. Muhammed'in mübeşşirleri olarak görmekte ve kendilerine has kutsal kitapları olan bir fırka olarak kabul etmektedir (Gilliot, s. 7; İA, V/1, s. 215; Cevâd Ali, VI, 463). Hanîfler'in yahudi ve hıristiyan bir cemaat olmadıklarını ileri sürenler arasında Şeyho, Horovitz ve Kremer de vardır (Fâris-Glidden, XIX/3, s. 1). 2. Hanîfler dinî bir grup değildir ve belirli bir dinî sistemleri yoktur. Sprenger'in görüşüne karşı çıkan Wellhausen'e göre hanîfler ne bir tarikat ne de organize bir cemaattir. Onlar paganizmden uzak ve politeizme karşıdırlar. Çok sıkı bir riyâzeti benimsemişler, fakat zâhiren bir cemaat olarak ortaya çıkmamışlardır. Nöldeke ve M. Theodor Houtsma da aynı kanaattedir, fakat Houtsma, Wellhausen gibi hanîfleri sadece hıristiyanlarla sınırlandırmaz. 3. Hanîfler Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan etkilenmiş bir Arap hareketini temsil eder. Buhl genel hatlarıyla bu görüştedir (Gilliot, s. 8-9; İA, V/1, s. 216). 4.

Hanîflik müstakil bir Arap hareketidir. Grimme, Margoliouth, Richard Bell, Johann Fück ve Clair Tisdall bu görüşü benimsemişlerdir. Margoliouth'un, Hz. Muhammed'in

gelişinden birkaç yıl önce Arap yarımadasında bir tür monoteizmin bulunduğu ve taraftarlarına hareketi başlatan Müseylime'ye nisbetle "müslim", Müseylime'nin mensup olduğu kabileye nisbetle de Hanîfiyye denildiği şeklindeki görüşü (JRAS [1903], s. 484-493) Charles J. Lyall tarafından reddedilmiştir (a.g.e., s. 771-784). Esasen Margoliouth, daha sonra bu iddiasından vazgeçerek hanîflerin Güney Arabistan'da görülen tabii dinle ilgili olduklarını söylemiştir (MW, XIX [1929], s. 9, 11). Clair Tisdall'e göre Hz. Muhammed'in ortaya çıkışından birkaç yıl önce Medine, Tâif ve Mekke'de putlara tapmayı reddeden, tek tanrı inancını yeniden tesis etmek isteyen insanlar zuhur etmiş, Hz. Muhammed de onların doktrinini benimsemiştir (The Original Sources of the Qur'an, s. 272-273). Richard Bell'e göre hanîf saygı duyulan, putperestlikten dönüp tabii dine uyan bir grup insanı ifade eden bir terimdi. Hz. Muhammed bu terimi benimsemiş ve Hz. İbrâhim'in bir vasfı olarak kullanmıştır (The Origin of Islam in its Christian Environment, s. 58-59, 132). Aynı müellif, daha sonra neşrettiği bir makalesinde Arthur Jeffery'nin filolojik tahlillerini benimseyerek hunefânın yahudi ve hıristiyan olmayan ve eski fıtrî dini takip eden Araplar olduğunu kabul etmiştir (MW, XX [1930], s. 121, 124). Johann Fück de Hanîfliği bir Arap hareketi olarak yorumlamaktadır. Ona göre İslâm'a hazırlık mahiyetinde bir Arap millî monoteizmi mevcuttu. Bu monoteizm taraftarları daha önceki dinlerden tek tanrı inancı, putperestliği red gibi kendileri için faydalı olan şeyleri almışlardı (Studies on Islam, s. 91-94; Gilliot, s. 10-12). 5. Hanîflik Sâbiîlik'le sıkı bir ilişki içindedir. Fâris ve Glidden bu hususta Tor Andrae ve Johannes Pedersen'i referans olarak göstermektedirler. Pedersen, Kur'an'daki hanîf ve Sâbiîn terimlerinin eş anlamlı olduğunu belirterek bu iki kelime arasında Helenistik ve gnostik terimleri arasındakine benzer bir ilişki bulunduğunu ifade eder. Bu görüş J. B. Segal ve J. Hjärpe tarafından da desteklenmektedir (Gündüz, The Knowledge of Life, s. 20-22, 44). İbn Hazm'ın ifadesine göre Hz. İbrâhim Sâbiîler'e İslâm ve Hanîf diniyle gönderilmiş ve o zamandan beri Hz. İbrâhim'in ümmetine hunefâ denmiştir (el-Faṣl, I, 35). Mes'ûdî de hunefâ ile Sâbiîler'in kastedildiğini düşünmekte, fakat Sâbiîler'in henüz Zerdüştîliği ve Hıristiyanlığı kabul etmemiş İran ve Roma halkı olduğunu

ileri sürmektedir. Ona göre Sâbiîlik ilk Hanîflik’tir. Tahmuras’a Buda (Budâsb) tarafından getirilen bu mezhep Zerdüşt öncesinde İran’da mevcuttu (et-Tenbîh, s. 6, 90-91, 122-123, 136; İA, V/1, s. 216).

Hanîfliğin ne olduğu ve hanîflerin kimliği hususunda başka görüşler de vardır. M. Rodinson, hanîflerin millî gururları sebebiyle Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa girmeyen tevhid ehli olduklarını söyler (Mahomet, s. 89-90). Watt’a göre bu terimin müslümanlarca benimsenen anlamı Kur’an’dan kaynaklanmaktadır. Kur’an dışında, meselâ Câhiliye Arapları’nda kullanıldığında hanîf putperest demektir. “Şu halde İslâm öncesi dönemde bu adın verildiği kişileri veya dinî akımları aramak boşunadır. Bu dönemde dinî hareketler ve şahsiyetler mevcuttu, fakat onlardan herhangi biri İslâmî mânada hanîfti demek, muahhar bir müslüman savunucunun veya Sâbit b. Kurre gibi İslâmî tesire mâruz kalmış bir kişinin işi olup bunun hiçbir değeri yoktur” (Muhammad’s Mecca, s. 38; EI² [Fr.], III, 170). Patricia Crone ve Michael Cook’a göre Hz. İbrâhim ve onun imanı ile birleştirilen hanîf kavramı, atalar kültüne dayalı İslâm’a monoteist bir statü sağlamaya yaramaktadır. Cl. Gilliot’ya göre ise hanîflerle ilgili kıssalarda İslâm geleneğinin hedefi, Hz. Muhammed’in ecdadının monoteist olduğunu ve putlara tapmadığını göstermektir. Hadis kaynaklarında görülmemekle beraber bazı tarih ve menâkıb kitaplarında Hz. Peygamber’in İbrâhimî Hanîfliğe mensup bulunduğunu söylediği, Mudar, Rebîa ve İlyâs’ın da müslüman olduğunu belirttiği rivayet edilmektedir (İbn Sa‘d, I, 58; Belâzürî, I, 31; Ya‘kūbî, I, 226; Hillî, s. 334, 347; Halebî, I, 27). Ancak savunma amacıyla ortaya atılmış olsa da hanîflerle ilgili kıssalarda tarihî bir gerçeklik vardır. Bunun en sağlam kanıtı, İslâm geleneğinin Hz. Muhammed’e karşı çıkan hanîflerin kıssalarını nakletmesidir. Bu hanîflerden üçü Ebû Âmir b. Seyfî, Ebû Kays b. Eslet ve Ümeyye b. Ebü’s-Salt’tır (Gilliot, s. 15).

Ebû Âmir gerçek dini ve peygamberi aramış, Necran hıristiyanları ile Teymâ‘ yahudileri arasında bilgi toplamış, fakat her iki dini de kabul etmeyerek İbrâhim’in dinine yani Hanîfliğe mensup olduğunu ilân etmiştir. Ebû Âmir kendini gerçek bir hanîf olarak görüyor, rahip adını benimsiyor, bir bid‘atçı gibi gördüğü Hz. Muhammed’e karşı çıkıyordu (a.g.e., s. 16). Resûl-i Ekrem ise ruhbanlığı Hanîfliğin zıddı olarak kabul etmiştir. Nitekim rahip diye bilinen Ebû Âmir b. Seyfî Medine’ye gelip Resûlullah’ı

gördüğünde ona, “Getirdiğin din nedir?” diye sormuş, Resûlullah da, “İbrâhim’in dini olan Hanîfliği getirdim” cevabını vermiş; Ebû Âmir, “Ben de o din üzereyim” deyince Resûl-i Ekrem, “Sen o din üzere değilsin, sen o dine onda olmayan şeyi soktun” demiştir (Cevâd Ali, VI, 458). Ebû Âmir’in rahip diye şöhret bulması, bazı rivayetlerde onun hanîf olarak takdim edilmesi, Wellhausen’i hanîflerin hıristiyanlardan bir grup oldukları görüşüne sevketmiştir (a.g.e., VI, 460). Ebû Âmir’in inancını inceleyen M. Gil’e göre Arap yarımadasında iki tür Hanîflik vardı. Bunlardan biri hanîf diye de anılan Ebû Âmir’in yönettiği hareketti ve Maniheizm’den etkilenmişti. Diğeri ise Hz. Muhammed ve beraberindekilerce ihya edilen Hanîflik’tir (IOS, XII [1992], s. 45).

Bu görüşlerin yanında, yahudiler ve hıristiyanların cephe alması neticesinde Hz. Muhammed’in kendi hareketini İbrâhim diniyle yani Hanîflik’le aynîleştirdiğini, bu hareketin İslâm adını almadan önce Hanîfiyye diye adlandırıldığını söyleyenler de vardır. Bunlara göre Hanîfiyye, temelde politeizme karşı Mekke’deki dinî arınma cereyanı ve Ehl-i kitaba karşı bir tür reform hareketidir (Waardenburg, s. 311, 313).

İslâm öncesi dönemde kendilerine hanîf denilen kişilerin mevcudiyeti tarihî bir vâkıadır. Onların hangi inanca mensup ve nasıl bir cemaat oldukları hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte o dönemde bilinen iki önemli din olan Yahudilik ve Hıristiyanlığı benimsemedikleri, putperestliği reddettikleri ve tevhid inancına bağlı bulundukları anlaşılmaktadır (Denny, XXIV, 28). Esasen Kur’ân-ı Kerîm’de verilen bilgiler de aynı mahiyettedir.

Hanîflerin inanç esasları, din anlayışları, tanrı tasavvurları ve tevhid telakkileri hakkında Câhiliye kaynaklarında ve Yunanca, Latince eserlerde bilgi yoktur. Bu husustaki bilgiler sadece İslâmî kaynaklarda bulunmaktadır. Bu bilgilere göre Câhiliye Arapları’nın nazarında sünnet olan ve Kâbe’yi tavaf eden herkes hanîftir (Zemahşerî, I, 178, 236, 407; Fahreddin er-Râzî, XIII, 57). Taberî bu iki özelliğin yeterli olmadığını söyler; zira Câhiliye döneminde bazı müşrikler de sünnet olup Kâbe’yi tavaf ediyorlardı. Halbuki Kur’an’da Hanîflik müşrikliğin zıddı olarak gösterilmiştir. Şu halde hanîf olmanın şartlarından biri tevhid ehlinden olmaktır

(Câmiʿu'l-beyân, I, 564; III, 105). Bazı kaynaklar, bu niteliklere putlardan uzak durmayı ve cünüplükten dolayı yıkanmayı da eklemişlerdir (Lisânü'l-ʿArab, "ḥnf" md.). Diğer taraftan hanîflerin putlara kurban edilen, Allah'tan başkası için kesilen hayvanların etlerinden yemedikleri, içki içmedikleri de nakledilmektedir (Kurtubî, IV, 109). Fahreddin er-Râzî ve Tabersî, ulemânın Hanîflik'le ilgili görüşlerini şu dört maddede özetlemişlerdir: Haccetmek, hakka tâbi olmak, Hz. İbrâhim'in getirdiği şeriata uymak ve sadece Allah'a kulluk etmek (Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 89; Mecmaʿu'l-beyân, I, 403). Bu tesbitlere rağmen yine de hanîflerin inanç ve ibadetleri, tâbi oldukları kitap veya kitaplar hakkında yeterli bilgi yoktur. Şu kadarı bilinmektedir ki hanîfler, yaşadıkları dönemde mevcut olan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerden hiçbirine iltifat etmemiş, çevrelerindeki putperestlerden ve onların putlarından yüz çevirip İbrâhim'in ilâhı olan bir Allah'a yönelmişlerdir. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi bazıları İbrâhim'in dini olan gerçek dini aramaya çıkmış, bir kısmı halkı putlardan uzaklaştırmaya çalışmış, bazıları da teemmül ve tefekkür için inzivaya çekilmiştir. Tarihçilerin tesbitlerine göre hanîfler okur yazar kişilerdi. Bir kısmı Süryânîce ve İbrânîce gibi dilleri de bilirdi. Ayrıca seyahate çıktıkları, hıristiyan ve yahudi din adamları ile görüştükleri için oldukça kültürlü bir tabaka teşkil ediyorlardı (Cevâd Ali, VI, 457-458).

İslâmî kaynaklarda hanîf olarak nitelenen pek çok kişinin adından bahsedilmekte olup bazıları şunlardır: Kus b. Sâide el-İyâdî, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Erbâb b. Riâb, Süveyd b. Âmir el-Mustalakī, Ebû Kerb Es'ad el-Himyerî, Vekî' b. Seleme b. Züheyr el-İyâdî, Umeyr b. Cündeb el-Cühenî, Adî b. Zeyd el-İbâdî, Ebû Kays Sırme b. Ebû Enes, Seyf b. Zûyezen, Varaka b. Nevfel el-Kureşî, Âmir b. Zarb el-Udvânî, Abdüttâbiha b. Sa'leb b. Vebra b. Kudâa, İlâf b. Şihâb et-Temîmî, Mütelemmis b. Ümeyye el-Ken'ânî, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Hâlid b. Sinân el-Absî, Abdullah el-Kudâî, Abîd b. Ebras el-Esedî, Kâ'b b. Lüey (Mahmûd Şükrî Âlûsî, II, 244-282).

Mes'ûdî, hanîflerden bazılarını Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasındaki fetret ehline dahil etmekte, onların tevhid ehli olup dirilişe inandıklarını belirtmektedir. Mes'ûdî'nin zikrettikleri arasında Hanzale b. Safvân er-Ressî, Hâlid b. Sinân el-Absî, Riâb eş-Şenî, Ebû Kerb Es'ad el-Himyerî, Kus b. Sâide el-İyâdî, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebü's-Salt es-

Sekafî, Varaka b. Nevfel, Addâs, Ebû Kays Sırme b. Ebû Enes, Ebû Âmir el-Evsî, Ubeydullah b. Cahş el-Esedî, Bahîrâ er-Râhib vardır (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 65-75). Bunlardan Kus b. Sâide el-İyâdî, Adî b. Zeyd el-İbâdî, Bahîrâ er-Râhib, Ebû Âmir, Varaka b. Nevfel, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ubeydullah b. Cahş, Erbâb b. Riâb hıristiyandır ve hanîfler listesinden çıkarılmaları gerekir (İbn Habîb, s. 171-172; Cevâd Ali, VI, 453, 463). Ebû Kerb Es'ad el-Himyerî, Abîd b. Ebras, Züheyr b. Ebû Selmâ'nın dinlerinin ne olduğu kesinlikle belli değildir (Cevâd Ali, VI, 463). Eksem b. Sayfî'nin de hanîf olabileceği ifade edilmektedir (DİA, X, 551). Kus b. Sâide, Hz. Muhammed'in peygamber oluşundan kısa bir süre önce vefat ettiği nakledilen efsanevî bir şahsiyettir. 300 yıldan az olmamak üzere 600 hatta 700 yıl yaşadığı rivayet edilir. Resûl-i Ekrem'in Kus b. Sâide'ye yetiştiği ve Ukâz'daki hutbesini dinlediği, onun Câhiliye Arapları içinde öldükten sonra dirilmeye ilk inanan kişi olduğu, belâgatının darbımesel haline geldiği nakledilir. Kus b. Sâide'nin hıristiyan olduğu sanılıyorsa da iddia edildiği gibi Necranlı bir papaz değildir (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, II, 244-246; Cevâd Ali, VI, 464-468; İA, VI, 1031).

Zeyd b. Amr b. Nüfeyl putlara kurban kesmez, leş ve kan yemezdi. Bi'setten beş yıl önce öldü. Esmâ bint Ebû Bekir, Zeyd b. Amr'ın sırtını Kâbe'ye dayamış olarak şöyle dediğini nakletmektedir: "Ey Kureyş topluluğu! Hayatım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki benim dışımda sizden hiç kimse İbrâhim dini üzere değildir". Âmir b. Rebîa, Zeyd b. Amr ile karşılaşmış, Zeyd kendisine, "Ey Âmir! Ben kavmimi terkettim ve İbrâhim'in dinine ve ondan sonra İsmâil'in ibadet ettiğine tâbi oldum. İsmâil'den sonra Abdülmuttalib soyundan bir nebî bekliyorum. Ona yetiştiğimde inanıp tasdik edecek ve son peygamber olduğuna tanıklık edeceğim" demiştir (İbn Kuteybe, s. 59; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, II, 247-252; Cevâd Ali, VI, 469-476).

Ümeyye b. Ebü's-Salt şiirlerinde dinî konulara yer veren önemli bir şairdi. İslâm öncesi ilâhî dinler hakkında bilgisi bulunan, putlara tapmayı reddeden Ümeyye, İbrâhim'in getirdiği dinin devamı kabul edilen Hanîfiyye'nin mensuplarındandı. Hz. Peygamber'in çağdaşı olmasına rağmen İslâm'a girmemiş, nebîlik hevesine kapılmıştır (İA, XIII,100-101). Erbâb b. Riâb'ın, Resûl-i Ekrem'in gelişinden önce Îsâ dini üzere olduğu nakledilir (İbn Kuteybe, s. 58; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, II, 258). Süveyd b. Âmir el-

Mustalakī Hanîf dinindendi. Şiirlerinden onun muvahhid olduğu, İbrâhim'in dinine meylettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 259). Ebû Kerb Es'ad el-Himyerî, Hz. Muhammed'den çok önce onun geleceğini bildirmiş ve ona inanmıştır. Vekî' b. Seleme b. Züheyr el-İyâdî'nin Cürhüm'den sonra bir dönem Kâbe'nin yönetimini üstlendiği, Mekke'nin aşağı tarafında bir kule yaptırdığı, Arap âlimlerinin onu "sıddîk" olarak bildikleri nakledilmekle beraber inancıyla ilgili mâlumat yoktur (a.g.e., II, 460-461). Umeyr b. Cündeb el-Cühenî de Câhiliye döneminde Allah'ın birliğine inananlardandı; İslâm'dan önce vefat etmiştir (a.g.e., II, 261-262). Adî b. Zeyd el-İbâdî Câhiliye dönemi şairlerindendi ve hıristiyandı. Ebû Kays Sırme b. Ebû Enes Benî Neccâr'a mensuptu. Putlardan uzaklaşıp Hıristiyanlığa yöneldi ve rahip oldu. Daha sonra bu dini bıraktı; bir evi mescid edinerek İbrâhim'in rabbine ibadet ettiğini söyledi. Hz. Peygamber Medine'ye gidince de müslüman oldu. Seyf b. Zûyezen Resûl-i Ekrem'in geleceğini müjdelemiş, onun peygamberliğine yetişirse Medine'ye gideceğini bildirmişti. Varaka b. Nevfel, putlara tapmayı kötü gören ve çok kitap okuyan bilgili bir kişiydi. Yahudilik ve Hıristiyanlığı incelemiş, ikincisini benimsemişti. Hz. Hatice'ye, Hz. Muhammed'in Mûsâ ve Îsâ'nın müjdelediği peygamber olduğunu bildirmişti (a.g.e., II, 269-275; İA, XIII, 206-208). Âmir b. Zarb el-Udvânî Arap hakîm ve hatiplerindendi. İnancıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Abdüttâbiha b. Sa'leb ve İlâf b. Şihâb et-Temîmî'ye ait beyitlerden onların Allah'a, âhirete ve Âdem'in yaratıldığına inandıkları anlaşılmaktadır. Mütelemmis b. Ümeyye ile Züheyr b. Ebû Sülmâ da her şeyi bilen, bütün ilâhlardan daha üstün bir Allah'ın mevcudiyetine inanmışlardır. Hâlid b. Sinân el-Absî, Allah'ın birliğini kabul edip Hanîf dinine tâbi olan sâlih bir kişiydi (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, II, 277).

Bu kişilerin ortak özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Putları ve her türlü şirki reddetmek, mensubu bulundukları kavmin yanlış âdet ve inançlarına karşı çıkmak, cehaletin ortadan kaldırılması için faaliyette bulunmak, kavimlerinin baskılarından kurtulmak için onlardan uzaklaşarak inzivaya çekilmek ve yaratıcıyı düşünmek. Tarihçiler hanîflerin

kutsal kitapları, sayfaları ve Zebûr'u okuduklarını, bazılarının Hz. İbrâhim'in şeriatı üzere yaşadıklarını, diğer bir kısmının da onun "kelimeler"ini aradıklarını, bu uğurda çeşitli sıkıntılara katlandıklarını, yolculuk yaptıklarını, rahip ve hahamlarla görüşüp onlara sorular

sorduklarını, ancak aradıklarını bulamadıkları için Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa girmediklerini, İbrâhim’in dinine inanmış olarak öldüklerini bildirmektedirler (Cevâd Ali, VI, 507-510).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ḥnf” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥnf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥnf” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥanîf” md.; Müsned, I, 236; IV, 162; V, 266; VI, 116, 233; Buhârî, “Îmân”, 29; “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 24; Müslim, “Cennet”, 63; Cerîr b. Atıyye, Şerḥu Dîvân (nşr. Tâceddin Şelaḳ), Beyrut 1993, s. 413; İbn İshak, es-Sîre, s. 69; a.e., Kahire 1936, I, 138; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 285; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 58; IV, 385; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 171-172; Belâzürî, Ensâb, I, 31; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 51-52, 226; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 298; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 58, 59; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), I, 564; III, 105, 107; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 6, 90-91, 122-123, 136; a.mlf., Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 65-75; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 35; Zemahşerî, Keşşâf, I, 178, 236, 407; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, I, 403; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 89; XIII, 57; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 109; Hillî, Menâḳıb (nşr. Sâlih Mûsâ Derâke), Amman 1404/1984, s. 334, 347; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, Kahire 1328-29/1910, I, 406; II, 410; Halebî, el-İnsânü’l-ʿuyûn, I, 27; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb, II, 244-282, 460-461; A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin 1861, I, 45-92; M. Rodinson, Mahomet, Paris 1868, s. 89-90; S. Hurgronje, Het Mekkaansche Feest, Leiden 1880, s. 30; H. Grimme, Mohammed, Münster 1892-95, I, 12-15; II, 59-60; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 238; H. P. Smith, The Bible and Islam, New York 1897, s. 315; F. Schulthess, “Omayya b. Abi’ṣ-Ṣalt”, Orientalische Studien, T. Nöldeke gewidmet I, Giessen 1906, s. 86; T. Nöldeke - E. Schwally, Geschichte des Qorāns, Leipzig 1909, I, 145-146; C. Tisdall, The Original Sources of the Qur’an, London 1911, s. 272-273; T. Nöldeke, Neue Beiträge Zur Semitischen Sprachwissenschaft, Strassbourg 1919, s. 30; a.mlf.,

"Wellhausen, Reste arabischen Heidentums", ZDMG, XLI (1887), s. 721; J. Pedersen, "The Sabians", A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne, Cambridge 1922, s. 387-391; R. Bell, The Origin of Islam in its Christian Environment, London 1926, s. 57 vd., 132; a.mlf., "Who were the Hanifs", MW, XX (1930), s. 120-124; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 57-58; T. Andrae, Mohammed, New York 1936, s. 150-155; a.mlf., Les origines de l'Islam et le Christianisme (trc. J. Roche), Paris 1955, s. 47; A. Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'ān, Leiden 1937, s. 32; a.mlf., The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Cairo 1938, s. 112-114, 115; C. Brockelmann, History of the Islamic People, London 1950, s. 17; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford 1951, s. 337; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), s. 71; a.mlf., Le saint Coran, Paris 1989, s. 21; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 449-510; Y. Moubarac, Abraham dans le Coran, Paris 1958, s. 53-54, 151-159; J. B. Segal, The Sabian Mysteries in Vanished Civilizations, Forgotten Peoples of the Ancient World, London 1963, s. 201-220; J. Hjärpe, Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens harraniens, Uppsala 1972, s. 23-24; P. Crone - M. Cook, Hagarism: the Making of the Islamic World, Cambridge 1977, s. 13-14; J. Waardenburg, "Towards a Periodization of Earliest Islam According to its Relations with Other Religions", Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 304-326; J. Fück, "The Originality of the Arabian Prophet", Studies on Islam (ed. Merlin L. Svartz), New York 1981, s. 86-98; a.mlf., "Die Originalität des arabischen Propheten", ZDMG, XC (1936), s. 515-517; A. F. L. Beeston, "Himyarite Monotheism", Studies in the History of Arabia II: Pre-Islamic Arabia, Riyad 1984, s. 149-154; Şaban Kuzgun, İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik, Ankara 1985, s. 110 vd.; W. M. Watt, Mohammad's Mecca History in the Qur'an, Edinburg 1988, s. 38; a.mlf., "Ḥanīf", EI² (Fr.), III, 168-170; İ. Lütfi Çakan, Hadislerle Gerçekler, İstanbul 1990, I, 148-153; A. Rippin, "Rḥmnn and the Hanīfs", Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, Leiden 1991, s. 153-168; Şinasi Gündüz, The Knowledge of Life, Oxford 1994, s. 20-22, 44; Cl. Gilliot, "Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire", The Qurʾan as Text (ed. S. Wild), Leiden 1996, s. 3-26; M. Grunbaum, "Miscellen", ZDMG, XLII (1888), s. 54-55; Charles J. Lyall, "The Words 'Hanīf' and Muslim", JRAS (1903), s. 771-784; D. S. Margoliouth, "On the Origin and

Import of the Names Muslim and Hanīf", a.e. (1903), s. 467-493; a.mlf., "South Arabia and Islam", MW, XIX (1929), s. 5-13; F. M. Denny, "Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'an", Numen, XXIV, Leiden 1977, s. 26-34; A. Mingana, "Syriac Influence on the Style of the Kurān", Bulletin of the John Rylands Library, XI, Manchester 1927, s. 97; K. Ahrens, "Christliches im Qoran", ZDMG, LXXXIV (1930), s. 28; N. E. Faris - H. V. Glidden, "The Development of the Meaning of Koranic Hanif", Journal of the Palestine Oriental Society, XIX/3, Jerusalem 1939-40, s. 1-13; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm ve Hanîfler, AÜİFD, XI (1963), s. 81-92; M. Gil, "The Creed of Abū ʿĀmir", IOS, XII (1992), s. 9-57; Fr. Buhl, "Hanîf", İA, V/1, s. 215-217; H. Lammens, "Kuss İbn Sa'ide", a.e., VI, 1031; Nihad M. Çetin, "Ümeyye", a.e., XIII, 100-101; Neşet Çağatay, "Varaka", a.e., XIII, 206-208; Günay Tümer, "Din", DİA, IX, 312-313, 316; M. Said Özervarlı, "Dîn-i Kayyim", a.e., IX, 351; Asri Çubukçu, "Ebû Kays", a.e., X, 175; a.mlf., "Eksem b. Sayfî", a.e., X, 550-551.

Şaban Kuzgun

HANÎF İBRÂHİM EFENDİ

(ö. 1189/1775)

Osmanlı âlimi.

Hanîf mahlasıyla anılan üç Osmanlı âliminin en meşhurudur. Babası bir süre Bağdat defterdarlığı yapmış olan Üsküplü Mustafa Efendi’dir. Hanîf Efendi tahsilini İstanbul’da yaptı. Devrinin meşhur hattatlarından Kâtibzâde Mehmed Refî‘ Efendi’den sülüs, nesih ve ta‘lik yazılarını meşketti. el-La‘lü’l-musaffâ adlı eserinin bir nüshasında bulunan bir kayıttan (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3841/2, vr. 53a) İstanbul’un Balat semtinde ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Abacı Hüseyin Efendi’nin damadı olması sebebiyle önce Bostancı Ocağı kâtibi oldu; daha sonra Koca Mustafa Paşa evkafı kâtipliğine tayin edildi (Müstakimzâde, Tuhfe, s. 638).

Tasavvufta zikr-i hafî tarikini Tatar Ahmed Efendi’den aldığı kaydedilen Hanîf Efendi (a.g.e., s. 638), gençliğinden itibaren daha çok hadis ve siyer konularında çalışmalar yaptı. 1 Cemâziyelevvel 1147’de (29 Eylül 1734) hâriç medresesi müderrisi oldu. Sonraki üç yıl içinde ilmî kudretini ortaya koyan beş eser yazdı. Teftiş göreviyle gittiği Haremeyn’de tanınmış pek çok âlimle görüştü ve ilmî çalışmalarda bulundu. Mekke’de iken telif ettiği ed-Dürrü’s̱-s̱emîn adlı kırk hadis şerhini orada ikamet eden Mısırlı muhaddis Abdülvehhâb b. Ahmed Berekât el-Ahmedî et-Tantâvî’ye sundu. Eseri çok beğenen Tantâvî kitaba bir takriz yazdı ve Hanîf Efendi’ye Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutma icâzeti verdi (bu icâzetnâmenin bir nüshası için bk. İÜ Ktp., AY, nr. 3454/10, vr. 133b).

Hanîf Efendi 21 Rebîülâhir 1166’da (25 Şubat 1753) sahn müderrisi oldu. Ertesi yıl Mimar Kasım Medresesi’ne nakledildi. Bir müddet sonra da Süleymaniye Medresesi’ne müderris tayin edildi. Onun bu göreve ne zaman başladığı bilinmemekteyse de Muhtasarü’l-A‘dâd adlı eserinin bir nüshasına arkadaşı Mustafa Âşir Efendi tarafından düşülen bir nottan (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 418/3, vr. 186a), bu eseri tamamladığı 1177 yılının Cemâziyelâhirinde (Aralık 1763) Süleymaniye

Medresesi'ndeki görevine devam ettiği anlaşılmaktadır. 1177 yılı Ramazan ayı başında (4 Mart 1764) Galata, 1185 yılı Zilkade ayında (Şubat 1772) Bursa kadısı olan Hanîf İbrâhim Efendi Bursa kadılığından emekli olarak İstanbul'a döndü

ve bir süre sonra 1189 yılı Şevval ayında (Aralık 1775) vefat etti. Mezarı, Şeyh Vahyî'nin kabri (Eyüp) karşısında bulunan Dâye Hatun Türbesi'ndedir (Müstakimzâde, Tuhfe, s. 638).

Daha çok Hanîfzâde olarak tanınan ve çeşitli eserleri bulunduğu belirtilen Ahmed Tâhir Efendi'nin Hanîf İbrâhim'in oğlu olduğu bilinmektedir. Hilyetü'l-evliyâ ve ravzatü'l-asfiyâ adlı Türkçe bir eserin müellifi olduğu kaydedilen (Îżâḥu'l-meknûn, I, 420) Süleyman Vecdî b. İbrâhim Hanîf er-Rûmî'nin de onun oğlu olduğu anlaşılmaktadır.

İyi bir hattat olan Hanîf Efendi birçok eserini bizzat yazmış, başka müelliflere ait çok sayıda kitap ve risâleyi de istinsah etmiştir (bu eserlerin bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 79; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 525/2).

Sade bir dil kullanma gayretine rağmen Türkçe eserlerini Arapça ve Farsça terkiplerle süslü bir şekilde, ancak akıcı bir üslûpla yazmış olan Hanîf Efendi'nin şiirde de güçlü olduğu eserlerinde rastlanan çok sayıdaki şiirden anlaşılmaktadır. Öğrencisi Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin el-Hediyyetü's-seferiyye ve'l-hazariyye adlı eserine yazdığı takrizin sonunda yer alan Arapça bir kıta (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 525/1, vr. 45a) bunların en güzel örneklerinden biridir.

"Hanîf" mahlasıyla tanınmaları sebebiyle bazı kaynaklarda Hanîf İbrâhim Efendi ile karıştırılan (meselâ bk. Osmanlı Müellifleri, I, 281-283; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 39) iki Osmanlı âlimi vardır. Bunlardan biri, önceleri Hanîf mahlasını kullanmış iken sonradan Servet mahlası ile meşhur olan ve her iki mahlasla tertip edilmiş iki ayrı divanı bulunan İstanbullu şair Osman b. Sâlih'tir (ö. 1180/1766). Süleymaniye (Hamidiye, nr. 1091/2) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 973) kütüphanelerinde birer nüshası mevcut olan ve Osman b. Sâlih'e ait olduğu çağdaşı Murâdî ve diğer kaynakların verdiği bilgilerle doğrulanan (Silkü'd-dürer, III, 150; Râmiz, s. 55; Müstakimzâde,

Mecelletü'n-nisâb, vr. 164a, 192a) Dîvân-ı Hanîf, Bursalı Mehmed Tâhir ile (Osmanlı Müellifleri, I, 282) Fehmi Ethem Karatay (Türkçe Yazmalar, II, 207) tarafından Hanîf İbrâhim Efendi'ye nisbet edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Siyer-i Şerîf Manzumesi (Nâfiz Paşa, nr. 1212) ve Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-menâzili'l-Haremeyn (Lala İsmâil Paşa, nr. 220) adlı eserleri bulunan İstanbullu şair ve hattat Seyyid İbrâhim Hanîf Bey de (ö. 1217/1802) Hanîf İbrâhim Efendi ile karıştırılan diğer âlimdir (meselâ bk. Fatîn, s. 77; Ârif Hikmet, s. 18; Îżâḥu'l-meknûn, II, 33-34, 556; Sicill-i Osmânî, II, 258).

Eserleri. 1. Hulâsatü'l-vefâ fî şerhi'ş-Şifâ. Kādî İyâz'ın şemâil ve siyer konusundaki eş-Şifâ᾿ adlı eserinin Türkçe tercümesi ve şerhidir. Hanîf Efendi, Şeyhülislâm İshak Efendi'ye ithaf ettiği bu eseri sebebiyle "şârih-i Şifâ" diye tanınmıştır. 1148 (1735) yılı başlarında temize çekildiği anlaşılan esere (Hanîfzâde, nr. 14.809) Şeyhülislâm İshak Efendi ile İstanbul kadısı Mehmed Esad ve Anadolu Kazaskeri Mirzazâde Ahmed Neylî efendiler birer takriz yazmışlardır. Önce Mısır'da (Bulak 1257), daha sonra İstanbul'da iki cilt halinde (1314-1317) yayımlanan eserin Hanîf Efendi'nin kendi hattı ile yazılmış nüshaları bulunmaktadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 725; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 378). 2. Ġāyetü'l-merâm fî taḫrîci eḥâdîs̱i Şirʿati'l-İslâm. İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir'in ibadetler ve İslâm ahlâkına dair Şirʿatü'l-İslâm adlı eserinde geçen hadislerin kaynaklarını ve sıhhat derecelerini tesbit eden bir eser olup 1175 (1761) yılında telif edilmiştir (Hanîfzâde, nr. 14.558). Hanîf Efendi'nin öğrencilerinden İbrâhim b. Receb tarafından Receb 1177'de (Ocak 1764) yazılmış bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 406). Eserin Medîne-i Münevvere'de de bir nüshası bulunmaktadır (el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, Usûl-i Hadîs, nr. 39). 3. ed-Dürretü'l-asmâ' fî beyâni ebhe'l-esmâ'. Hz. Peygamber'in isimlerinden 140'ının Türkçe açıklamalarını ihtiva eden bu eser 1172 (1758) yılında yazılmıştır (Hanîfzâde, nr. 14.695). Kitabın, dönemin şeyhülislâmına takdim edilmiş 1176 (1762-63) tarihli müellif hattı nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2570), bir başka nüshası da Tire İlçe Halk Kütüphanesi'nde (Necib Paşa Vakfı, nr. 639) mevcuttur. 4. el-La'lü'l-musaffâ fî ziyâreti'l-Mustafâ. Resûl-i Ekrem'in kabrini ziyaret etmenin âdâbından bahseden eser bir mukaddime ile dört fasıldan meydana gelmektedir. Müellif, Kādî İyâz'ın eş-Şifâ᾿ adlı eseriyle bunun Hafâcî

tarafından yapılan şerhi Nesîmü'r-riyâż, Ali el-Kārî'nin ed-Dürretü'l-muḍıyye, İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Cevherü'l-münaẓẓam ve Semhûdî'nin Ḫulâṣatü'l-vefâ᾿ adlı eserlerinden faydalanarak kitabını 25-27 Zilhicce 1147 (18-20 Mayıs 1735) tarihlerinde üç gün gibi kısa bir zamanda tamamlamıştır (Hanîfzâde'ye göre eserin telif tarihi 1142'dir [1729]; bk. Âs̱âr-ı Nev, nr. 14.921). Kitabın, Bursalı Mehmed Tâhir tarafından Zeynüddin Muhammed b. Abdullah el-Abbâsî el-Halîfetî'nin (ö. 1176/1763) Medine tarihiyle ilgili Netîcetü'l-fiker fî ḫaberi Medîneti seyyidi'l-beşer adlı eserinin tercümesi olarak gösterilmesi (Osmanlı Müellifleri, I, 282) yanlıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3841/2) müellif hattı nüshasından başka aynı kütüphanede iki (Âşir Efendi, nr. 418/2; Esad Efendi, nr. 1010/3), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde üç (TY, nr. 73; nr. 1732/2; nr. 6805), Millet Kütüphanesi'nde de bir nüshası (Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 727/1) bulunmaktadır. 5. Menhecü'l-edîb fî şerhi Ünmûzeci'l-lebîb.

Süyûtî'nin, Hz. Peygamber'in hasâis ve şemâiline dair Ünmûzecü'l-lebîb fî ḫaṣâ᾿iṣi'l-ḥabîb adlı muhtasar eserinin, 1179 yılı sonlarında (Mayıs 1766) yazılmış Türkçe tercüme ve şerhi olup (Hanîfzâde, nr. 14.790) Süleymaniye (Âşir Efendi, nr. 418/1; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4303) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1662) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 6. Esmâ᾿ü Ehli Bedr. Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından bu adla zikredilen eser (Îżâḥu'l-meknûn, I, 80), Hanîfzâde'ye göre Esâmî aṣḥâbı Bedr adını taşımakta olup 1150'de (1737) telif edilmiştir (Âs̱âr-ı Nev, nr. 14.505). Eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2691/6) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 2448) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. 7. el-Asl ve'l-fer' fî şerhi hadîsi Ümmi Zer'. Meşhur "Ümmü Zer hadisi"nin Türkçe şerhi olan eserin müellifi tarafından Hediyyetü'l-ihvân diye adlandırıldığı nakledilirse de (Hanîfzâde, nr. 14.786; Osmanlı Müellifleri, I, 281) Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan 1148 Zilhicce (Nisan 1736) tarihli müellif hattı nüshasında (Çelebi Abdullah Efendi, nr. 70/2, vr. 69a-77b) böyle bir isim görülmemektedir (ayrıca bk. Hanîfzâde, nr. 14.738). 8. ed-Dürrü's̱-s̱emîn fî şerḥi'l-erbaʿîn. Ali el-Kārî tarafından düzenlenen bir kırk hadis risâlesinin Arapça şerhi olan eser, 1153 yılının Şevval ayında (Ocak 1741) Mekke'de tamamlanmıştır (Hanîfzâde, nr. 14.689). Hanîf Efendi'nin Abdülvehhâb b. Ahmed et-Tantâvî'ye sunduğu eserin, 1171 (1758) tarihli müellif hattı nüshasından istinsah edilmiş bir nüshası İstanbul Üniversitesi

Kütüphanesi'nde (AY, nr. 3454/11), bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 311/1) kayıtlıdır. 9. Erbaʿûne ḥadîs̱en bi-lafẓateyn. Hanîfzâde, bu eserin 1150'de (1737) yazılmış olduğunu bildirmektedir (Âs̱âr-ı Nev, nr. 14.739). Eserin bu adla kayıtlı 1151 (1738) tarihli bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 48/4). Süleymaniye Kütüphanesi ile (Esad Efendi, nr. 311/4) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (AY, nr. 3454/12) nüshalarda ise eser Erbaʿûne ḥadîs̱en min levâmiʿi'l-kelim başlığını taşımaktadır. 10. el-A'dâd fî i'dâdi'z-zâd li'l-meâd. Müellifin, âyet ve hadislerle fıkıh ve fezâil konularında sayılarla ilgili olarak verilen bilgileri çeşitli Arapça kaynaklardan derleyip Türkçe'ye tercüme ederek yetmiş başlık halinde düzenlediği bu eserini, 1172 yılının Safer ayı başlarında (Ekim 1758) Süleymaniye Medresesi'ndeki müderrisliği sırasında tamamladığı kaydedilmektedir (Hanîfzâde, nr. 14.509). Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 1704) güzel bir ta'likle yazılmış müellif nüshası yanında Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası daha bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2650/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 6313). Hanîf Efendi bu eserini daha sonra Muhtasarü'l-A'dâd başlığıyla özetlemiştir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 418/3). 11. Dürrü's-seḥâbe fî feżâʾili'l-ḫaṭ ve'l-kitâbe. Kalem ve yazının faziletine dair kırk hadisten oluşan bu eser 1181 yılının Şevvalinde (Mart 1768) tamamlanmıştır. "Kitâb" ve "kitâbet" kelimelerinin anlamları, Hz. Peygamber'in mektupları, vahiy ve sır kâtipleri konularında kısa bilgilerin verildiği eserin müellifin talebelerinden İbrâhim b. Receb tarafından yazılmış bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 311/3). 12. Muḫtaṣaru Muʿarrebâti'l-Cevâlîḳī. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 2691/3). 13. Risâletü'l-gasb. Gasp konusunu İslâm hukuku açısından ayrıntılı bir şekilde inceleyen bu Türkçe eserin muhtemelen müellif hattı olan bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (TY, nr. 3446). 14. Tercüme-i Mecâmi' fi'l-usûl. Ebû Saîd Hâdimî'nin fıkıh usulüne dair Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ fi'l-uṣûl adlı eserinin Türkçe tercümesidir. Bir mukaddime, iki bab ve bir hâtimeden ibaret olan eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 3692). 15. Sehmü'l-isâbe fî fezâili'r-remy ve's-sihâm. Hanîfzâde, babasının bu eseri 1172 (1759) yılında bir dostunun isteği üzerine yazmaya başladığını kaydeder (Âs̱âr-ı Nev, nr. 14.740). Ok ve yayla ilgili kırk hadisin Türkçe bir mukaddime ile üç "fâide"den oluşan bir hâtime şeklinde sunulduğu bu eserin 1174 (1760)

tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 311/2). Eserin aynı kütüphanede iki (Esad Efendi, nr. 2691/5; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2054/4), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde de bir nüshası (TY, nr. 7347/2) vardır. Bağdatlı İsmâil Paşa bu eseri Levâmiu'l-İslâm fi'r-remy bi's-sihâm adıyla kaydetmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 413).

Hanîf İbrâhim Efendi'ye nisbet edilen ancak nüshalarına henüz rastlanmayan eserler de şunlardır: 1. er-Râsih fi'l-mensûh ve'n-nâsih. Hanîfzâde ile Bağdatlı İsmâil Paşa'nın bu adla kaydettikleri eseri (Âs̱âr-ı Nev, nr. 14.742; Îżâḥu'l-meknûn, I, 546) Bursalı Mehmed Tâhir Risâle fi'n-nâsih ve'l-mensûh adıyla zikretmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 282). 2. Durûb-i Emsâl. Müellifin, Türkçe'de kullanılan darbımesellere dair bu eserini 1175 (1761) yılında hazırladığı belirtilmektedir (Hanîfzâde, nr. 14.877).

BİBLİYOGRAFYA

Hanîf İbrâhim, el-La'lü'l-musaffâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3841/2, vr. 53a; Hanîfzâde, Âs̱âr-ı Nev: Nova Opera (ed. G. Flügel), [baskı yeri ve tarihi yok], nr. 14.505, 14.509, 14.558, 14.689, 14.695, 14.736-14.743, 14.767, 14.786, 14.790, 14.809, 14.877, 14.921; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 762, s. 55, 80-81; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 638; a.mlf., Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 164a, 192a; Murâdî, Silkü'd-dürer, III, 150; Fatîn, Tezkire, s. 76-77; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 789, s. 18; Sicill-i Osmânî, II, 258; Osmanlı Müellifleri, I, 281-283; II, 298-299; III, 125; Serkîs, Muʿcem, I, 800; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 39, 182, 659; II, 413; Îżâḥu'l-meknûn, I, 80, 99, 420, 438, 445, 459, 495, 499, 546; II, 33-34, 403, 413, 463, 556, 590; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1993; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 27, 113; a.mlf., el-Münteḫab min maḫṭûṭâti'l-Medîneti'l-münevvere, Dımaşk 1393/1973, s. 127; Abdülkadir

Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 253-254; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 207.

Cemil Akpınar

HANÎFE (Benî Hanîfe)

(بنو حنيفة)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Bekir b. Vâil kabilesinin önemli bir kolu olup Yemâme’de yaşayan Hanîfe b. Lüceym’in nesebi Sa‘b b. Ali b. Bekir b. Vâil yoluyla Adnân’a kadar uzanır. Kabilenin bir kısmı göçebe, bir kısmı yerleşik hayat sürüyordu. Câhiliye döneminde putperest olan Benî Hanîfe arasında zamanla Hıristiyanlık yayıldı. Un ve hurmadan yapıp diktikleri putu bir kıtlık sırasında parçalayarak yemişlerdir. Hacr adlı müstahkem şehirleri Yemâme’nin en önemli yerleşim merkeziydi. Dûl (Düvl), Adî, Âmir, Suheym gibi kollara ayrılarak varlıklarını sürdüren Benî Hanîfe önceleri Bekir b. Vâil ile müttefik iken Besûs Savaşı’ndan sonra onlardan ayrılıp Tağliboğulları ile ittifak kurdular ve Lahmîler’i metbû tanıdılar. Bundan dolayı Bekir b. Vâil’in İranlılar’la yaptığı Zûkār Savaşı’na iştirak etmediler.

Benî Hanîfe savaşçı kabilelerdendir. Câhiliye döneminde eyyâmü’l-Arab* arasında yer alan Zahr, Melhem ve Felec gibi önemli savaşlara katıldılar. Hicretten önce Mekke’ye gelen Hanîfeoğulları Hz. Peygamber tarafından İslâm’a davet edilmiş, fakat kabul etmemişlerdi. Resûlullah, Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra Yemâme hâkimi Hevze b. Ali’ye Selît b. Amr el-Âmirî’yi elçi olarak gönderip davetini tekrarlamışsa da Hevze elçiyi çok iyi karşılamakla beraber bu daveti de reddetmiştir.

Hanîfeoğulları’nın ileri gelenlerinden Sümâme b. Usâl 6 (628) yılında umreye giderken müslümanlar tarafından esir alındı. Sümâme’nin müslüman olduktan sonra eskiden beri bir zahire ambarı olan Yemâme’den Kureyş’e yapılan zahire sevkiyatına engel olduğu rivayet edilir.

Hicretin 10. yılında (631) Seleme b. Hanzale başkanlığındaki Benî Hanîfe heyeti Medine’ye gelerek Hz. Peygamber ile görüştü ve İslâmiyet’i kabul etti. Medine’de Remle bint Hâris en-Neccâriyye’nin konağında birkaç gün kalan heyet mensupları, Resûlullah’ın yanına gidip geldiler ve Übey b.

Kâ‘b’dan Kur’an öğrendiler. Resûl-i Ekrem heyet mensuplarını hediyelerle uğurladı ve yurtlarına vardıkları zaman kiliseyi yıkıp mescid yapmalarını emretti. Bunlardan Mücâa b. Mürâre’ye de istediği bir araziyi bağışlayarak kendisine bununla ilgili bir ahidnâme verdi.

Resûl-i Ekrem’in hastalığı esnasında Benî Hanîfe, peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb’ın etrafında toplanarak irtidad etti. Müseylime’nin Benî Hanîfe kabilesiyle daha önce Medine’ye gelip gelmediği tartışmalıdır. Ancak Benî Hanîfe heyetiyle birlikte Medine’ye gelen ve Kur’an öğrenerek bazı sûreleri ezberleyen Reccâl (Rehhâl), ülkesine dönünce Hz. Peygamber’in nübüvvet işine Müseylime’yi de ortak ettiğini öne sürerek kabilesinin dinden dönmesinde büyük rol oynamıştır. Hz. Ebû Bekir bunlara karşı Hâlid b. Velîd kumandasında bir ordu gönderdi; meydana gelen Akrabâ Savaşı’nda Müseylime mağlûp oldu ve öldürüldü. Hanîfeoğulları daha sonra yaptıklarına pişman oldular ve tekrar İslâmiyet’i kabul ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 538-542; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 424; II, 249, 321, 594, 638; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 316-317; Belâzürî, Ensâb, I, 238; İbn Hazm, Cemhere, s. 309, 311; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 221-222; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1984, s. 223-224; W. Muir, The Life of Moḥammad from Original Sources, Edinburgh 1923, s. 373, 457-458, 477; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VII, 62-66; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1982, I, 312; Âbidin Sönmez, Resûlullah’ın İslâma Dâvet Mektupları, İstanbul 1984, s. 141-145; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 179-186; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 401-408; J. Schleifer, “Hanîfe”, İA, V/1, s. 217-218; W. M. Watt, “Ḥanīfa b. Ludjaym”, EI² (İng.), III, 166-167.

M. Ali Kapar

el-HÂNİYYE

(الخانيّة)

Hanefî hukukçusu Kādîhan'ın (ö. 592/1196) Fetâvâ Kādîpân ve el-Fetâva'l-Iâniyye olarak da anılan eseri

(bk. KĀDÎHAN).

HANKAH

(خانقاه)

Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazan inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan terim.

Hankah kelimesi Farsça hân (خان) “kervansaray, ev, mâbed, sultan”; hân (خوان) “sofra, eyvan” ve hâne (خانه) “ev, oda” kelimelerine yer bildiren -gâh ve -geh eklenerek türetilmiştir. Farsça edebî ve tarihî metinlerde hângâh (خانگاه), hânegâh (خانه گاه), hângâh (خوانگاه), hâncâh (خانجاه), hânkah (خانقه), hângeh (خانگه) gibi çeşitli şekillerde geçen kelime hânkāh (خانقاه) olarak Arapçalaştırılmış ve bu şekliyle kullanımı yaygınlık kazanmıştır (Muhsin Kiyânî, s. 55-56). Hankahın, “yemek yenilen ve sofra kurulan yer” anlamına gelen hôrdengeh (خوردنگه) kelimesinden geldiğini ileri sürenler de vardır (Dihhudâ, XII, 169).

Hâce Abdullah-ı Herevî, Ebû Hâşim Sûfî’den (ö. 150/767) bahsederken ilk hankahın Filistin’de Remle’de bir hıristiyan emîr tarafından kurulduğunu söyler, ancak kuruluş tarihini kaydetmez (Ṭabaḳāt, s. 8; Câmî, s. 3). Herevî’nin verdiği bilgiye göre bu emîr avlanırken iki kişinin karşılaştığını, birbiriyle kucaklaştığını, azıklarını ortaya koyup birlikte yemek yediğini ve birbirine karşı son derece dostça davrandığını görmüş, bunları yanına çağırıp kim olduklarını sormuş, derviş olduklarını öğrenince bundan etkilenerek onlar için Remle’de ilk hankahı yaptırmıştır. İbn Teymiyye ise ilk hankahın (düveyre), Basra civarında eski bir yerleşim merkezi olan Abadan’da Abdülvâhid b. Zeyd’in (ö. 177/793) bir müridi tarafından kurulduğunu söyler (Mecmûʿu Fetâvâ, XI, 6). III. (IX.) yüzyıldan itibaren diğer İslâm beldelerinde de hankahlar kurulmaya başlanmıştır. Bağdat’ta Ma‘rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16), Bistam’da Bâyezîd-i Bistâmî, yine Bağdat’ta Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî, Nîşâbur’da Ebû Osman el-Hîrî, Hemedan’da Ebû Tâlib el-Hazrecî

(ö. 298/910) hankahları bunların en tanınmışlarıdır. Sem‘ânî, Kerrâmiyye’nin kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm’ın çeşitli İslâm

beldelerinde dolaştığını, hacdan sonra geldiği Kudüs'te vefat edince (255/869) taraftarlarının burada bir hankah yaptıklarını, Kerrâmîler'in daha sonra Horasan'ın belli başlı şehirlerinde de hankahlar kurduklarını bildirir (el-Ensâb, V, 28). Makrîzî ise ilk hankahın IV. (X.) yüzyılda Zeyd b. Sûhân b. Sabre tarafından inşa edildiğini söyler (el-Ḫıṭaṭ, II, 414). IV. (X.) yüzyıldan sonra Şam, Basra, Bağdat, Nîşâbur, Rey, Buhara, Semerkant, Belh gibi önemli şehirlerde yeni hankahlar yapılmış, bunların kuruluşuna sultanlar, devlet adamları ve zenginler yardımcı olmuş, tarikatların düzenli bir şekilde ortaya çıkması hankah yapma faaliyetini daha da hızlandırmıştır. Hankahlar genellikle sakin yerlerde tesis edilmiş, zamanla çevresinde yerleşenler orayı bir kasaba haline getirmişlerdir.

Farklı beldelerde ve çeşitli tasavvuf cemaatleri tarafından hankaha değişik isimler verilmiştir. I. (VII.) yüzyılda bazı âbid ve zâhidler, inzivaya çekilip ibadet ettikleri yerlere Kur'ân-ı Kerîm'de de geçen (Hac 22/40; Âl-i İmrân 3/37, 39) savmaa ve mihrâb adını vermişlerdir. Buralara sonraki dönemlerde mescid, müseycid ve düveyre denilmiş, daha sonra hankah yanında ribât ismi de kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlılar'da hankah yerine daha çok dergâh, tekke ve zâviye kelimeleri kullanılmıştır. Tasavvufî ve edebî metinlerde ise bu kelimeler harâbat terimiyle de ifade edilmiştir.

Hankahın şekillenmesinde rakip bir kurum olan medresenin etkisi olmuş ve bazan hankah medresenin işlevlerini de yüklenmiştir. İlk hankahlar son derece basit ve sade olup çok defa kerpiçten ve ağaçtan yapıldıkları için fazla dayanıklı değillerdi. İlk sûfîlerin sade bir hayat yaşamaları da hankahların fizikî yapısına fazla önem vermelerine engel oluyordu. Ancak sonraki dönemlerde devlet adamlarının ve servet sahiplerinin hankah yapımına yardımcı olmaları, bazan kendi adlarına hankah yaptırmaları, mimari değeri olan sağlam yapıların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın (ö. 444/1052) müridi Ebû Sa'd'ın Bağdat'ta inşa ettirdiği hankahta büyük sofa, bir cemaathâne, büyükçe bir mescid, bir hamam, abdesthâne, mutfak (imarethâne), müstakil hücreler, ayrıca yanında bir çarşı ve han vardı (Muhammed b. Münevver, s. 366). Daha sonra hankahlara kütüphane, ambar, dershane, revak, hastaların tedavi edildiği bir bölüm, misafirhane, ahır, bağ bahçe gibi birimler de eklenmiştir. Muzafferüddin Şah'ın Erbil'de yaptırdığı hankah 200, II. Baybars'ın Kahire'de yaptırdığı hankah 400 kişiyi barındırıyordu. Saryaku

Hankahı’nın 100 hücresi vardı (Makrîzî, II, 276, 285). Hankahlar, her zaman bu kadar büyük ve teşkilâtlı olmamakla birlikte burada ikamet edenlerin temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde donatılmıştır.

Bu kuruma ilk defa ciddi bir düzen getiren ve buradaki faaliyetleri belli kurallara bağlayan sûfî olan Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr müridi Hasan el-Müeddib’e şu kuralları yazdırmıştı: Bedeninizi ve elbisenizi daima temiz tutun; camide ve mübarek mekânlarda gereksiz yere konuşmayın; namazı ilk vaktinde cemaatle kılın; gece namazına önem verin; seher vakti tövbe ve dua edin; sabahleyin güneş doğana kadar Kur’an okuyun; akşamla yatsı arasında dua ve zikirle meşgul olun; muhtaç ve zayıflara ilgi gösterin, onlara tahammül edin; yemeği birlikte yeyin; izin almadan birbirinizden ayrılmayın; boş zamanlarda ya ilim öğrenin veya vird ile meşgul olun (Muhammed b. Münevver, s. 331). Şehâbeddin es-Sühreverdî bu kuralları ʿAvârifü’l-maʿârif’te geliştirmiş ve bunlara bütün hankahlarda uyulmuştur.

Hankah şeyh tarafından yönetilir. Ancak şeyh bu iş için başka bir kişiyi de görevlendirebilir. Bu kişiye “pîşrev, emîr” veya “mukaddem” denir. Hankahta üç günden fazla kalan dervişlerin de ibadet dışında belli görevleri vardır. Hankahlara yapılan vakıflar, bağışlar, fütuh ve nezirler dervişlerin ihtiyaçları için kullanılır. Bazan borç para alındığı da olur. Ancak mecbur kalınmadıkça dilenme yoluna gidilmez. Bazan da dervişler, hankahın çevresindeki bağ ve bahçede yetiştirdikleri ürünlerle ihtiyaçlarını giderirler.

Hankahlar genellikle erkekler tarafından erkekler için kurulmakla beraber kadınlar da hankahlar kurmuştur. Nitekim Fâtıma bint Hüseyin (ö. 521/1127) sadece kadınların toplandığı bir hankaha sahipti. Evhadüddîn-i Kirmânî’nin kızı Eymûne Hatun’un da Şam’da kadınlarla sohbet toplantıları yapıp onları irşad ettiği bir hankahı vardı (Muhsin Kiyânî, s. 252-253).

Tasavvuf eğitiminin yanı sıra başta tefsir, hadis, fıkıh, akaid, Arapça olmak üzere hankahlarda çeşitli konularda dersler verilir, kitap yazılır, yazılan eserler çoğaltılırdı; bu arada dinî mûsikiye önem verilir, şiir ve ilâhiler okunur, semâ yapılırdı. Hankahın ve çevresinin bakımlı olması ve temiz tutulması için iş bölümü yapılır, her derviş üzerine düşen görevi titizlikle yerine getirir, görevini aksatanlar çeşitli şekillerde cezalandırılırdı.

Buralarda dervişlerden ve tarikat ehlinden başka yabancılara, yolculara, hastalara da hizmet verilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sutûde), s.107; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 8; a.mlf., Risâle-i Mezârât-i Herât, Tahran, ts., s. 91; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 28; Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Şeyḫ Ebü'l-Ḥasan Ḫarâḳānî (nşr. Müctebâ Minovî), Tahran 1354 hş.; Sühreverdî, Tasavvufun Esasları (trc. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz), İstanbul 1989, s. 134-145; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dârü Sâdır), s. 290; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 6; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu'l-hidâye, Tahran 1367 hş., s. 153-155; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 276, 285, 414; Câmî, Nefeḥât, s. 3, 153, 395, 424, 425, 434, 440; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 48, 162; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd, Tahran 1348, s. 331, 366; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1977; Ca'fer-i Seccâdî, Ferheng-i Luġāt u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât, Tahran 1403/1983, s. 338; Muhsin Kiyânî, Târîḫ-i Ḫânḳāh der Îrân, Tahran 1369 hş., s. 55-56, 252-253; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 169-177; A. Yaşar Ocak - S. Farûkî, "Zâviye", İA, XIII, 468-476; J. Chabbi, "Khānḳāh", EI² (İng.), IV, 1025; Bruce B. Lawrence, "Khānagāh", ER, VIII, 278-279.

Süleyman Uludağ

MİMARİ.

İslâm dünyasında tarikat yapılarına verilen adlardan biri olan hankah, bölge ve zaman faktörlerine bağlı olarak farklı nitelikte tesisleri tanımlamaktadır. Tasavvuf tarihinde zühd hayatının tasavvufa dönüştüğü, fakat henüz tarikat şeklinde teşkilâtlanmamış bulunduğu VIII. yüzyılın ikinci yarısında, İslâm mimarisi tarihinde ilk tarikat yapılarının öncüleri olan tesisler arasında hankah adıyla anılanlara rastlanır (yk. bk.). Bu devirde özellikle İran-Türk kültür mirasının hâkim olduğu Batı Türkistan ve Horasan yörelerinde, çoğunun hayatlarının önemli kısmı yolculuklarda geçen ilk sûfîlerin

konaklaması için kurulmuş bazı hankahların varlığı tesbit edilmektedir.

XI. yüzyıldan önceye ait erken devir hankahlarının hemen hepsi ortadan kalkmış, bazılarının ise üzerine sonraki dönemlerde geniş kapsamlı tarikat tesisleri kurulmuş olduğundan mimari özellikleri gereğince aydınlatılamamıştır. Ancak Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın XIII. yüzyıl başlarında İbn Münevver tarafından kaleme alınan menâkıbnâmesinde

X. yüzyılın son çeyreğiyle XI. yüzyılın ilk yarısında Horasan'daki hankahlara ait bilgiler verilir. Bu yapıların çoğunun bir şeyh ile dervişlerini barındıran alelâde evlerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Aynı devirde yine Horasan yöresinde ortaya çıkan ev-medreselerle bu ev-hankahların mimari tasarım açısından birbirinden pek farklı olmadığı, kökleri İslâm öncesi kültür katmanlarında bulunan dört eyvanlı Horasan evinin şemasını devam ettirdiği tahmin edilebilir. Böylece daha sonra, XII. yüzyıl başlarından itibaren İran, Anadolu, Suriye ve Mısır'da inşa edilecek olan Selçuklu, Zengî, Eyyûbî ve Memlük devirlerine ait hankahlarda uygulanacak dört eyvanlı şema ile bundan çıkarılan şemaların, ayrıca Osmanlı mimarisinde XIV-XVI. yüzyıllar arasında aynı şemaya bağlanan fütüvvet yapılarının (tabhâneli / zâviyeli camilerle "imaret" olarak anılan bazı yapılar) ilk örneği belirmiş olmakta, diğer taraftan tarikat mimarisiyle sivil mimari arasında XX. yüzyıla kadar sürecek olan yakınlığın temelleri atılmaktaydı.

İbn Münevver'in eserinde, Horasan hankahlarında "cemâathâne" veya "semâathâne" denilen toplantı ve âyin birimleriyle namazların kılındığı "musallâ" adında farklı mekânların bulunduğu belirtilmiştir. XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu'da şekillenmiş olan Mevleviyye tarikatının tekkelerinde (mevlevîhâneler), özellikle geniş kapsamlı âsitânelerin çoğunda, namaza mahsus mescid ile Mevlevî mukabelesinin icra edildiği semâhânenin ayrı bölümler halinde tasarlanması muhtemelen bu geleneğe dayanmaktadır.

XI. yüzyılın ortalarında Yakındoğu'ya hâkim olan Büyük Selçuklular, idareleri altındaki topraklarda zâhirî ilimlerin okutulduğu medreselerle İslâm'ın bâtınî tarafını temsil eden tarikat merkezlerini devletin koruma ve denetimi altında yeniden teşkilâtlandırmak ve kuvvetlendirmek, böylece Abbâsî hilâfetinin gücünü yitirmesine paralel olarak gelişen Şiîleşme eğilimlerine set çekmek siyasetini gütmüşlerdir. O yıllara kadar özellikle

Horasan ve yakın çevresine mahsus olan “hankah” terimi Selçuklular’ın desteğiyle batıya doğru yayılmış, böylece Yakındoğu’nun çeşitli yörelerinde Sünnî akîdelere bağlı, zengin vakıfları olan, geniş kapsamlı hankahlar kurulmuştur.

Selçuklu sultanlıkları ile atabeglikler, özellikle Zengîler aynı tarikat siyasetini takip etmiş, daha sonra bu gelenek Zengîler’in halefi olan Eyyûbîler tarafından Mısır’a taşınmış ve burada Memlük devrinin sonlarına kadar sürdürülmüştür. Öte yandan Azerbaycan ve İran’da, Selçuklular’ın halefleri olan Hârizmşahlar ile İslâmiyet’i benimseyen İlhanlılar tarafından hankahlar inşa ettirilmiş, ayrıca bu gelenek özellikle Abbâsî Devleti’nin çökmesi üzerine nisbeten emin bölgelere göç eden sûfîlerden bir kısmının Delhi Türk Sultanlığı’na sığınmasından sonra Kuzey Hindistan’a intikal etmiştir. Hiçbir zaman Türk kökenli hânedanlar tarafından yönetilmeyen Mağrib ile Endülüs’te hankah teriminin yerleşmemiş olması dikkat çekicidir.

Bu dönemde Suriye-Filistin-Mısır kuşağında hankah terimi daha ziyade seyyah dervişlerin barınağı olmakla birlikte bir tarikata meşrut olması gerekmeyen, hatta icabında devletin tayin ettiği yöneticiler tarafından idare edilebilen, tasavvufî eğitimin nisbeten arka planda tutulduğu geniş kapsamlı kuruluşları ifade etmektedir. Bu hankahlardaki türbelerde genellikle bâni konumundaki sultanlar veya emîrler gömülüdür. Buna karşılık Türkistan, Horasan, İran ve Hindistan’daki hankahların büyük çoğunluğu bir mürşidin yönetiminde müridlerin terbiye edildiği, belirli bir tarikata bağlı olan tesislerdir. Zengî, Eyyûbî ve Memlük hankahlarından farklı olarak bunların türbeleri hemen daima hankahın bânisi veya mânevî sahibi olan pîrlere ve şeyhlerin mezarlarına tahsis edilmektedir.

Kültür ve eğitim siyasetindeki bu gelişmelerin mimariye yansıması, o döneme kadar “şeyh evi” niteliğindeki binaların yerlerini özellikle hankah olarak tasarlanmış, bu arada daha fazla insana hitap edebilmesi için boyutları ve mimari programı geniş tutulmuş olan tesislere terketmesi şeklinde olmuştur. Yine de söz konusu hankahların büyük çoğunluğunda Horasan kökenli şemaların geliştirilerek devam ettirildiği, iklim şartlarına bağlı olarak üstü açık veya kapalı merkezî bir avlunun çevresinde ibadet ve sohbete mahsus eyvanların, bunların arasına da derviş hücreleriyle mutfak,

kiler, hamam türünden çeşitli hizmet birimlerinin yerleştirildiği görülmektedir.

Selçuklular tarafından 1071-1079 arasında fethedilen Kuzey Suriye'de tesbit edilebilen bu merkezlerden ilki, Rıdvân b. Tutuş'un âzatlı kölesi Şemsülhavâs Lü'lü' tarafından vali olarak görev yaptığı Halep'te 1115'te inşa ettirilen Hankāhü'l-balat'tır. Aynı şehirde Nûreddin Zengî de 1148'de Hankāhü'l-kadîm'i yaptırmıştır.

İbn Hallikân, Türkistan ve Horasan kökenli sûfîlere yakınlık duyan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 1189'da Haçlılar'dan geri aldığı Kudüs'te Latin patriğinin sarayını tarikat ehline tahsis ederek buraya Hankāh-ı Salâhiyye adını verdiğini, kayınbiraderi Muzafferüddin Gökbörü'nün ise ikisi Erbil'de, biri Halep'te olmak üzere üç hankah yaptırdığını bildirir. Ayrıca Eyyûbî emîrlerinden Alâeddin Tayboğa, Halep'teki konağını 1234'te "Araplaşmış sûfîler" için bir hankah olmak üzere vakfetmiştir. Halep'te kalıntıları günümüze kadar gelebilen Eyyûbî devri hankahlarından, Sultan II. Nâsır Yûsuf'un 1237 tarihli Hankāhu'l-Ferâfire eyvanlı tasarımı ve özenli bezemeleriyle dikkati çeker.

Eyyûbîler devrinde 1183-1185 yılları arasında Yakındoğu'yu gezen İbn Cübeyr, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin saltanatı sırasında Şam'da "havânîḳ" (hankahlar) olarak anılan çok sayıda tesisin bulunduğunu, bunların içlerinden suların aktığı süslü saraylardan farklı olmadığını, hankahlarda yaşayan sûfîlerin her türlü maddî ihtiyaçlarının karşılandığını ve bu zümrelerin büyük nüfuz sahibi olduklarını nakletmekte, buralarda tertip edilen semâ meclislerinin güzelliğini bütün ayrıntıları ile anlatmaktadır. Makrîzî de Eyyûbîler tarafından Mısır'da kurulmuş olan hankahların dökümünü vererek bunlardan ilkinin, Fâtımî sarayındaki hadımlardan Saîd es-Süedâ'nın elinden alınan konakta Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından tesis edilen Salâhiyye Hankahı olduğunu belirtir.

Memlük devrinde 1326'da Kahire'ye giden İbn Battûta, Mısır kaynaklarında "fukarâ mine'l-Acem" olarak anılan, İran ve Horasan kökenli sûfîlere mahsus hankahlardan söz etmekte, hepsinde bir şeyh ile "hâris" denilen bir tür nakibin görev yaptığını yazmaktadır. Kahire'deki örnekler arasında Bundukdâriyye (1284), Sultan II. Baybars el-Câşankîr (Çaşnigîr)

(1306), Emîr Moğoltay el-Cemâlî (1329), Kûsûn (1336), Huvand Togay (Ümmü Anûk) (1348'den az önce), Emîr Şeyhû el-İmârî (1355) ve Emîr Tenkizboğa (1362) hankahları Türk (Bahrî) Memlükleri devrine ait; Sa'deddin İbn Gurâb ile (1400-1406) Sultan Farag (Ferec) İbn Berkūk (1400-1411) hankahları da Çerkez (Burcî) Memlükleri devrine ait örnekler arasında zikredilebilir.

Bu yapılardan çoğunda açık avlulu ve dört eyvanlı tasarımın devâsâ boyutlarda ele alındığı, bazılarında ise bu şemanın terkedilerek avlunun kıble yönüne

aynı zamanda âyin mekânı olarak da kullanılan cami bölümünün, diğer yönlere de yaşama ve servis birimlerinin yerleştirildiği görülür. Bu ikinci gruba dahil olan hankahlarda eyvanlar bulunmadığından avlunun çevresine daha fazla derviş hücresi yerleştirilebilmekte, ayrıca hücreleri yalnızca avluya bakan pencerelerle donatmak suretiyle tarikat hayatına daha uygun, içe dönük bir tasarım elde edilmektedir. Dört eyvanlı hankahlarla Kahire'de bunların çağdaşları olan medreseler aynı tasarımı sergiler. Bu arada yine Kahire'de inşa edilmiş Sencer el-Gavlî Medrese-Hankahı (1303) ve Sultan Berkuk Medrese-Hankahı (1384-1386) gibi çift fonksiyonlu bazı tesisler, bu iki yapı tipi arasındaki yakınlığı daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra hankahların birçoğunda sûfîlere fıkıh, hadis ve tefsir gibi dersler de verilmekteydi. Hemen hepsi Memlük sultanları, hânedan üyeleri, saray mensupları ve emîrleri tarafından yaptırılmış olan Kahire hankahları, İslâm dünyasının diğer bölgelerindekilerden daha büyük ve âbidevî tasarımları ile dikkati çekmekte, bu arada 100 kadar seyyah dervişin barınabildiği Sultan II. Baybars el-Câşankîr Hankahı kendi türünün en ihtişamlı örneğini teşkil etmektedir.

Azerbaycan'ın Hârizmşahlar'a intikal etmesinden (1255) bir yıl sonra Bakü-Şemâha yolunda Alibayramlı mevkiinde, Pirsagat nehri kıyısında mimar Şeyhzade Habîbullah b. Şeyh Muhammed Garu tarafından tasarlanan hankah çevreye hâkim bir kayalığın üzerinde bulunmaktadır. Surlar ve burçlarla kuşatılmış müstahkem bir yapı olan bu hankahta, açık bir avlunun çevresinde sıralanan birimler arasında yer alan ve aynı zamanda gözetleme kulesi olarak kullanılan minare mimar Mahmûd b. Mes'ûd'un eseridir. Söz konusu yapı ile, daha sonra Azerbaycan'a hâkim olan

Akkoyunlular'ın Hasankeyf'te inşa ettirdikleri İmam Abdullah Zâviyesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

İran'ın Natanz şehrinde İlhanlı Sultanı Olcaytu Han tarafından 1316'da dönemin ileri gelen sûfîlerinden Şeyh Abdüssamed İsfahânî için yaptırılan, içinde bu şeyhin türbesinin de bulunduğu hankah aynı hükümdarın inşa ettirdiği ulucami ile bir külliye meydana getirmekte, tuğla malzemesi, tasarımı ve çini bezemeleriyle Büyük Selçuklu geleneğini sürdürmektedir.

Türkistan'daki erken dönem hankahları XIII. yüzyılın ortalarından itibaren yerlerini, velî türbeleri çevresinde teşekkül eden geniş kapsamlı hankahlara terketmiştir. Çoğunlukla hükümdarların vakfı olan ve "işân" denilen şeyhlerin yönettiği bu tesisler bilhassa kış aylarında faaliyet göstermekte, ilkbahar geldiğinde işânlar, kendilerine bağlı göçebeleri ziyaret etmek ve hankaha yapmakla yükümlü oldukları maddî yardımı toplamak üzere aylarca sürebilen yolculuklara çıkmaktaydı.

İbn Battûta Hindistan'ı gezerken Hindûlar'ın yönetimi altındaki bölgelerde bile hankahlara rastlamış, bu arada Bombay yakınlarında Haunur'da Şeyh Muhammed en-Najorî'nin hankahında misafir edilmiş, ayrıca Kanbaya, Kalikùt ve Kolam'da da (Travankor) Kâzerûniyye tarikatına bağlı hankahlarda konaklamıştır.

Anadolu'da Selçuklu devrine ait tarikat yapıları içinde hankah olarak adlandırılanların en eskilerinden biri, XIII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenebilen Afyon civarındaki Boyalıköy Hankahı'dır. Antikçağ'dan beri bir kült merkezi olduğu anlaşılan ve sakin bir çevrede yer alan yapıda bol miktarda Bizans devrine ait devşirme malzeme kullanıldığı görülür. Hankahın ibadet ve barınma birimlerinin bulunduğu ana binasında dört eyvanlı şemanın alışılmadık bir örneği uygulanmıştır. Kuzeye açılan girişi, iki yandan beşik tonozlu birimlerle kuşatılmış olan bir geçit takip etmekte, bunun gerisinde "T" biçiminde ana mekân yer almaktadır. "T"nin beşik tonozla örtülü olan bacağı kıble doğrultusunda uzanmakta ve güney duvarında bir mihrap bulunmaktadır. Söz konusu mekânın yanlarına ikişer adet beşik tonozlu birim, ortasına kapalı avlu niteliğinde kare planlı ve kubbeli bir hacim yerleştirilmiştir. Mihrap duvarına paralel gelişen beşik tonozlu iki eyvan da "T"nin kollarını meydana getirir.

Anadolu Selçuklu hankahları içinde dört eyvanlı şemanın en belirgin biçimde gözlendiği yapı, Konya'da Sâhib Ata Külliyesi'nin bünyesindeki 1279 tarihli hankahtır. Doğuda külliyenin dükkânları arasında yer alan taçkapıdan tonozlu bir geçit katedilerek yapının merkezini işgal eden kapalı avluya ulaşılır. Planı köşeleri pahlı bir kare biçiminde olan avlu aydınlık fenerli bir kubbe ile örtülmüş, ortasına bir havuz yerleştirilmiştir. Avlunun güney, batı ve kuzey yönlerinde zeminleri yükseltilmiş beşik tonozlu üç eyvan yer alır, bunlardan güneydeki mihrapla donatılmıştır. Derinliği diğerlerinden az olan kuzeydeki eyvanın gerisinde, hankahla cami arasında bulunan ve her ikisiyle de bağlantılı olan türbede külliyenin bânisi ile aile fertleri gömülüdür.

Tokat'taki 1288 tarihli Ebûşems Hankahı ile 1292 tarihli Halef Hankahı'nda kare planlı, aydınlık fenerli kubbe ile örtülü bir kapalı avlu ve kıble yönünde buna saplanan, beşik tonozlu, zemini yüksek bir eyvan tasarımın çekirdeğini meydana getirir. İbadete ve âyinlere mahsus olan bu mekânların çevresinde tonozlu yaşama birimleriyle bânilerin gömülü olduğu kubbeli birer türbe yer almaktadır. Halef Hankahı'nda ayrıca kubbeli bir mescid bulunmaktadır.

Tasarımları açısından Horasan kökenli bir geleneği paylaştıkları görülen Anadolu Selçuklu hankahlarının, bu yönleriyle aynı yörede yer alan ve çağdaşları olan diğer tarikat yapılarından ayrıldıklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim Anadolu'da XII ve XIII. yüzyıllarda inşa edilmiş olup ribât ya da zâviye olarak anılan tesislerde de hankahlardaki plan şemaları teşhis edilmektedir. Ayrıca söz konusu yapıların konumları ve fonksiyonlarına ilişkin, diğer yörelerdeki benzerleri için yapılabilen genellemelerin geçerli olduğu da iddia edilemez. Nitekim yanında eyvan biçiminde bir velî türbesi olan Boyalıköy Hankahı, Selçuklular tarafından yeni fethedilmiş bir bölgede Bizans devrine ait bir dinî tesisin yerinde, bölgedeki müslüman iskânına öncülük etmek amacı ile kurulmuş olmalıdır. Selçuklu başşehrinde

dönemin ileri gelen vezirlerinden biri tarafından yaptırılan ve bu vezirin türbesini de barındıran Sâhib Ata Hankahı, özenli mimarisiyle olduğu kadar yer aldığı çevre ile de Boyalıköy Hankahı'ndan ayrılır. Tokat'taki iki örnek

ise muhtemelen yönetici sınıfına mensup olmayan bânileri ve fonksiyonun ön planda tutulduğu gösterişsiz mimarileriyle daha ziyade mütevazi şehir zâviyeleri olarak nitelendirilebilir.

Bazı müellifler, Osmanlı devrinde tarikat merkezi (âsitâne) konumunda ve çok defa tarikat pîrinin türbesini de barındırdığı için pîr evi niteliğinde olan önemli tesislerin hankah olarak adlandırıldığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Anadolu'nun en önemli iki âsitânesi ve pîr evi olan Mevlânâ Külliyesi ile Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi, ayrıca Bektaşî âsitânelerinden Elmalı yakınındaki Abdal Mûsâ Tekkesi ve İstanbul Merdivenköy'deki Şahkulu Tekkesi, öte yandan Edirne'de Gülşeniyye / Sezâiyye'nin merkezi olan Sezâî-yi Gülşenî Tekkesi, İstanbul'daki Mevlevî âsitânelerinden Galata ve Yenikapı mevlevîhâneleri, bu arada yine İstanbul'da bulunan tarikat merkezlerinden Koca Mustafa Paşa (Sünbül Efendi) Külliyesi (Halvetiyye-Sünbüliyye), Nasûhî Tekkesi (Halvetiyye-Nasûhiyye), Cemâlîzâde Tekkesi (Halvetiyye-Cemâliyye-i Sâniyye), Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi (Celvetiyye), Kādirîhâne Tekkesi (KādiriyyeRûmiyye) ve Ebürrızâ Tekkesi'ne (Bedeviyye) dair bazı kitâbelerde bu tesisler hankah olarak anılmaktadır. Ancak âsitâne veya pîr evi sıfatlarını taşımayan zâviye statüsündeki birtakım tekkelerde de aynı durumla karşılaşılır. İstanbul'da bulunan birçok örnek arasında Halvetiyye-Sünbüliyye'den Merkez Efendi Külliyesi ile Eyüp Bahariye'de Şah Sultan Tekkesi, Nakşibendiyye'den Unkapanı'ndaki Emîr Buhârî Tekkesi, Sultanahmet Kadırga'da Özbekler Tekkesi, Eyüp'te Kâşgarî Tekkesi, Üsküdar'da Özbekler Tekkesi ile Selimiye Tekkesi, Sa'diyye'den de Sütlüce'deki Hasîrîzâde Tekkesi zikredilebilir. Bu arada birçok kitâbede, kelime tekrarından hoşlanmadıkları bilinen divan şairlerinin aynı yapıyı "hankah, dergâh, tekke, âsitâne" gibi farklı şekillerde andıkları da dikkati çekmektedir. Ayrıca bu yapılar arasında, Anadolu Selçuklu hankahlarında tesbit edilebilen ortak bir tasarım anlayışını bulmak da imkânsızdır. Sonuçta Osmanlı devrinde hankah teriminin, daha ziyade âsitâneler ve pîr evleri için kullanılmakla beraber tarikat yapılarının statülerini ve fonksiyonlarını kesin surette belirleyici olmadığı, özellikle de belirli bir mimari tipe tekabül etmediği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright - M. J. de Goeje), London 1907, s. 284; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 195, 521; İbn Battûta, Riḥle, Kahire 1346, II, 108-118; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, Kahire 1326, IV, 237-240, 271-306, 415; R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921, s. 1-76; D. N. Wilber, The Architecture of Islamic Iran: The Ilkhanid Period, Princeton 1955, s. 133; L. Bretaniski, Zodçestvo Azerbaycana XII-XV. [XII-XV. Yüzyıllar Azerbaycan Mimarisi], Moskva 1966, s. 92-101; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 5-25, 166-177; J. Sourdel-Thomine - B. Spuler, Die Kunst des Islam, Berlin 1973, s. 305; A. I. Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarîkat Yapıları: Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 72-77; I. Bilgin, "Über die Tekke-Architektur des 13. Jahrhunderts in Anatolien", Fifth International Congress of Turkish Art, Budapest 1978, s. 183-199; Abdürrahîm Gālib, Mevsûʿatü'l-ʿimâreti'l-İslâmiyye, Beyrut 1408, s. 157-158; Sedat Emir, Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler, İzmir 1994, I, 25-33, 42-50; H. Sauvaire, "Description de Damas", JA, IX/V (1895), s. 269-297; J. Sauvaget, "Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep", REI, V (1931), s. 84-86; Semavi Eyice, "Anadolu'da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hankahı", TM, XVI (1971), s. 39-56; D. Behrens-Abouseif, "Change in Function and form of Mamluk Religious Institutions", AIsl., XXI (1985), s. 73-93; Pakalın, I, 730-731; J. Chabbi, "Khānḳāh", EI^{2} (İng.), IV, 1025-1026; Bruce L. Lawrence, "Khānagāh", ER, VIII, 278-279.

M. Baha Tanman

HANSÂ

(الخنساء)

Ümmü Amr Tümâdır bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd (ö. 24/645)

Araplar'ın en meşhur kadın şairi, sahâbî.

Milâdî 575 yılına doğru dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Birçok şair yetiştirmiş olan Benî Süleym kabilesine mensuptur. Hansâ, "çekik ve kalkık burunlu" demek olan ahnes kelimesinin müennesidir. Bu ilgiyle kelime, eski Araplar arasında kadın güzelliğinde benzetme unsuru olarak geçen "yaban sığırı" anlamında da kullanılır. Hansâ, İslâm'dan önce varlıklı ve nüfuzlu bir aile içinde yetişti ve muhadramûn* şairleri arasında yer aldı.

Benî Cüşem kabilesi reisi şair Düreyd b. Sımme güzelliği, zekâsı ve zarafetiyle dikkati çeken Hansâ'yı babasından istedi. Ancak Hansâ Düreyd'i yaşlı buldu ve onu beğenmedi; kendi kardeşi Muâviye'nin ısrarlarına rağmen bu evliliği kabul etmedi, ayrıca Düreyd'i ve kabilesini hafife alan şiirler söyledi. Daha önce de Bedr kabilesi reisinin evlilik teklifini reddettiğini ve gönlünün bir amcazadesinde olduğunu belirterek kendi kabilesiyle övündüğü meşhur "Râiyye"sini kaleme aldı. Câhiliye devri âdetine göre kabile bağına çok önem verdiği anlaşılan Hansâ, Benî Süleym kabilesinden Revâha b. Abdüluzzâ veya babası ile evlendi ve ondan Abdullah adında bir oğlu oldu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan irtidad hareketlerinin önlenmesinde Abdullah'ın önemli katkısı olmuştur. Hansâ, Revâha'nın vefatı üzerine yine kendi kabilesinden Mirdâs b. Ebû Âmir ile evlendi ve bu evlilikten de Yezîd, Muâviye ve Amr adlarında üç oğlu ile Amra adında bir kızı oldu.

Hansâ'nın biri öz kardeşi Muâviye, diğeri baba bir kardeşi Sahr olmak üzere iki kardeşi vardı. Bunlardan cesaret ve cömertliğiyle tanınan, kendisinden büyük destek gördüğü Sahr'ı daha fazla sevdiği anlaşılmaktadır. Kabileler arasında yapılan savaşlarda birbirinin intikamını almaya çalışırken öldürülen kardeşlerinin ve özellikle Sahr'ın ölümüne çok

üzülen Hansâ, mezarlarının başında onların mertlik ve cömertliklerini sayıp dökmüş, mersiyeler söylemiş ve bu mersiyeleriyle edebiyat tarihinde büyük şöhret kazanmıştır.

İslâm dini ortaya çıktığında çocukları ve kabile mensupları ile birlikte müslüman olan Hansâ, Resûl-i Ekrem ve daha sonra Hz. Ömer ile görüştü. Kaynaklarda belirtildiğine göre (İbn Hacer, IV, 287) Resûl-i Ekrem onun şiirlerini beğenir ve, “Haydi Hunâs!” diyerek kendisine şiir okumasını isterdi. Hz. Ömer de onun şiirlerini ve belâgatini beğendiğini ifade etmiştir. Hansâ, İslâmiyet’i kabul ettikten sonra Câhiliye âdetlerini bırakmış olmasına rağmen kardeşlerine ve Mudar kabilesinin büyüklerine ağıt yakmayı sürdürmüştür. Hz. Ömer kendisine, “Niçin ağlıyorsun, onlar şimdi cehennem odunu!” deyince, “İşte şimdi hüznüm bir kat daha arttı” cevabını vermiştir. Yine Hz. Âişe’nin ikazına rağmen kardeşi Sahr’ın anısına sadakatle bağlı kalmış, bir Câhiliye âdeti olarak çıplak vücuduna kıldan yelek (sıdâr) giymeye devam etmiştir.

Hz. Ömer zamanında 16 (637) yılında dört oğluyla beraber Kādisiye Savaşı’na katılan Hansâ oğullarına, ebedî hayatta

Allah’ın nimetlerine erişebilmek için savaşın en şiddetli anında ileri atılmalarını ve İslâm dini uğruna ölünceye kadar savaşmalarını tavsiye etmiş, bu savaşta dört oğlu da şehid olmuştur. Oğullarının ölüm haberini alınca, “Onların şehâdetiyle beni şereflendiren Allah’a hamdolsun. Yüce rabbim, beni de onlarla beraber rahmetinin gölgesinde birleştirsin!” diye dua etmiştir.

Hansâ Arap edebiyatında kadın şairlerin en önde geleni kabul edilir. Şiirlerinin çoğunu Câhiliye devrinde ve müslüman olmadan önce söylediği için bunlarda İslâm dininin etkisi görülmez. Erkeklerle beraber katıldığı savaşlarda gördüğü kahramanlık sahnelerini kadın duygusallığı ile ve sade bir dille anlatmış, özellikle mersiye türünde sembol haline gelmiştir. Kardeşlerinin ölümü üzerine duyduğu derin elem ve kederi anlatan şair, samimi hisleriyle bütün şairlik ustalığını ortaya koymuştur. Hansâ’nın şiirleri beyitler, kısa kasideler ve parçalar halinde olduğu için Câhiliye devrinin uzun kaside türünden ayrılır. Fakat bu husus, ayrıca konularının mersiye, methiye, harp sahneleri ve tabiat tasvirleriyle sınırlı olması onun

şiirlerinin edebî değerine bir noksanlık getirmemiştir.

Hansâ'nın Ukâz panayırına katıldığı, kardeşi Sahr için söylediği kasideyi Nâbiga ez-Zübyânî'ye okuduğu ve kasidenin onun tarafından beğenildiği rivayet edilmekteyse de Nâbiga'nın Sahr'dan on yıl kadar önce öldüğü dikkate alınırsa bu rivayetin gerçek olmadığı anlaşılır. Ancak Hansâ, vaktiyle Nâbiga ez-Zübyânî'nin başkanlığını yaptığı heyet tarafından Ukâz'da düzenlenen şiir yarışmasına katılmıştır. Hatta bu yarışmaların birinde Hassân b. Sâbit'in bir beytinde sekiz hata bulması (İbn Kuteybe, I, 344) onun titiz bir şiir tenkitçisi olduğunu gösterir ki bu olayın Arap şiir tenkidi tarihinde müstesna bir yeri vardır.

Şiirlerin çoğunu Sahr için söylenen mersiyelerin oluşturduğu Hansâ'nın divanı günümüze kadar gelmiştir. İlk defa Luvîs Şeyho'nun neşrettiği divan (Beyrut 1305/1888), daha sonra yine onun tarafından şerhedilerek Enîsü'l-cülesâʾ fî şerḥi Dîvâni'l-Ḫansâʾ adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1896). Divanın ayrıca Haseneyn Muhammed ez-Zeydânî (Kahire 1326/1908), Kerem el-Bustânî (Beyrut 1379/1960, 1383/1963) ve İbrâhim Avazayn (Kahire 1405/1985) tarafından yapılan neşirleri yanında ticarî maksatla yapılmış baskıları da vardır. Hansâ'nın divanını V. de Coppier Fransızca'ya (Beyrut 1889), G. Gabrielli de İtalyanca'ya (Florence 1899; Roma 1944) tercüme etmiştir. Eserin Ebü'l-Abbas Sa'leb'e ait şerhini Fâyiz Muhammed yayımlamıştır (Beyrut 1414/1993).

Hansâ'nın hayatı, edebî şahsiyeti ve şiirleri üzerinde Fuâd el-Bustânî el-Ḫansâʾ (Beyrut 1930), Muhammed Câbir Abdülâl el-Hînî el-Ḫansâʾ şâʿiretü Benî Süleym (Kahire 1963), Âişe Abdurrahman el-Ḫansâʾ (Kahire 1957), İsmâil el-Kādî el-Ḫansâʾ fî mirʾâti ʿaṣrihâ (I-II, Bağdat 1962-1965), Fethî el-Kevâmile Fî Riḥâbi'l-Ḫansâʾ (Dımaşk 1988) ve Abbas İbrâhim Şarḥ Dīwān al-Ḫansāʾ (Bairut 1994) adıyla müstakil çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü’l-Ḫansâ˒ (nşr. İbrâhim Avazayn), Kahire 1405/1985, nâşirin girişi; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şu˓arâ˒, I, 203, 210; İbn Kuteybe, eş-Şi˓r ve’ş-şu˓arâ˒, I, 343-347; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XV, 76-111; İbn Hazm, Cemhere, s. 61; İbn Abdülber, el-İstî˓âb (Bicâvî), IV, 1827; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 37-38; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 287-289; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 433-438; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, I, 198-205; Butrus el-Bustânî, Üdebâ˒ü’l-˓Arab, Beyrut 1979, I, 225-236; G. Gabrielli, I tempi, la vita e il conzoniere della poetessa araba al-Ḫansā˒, Florence 1899; a.e., Roma 1944, s. 63-175; Serkîs, Mu˓cem, I, 837-838; Fuâd el-Bustânî, el-Ḫansâ˒, Beyrut 1930; Brockelmann, GAL, I, 34-35; Suppl., I, 70; Blachère, Târîḫu’l-edeb, s. 321-323; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 146-147; Ronart, CEAC, s. 289; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-edebi’l-˓Arabî, Beyrut 1960, s. 188-193; a.mlf., el-Mûcez fi’l-edebi’l-˓Arabî ve târîḫih, Beyrut 1985, I, 288-293; M. Câbir el-Hînî, el-Ḫansâ˒ şâ˓iretü Benî Süleym, Kahire 1963; Sezgin, GAS, II, 311, 314; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şu˓arâ˒ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 71-72; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 317-319; Yûsuf Es‘ad Dâğır, Meṣâdirü’d-dirâsâti’l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 103-104; Afîf Abdurrahman, Mu˓cemü’ş-şu˓arâ˒i’l-câhiliyyîn ve’l-muḫaḍramîn, Riyad 1983, s. 112-113; Kehhâle, A˓lâmü’n-nisâ˒, I, 360-371; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu’l-âdâbi’l-˓Arabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî) Beyrut 1985, I, 142-144; M. Abdülmün‘im Hafâcî, el-Ḥayâtü’l-edebiyye ba˓de ẓuhûri’l-İslâm, Beyrut 1410/1990, s. 220-234; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu’l-âdâbi’l-˓Arabî, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 149-151; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 875-877; Meryem Makariyos, “el-Ḫansâ˒”, el-Muḳteṭaf, VI/1, Beyrut 1882, s. 47-48; IX/10 (1885), s. 622-629; Mehmed Âkif [Ersoy], “el-Hansâ”, SM, VII/157 (1327), s. 5-6; Felek Tarzî, “Şâ˓iretü’l-bükâ˒i ve’l-esâ”, Mecelletü Dımaşḳ, I/4, Dımaşk 1940, s. 23; Nûrî Hammûdî el-Kaysî, “el-Ḫansâ˒”, Mecelletü Âdâbi’l-Müstanṣıriyye, I, Musul 1966, s. 218-236; Studies in Islam, IV, New Delhi 1967, s. 186, 220; F. Krenkow, “Hansâ”, İA, V/1, s. 218-220; F. Gabrielli, “Khansā˒”, EI² (İng.), IV, 1027.

Ali Şakir Ergin

HÂNSÂLÂR

(خوان سالار)

Bazı İslâm devletlerinde saray mutfağından ve hükümdarın sofrasının hazırlanmasından sorumlu olan görevli.

Farsça hân (sofra) ve sâlâr (emîr) kelimelerinden meydana gelen hânsâlâr “sofracıbaşı, aşçıbaşı” anlamında birleşik bir isimdir. Hânsâlâr’ın bazı eserlerde “emîr-i çaşnigîr” yerine kullanıldığı görülürse de bu unvanları taşıyan kişilerin özellikle Selçuklular’da farklı görevler yaptıkları bilinmektedir (bk. ÇAŞNİGÎR). Türk saraylarında aşçıbaşılık görevi eskiden beri mevcut olmakla birlikte kaynaklarda hânsâlâr tabirine ancak XI. yüzyılın ortalarından itibaren rastlanmaktadır. Batı Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülk I. Nasr zamanında (1068-1080) bir hânsâlârın âmil olarak tayin edildiği, bu zatın kendi parası ile Buhara yakınlarındaki İskickes’te büyük bir cami yaptırdığı ve burada kısa bir süre cuma namazı kılındığı bilinmektedir (Nerşahî, s. 29; Barthold, s. 104). Râvendî de 1153 yılında Sultan Sencer’in Oğuzlar’a esir düşmesiyle sonuçlanan “Oğuz hadisesini” anlatırken, bu olayın Oğuzlar’ın her yıl vergi olarak sultanın mutfağına verdikleri 24.000 koyunu tahsil etmek üzere hânsâlârın gönderdiği muhassılın onlara kaba davranması ve hakaret etmesi yüzünden meydana geldiğini söyler (Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 177-178).

Yûsuf Has Hâcib’in verdiği bilgilere dayanarak (bk. Genç, s. 220 vd.) hânsâlârın görevleri mutfağın idaresi, erzak temini, yemeklerin pişirilmesine nezaret etmek, hükümdarın sofrasını kurdurmak, yemeklerin kapıcıbaşının denetiminde ve vaktinde huzura çıkartılmasını sağlamak şeklinde özetlenebilir. Yûsuf Has Hâcib’e göre hükümdarın can güvenliği bakımından da önemli bir görev üstlenen hânsâlâr gözü tok, gönlü zengin, takvâ sahibi, özü sözü bir, akıllı, bilgili, yüzü temiz ve kıyafeti güzel bir kimse olmalıdır. Eğer hânsâlâr dürüst olmazsa onun yamakları da dürüst olmaz. Ayrıca yemek vakti gelince elini çabuk tutmalı, usul ve erkâna uyarak huzura edepli bir şekilde girip çıkmalıdır (ayrıca bk. MATBAH-ı ÂMİRE).

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 29; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, Tahran 1364, s. 177-178; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 471; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of Saljuq Empire", CHIr., V, 226; Uzunçarşılı, Medhal, s. 32, 36, 342; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 14, 213; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 220-223; Barthold, Türkistan, s. 104; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 407-408; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 626.

Aydın Taneri

HÂNSÂRÎ, Muhammed Bâkır

(محمد باقر خوانساري)

Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca‘fer el-Mûsevî el-Hânsârî (ö. 1313/1895)

Rav²âtü’l-cennât adlı eseriyle tanınan Şiî âlimi.

22 Safer 1226’da (18 Mart 1811) Hânsâr’da doğdu. Bu sebeple Hânsârî diye anılmakla birlikte İsfahan’da oturmuş olduğu mahalleye nisbetle Çehârsûyî (Çehârsûkī) diye de anılmıştır. Yetiştirdiği âlimlerle ün kazanmış bir aileye mensuptur. Arapça’yı ve ilk İslâmî bilgileri dedesi Ebü’l-Kāsım Ca‘fer’den ve kendi ifadesine göre devrinin en meşhur âlimlerinden biri olan babasından öğrenmeye başladı. Dedesinin ölümünden sonra ailesiyle birlikte Hânsâr’dan göç ederek İsfahan’a yerleşti (1824). Burada Sadreddin el-Âmilî, Muhammed Takī er-Râzî, Muhammed Bâkır er-Reştî, Muhammed b. Ali en-Necefî, Seyyid Muhammed eş-Şehşehânî ve İbrâhim el-Kerbâsî gibi âlimlerin derslerine devam ederek icâzet aldı. Daha sonra Hz. Ali’nin kabrini ziyaret etmek ve yöredeki ilim meclislerinden faydalanmak üzere Necef’e gitti (1837). Necef’te Kāsım b. Muhammed en-Necefî, İbrâhim b. Muhammed Bâkır el-Kazvînî, Muhammed İbrâhim el-Kerbelâî’nin derslerine katıldı ve bu âlimlerden aldığı icâzetle ictihad edecek bir seviyeye ulaştı. Müctehid sıfatıyla döndüğü İsfahan’da cuma namazlarını kıldırmakla görevlendirildikten sonra şöhreti ve itibarı arttı. Aralarında oğlu Mirza Mehdî el-Hânsârî, Şeyhüşşerîa Fethullah b. Muhammed Cevâd el-İsfahânî, Mirza Muhammed elHemedânî, Mirza Abdürrahim el-Kerbâsî ve Muhammed Kâzım Tabâtabâî’nin de bulunduğu pek çok öğrenci yetiştirdi. 8 Cemâziyelevvel 1313’te (27 Ekim 1895) İsfahan’da vefat eden Hânsârî vasiyeti üzerine buradaki Mescidi Musallâ’da Âgā Radî Tekkesi yanına defnedildi.

Eserleri. Biyografi, hadis, fıkıh, kelâm ve ahlâka dair irili ufaklı yirmiyi aşkın kitap telif eden Hânsârî’nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. Ravżâtü’l-cennât fî aḥvâli’l-ʿulemâʾ ve’s-sâdât. On yılı aşkın bir sürede hazırlanmış

olan eser 1287’de (1870) tamamlanmıştır. Şiîler’in yanı sıra diğer mezheplere mensup âlimlerin biyografilerine de yer verilen ve 757 biyografi içeren eser kişi adlarına göre alfabetik olarak düzenlenmiş, her harf için ayrılan bölümde önce Şiî âlimleri, daha sonra da diğer âlimler ele alınmıştır. Kitapta yer verilen kişilerin yaşadıkları bölgelerin coğrafî özellikleri hakkında da bilgiler verilir. Eser öyle bir şöhret kazanmıştır ki daha sonra birçok müellif (meselâ bk. Tebrîzî, III, 366-367) Hânsârî’den “sâhib-i Ravżâtü’l-cennât” diye bahsettiği gibi Hânsârî’nin torunları esere nisbetle Ravzâtî nisbesiyle anılmıştır. Secili ifadelere ve edebî sanatlara yer verilen eser, Tahran’da 1307 (1889) ve 1367 (1948, Seyyid Muhammed Ali Ravzâtî’nin hâşiyesi ile birlikte) yıllarında yapılan baskılarından sonra bazı fihrist ve indekslerin eklenmesiyle sekiz cilt halinde yeniden yayımlanmıştır (Tahran-Kum 1390-1392). 2. Ḳurretü’l-ʿayn ve sürûrü’n-neşʾeteyn (İsfahan 1320). 3000 beyitlik Farsça bir akaid kitabıdır. 3. Edebü’l-lisân. 4. Tesliyetü’l-aḥzân ʿinde faḳdi’l-aḥibbâʾ ve’l-iḫvân (son iki eser için bk. Brockelmann, II, 828). 5. en-Nehriyye (İsfahan 1377). 6. Telvîḥu’n-nûriyyât mine’l-kelâm fî tenḳīḥi’ż-żarûriyyât mine’l-İslâm. Üstteki eserle birlikte yayımlanmıştır.

Müellifin bunlardan başka kaynaklarda, Şehîd-i Evvel’in Elfiyye’si üzerine kaleme aldığı Aḥsenü’l-ʿaṭıyye fî şerḥi’l-Elfiyye, Turafü’l-aḫbâr li-tuḥafi’l-aḫyâr, Risâle fî şerḥi ḥadîs̱i Ḥammâd, Risâle fî düstûri’l-ʿamel li’l-mükellefîn, Risâle fi’l-emr bi’l-maʿrûf ve’n-nehy ʿani’l-münker, Risâle fî aḳsâmi’l-belâyâ, Risâle fî fażli’l-cemâʿa, Urcûze fî uṣûli’l-fıḳh, Risâle fi’l-fıḳh, Risâle fi’l-ḫums, Cevâhirü’l-âs̱âr ve cevâʾizü’l-ebrâr, Telḫîṣu Mecmûʾati’l-Verrâm gibi eser ve risâleleri de zikredilmektedir (Muhammed Bâkır Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, nâşirin mukaddimesi, I, dal-ḥâ).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Bâkır Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, Tahran 1390 hş., II, 105-110, ayrıca bk. Muhammed Takı el-Keşfî’nin mukaddimesi, I, dal-ḥâ; Browne, LHP, IV, 356-357, 448-449; Brockelmann, GAL Suppl., II, 828; Îżâḥu’l-meknûn, I, 33, 286; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 379; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb,

III, 366-367; Muhammed Ali, Mekârimü’l-âs̱âr, İsfahan 1351, III, 798-820; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânifi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 287; IX, 575; XI, 280; XV, 161; XVI, 266; XVII, 73; XXIII, 78; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I, 211-212; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 187; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu’l-ʿulemâʾ ʿabre’l-ʿuṣûri’l-muḫtelife, Beyrut 1403/1983, s. 98-99; Muhammed Hirzüddin, Maʿârifü’r-ricâl, Kum 1984, III, 120; Maʿa’l-Mektebe, s. 99-100; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 600-602; AbdülHadi Hairi, “Khwānsārī”, EI^{2} (İng.), IV, 1027-1028.

Avni İlhan

HÂNSÂRÎ, Muhammed Takī

(محمد تقي الخوانساري)

Seyyid Muhammed Takī b. Esedillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hânsârî (1888-1952)

Şiî âlimi ve müctehid.

Hânsâr'da doğdu. Çok sayıda âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra 1904'te Necef'e gitti. Burada kaldığı on yıllık süre içinde Ahund Molla diye bilinen Muhammed Kâzım-ı Horasânî, Muhammed Kâzım Yezdî, Şeyhüşşerîa Fethullah b. Muhammed Cevâd, Mirza Muhammed Hüseyn-i Nâînî, Alî-i Koçânî ve Ziyâeddîn-i Irâkī gibi âlimlerin derslerine devam etti. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlılar tarafından yapılan cihad çağrısına Irak'taki Şiî otoritelerle birlikte olumlu cevap verdi ve İngilizler'le müttefiklerine karşı mukaddes cihad ilân edilmesinde büyük rol oynadı. Iraklı Şiî liderlerin sevk ve idare ettiği cihada iştirak ederek Mezopotamya savaşında yaralanan Hânsârî İngilizler tarafından Hindistan'a sürüldü. Dört yıl devam eden sürgün hayatından sonra memleketine döndü ve ardından Abdülkerîm Hâirî'nin ders halkasına katılmak için Erâk'e gitti. Hâirî, mahallî özellikler taşıyan ders halkasını genişletmek ve Havze-i İlmî'yi yeniden kurmak amacıyla 1922 yılında Erâk'ten ayrılıp Kum'a gittiği zaman da Hânsârî ondan ayrılmadı. Erâk ve Kum'daki ders halkalarında İslâmî konularda verdiği derslerle Havze'nin önemli âyetullahlarından biri olarak tanındı. İlmi, ahlâkı ve takvâsı ile büyük itibar kazanan Hânsârî,

Abdülkerîm Hâirî'nin 1937 yılında ölümünden sonra Hânsâr, Tahran ve Kum'da birçok kimse tarafından merci-i taklîd olarak kabul edildi. Seyyid Ali Hüccet ve Seyyid Sadreddin Sadr ile yaptıkları ortak çalışmalar sonunda Kum'daki medreselerde öğrenim gören talebe sayısında büyük bir artış oldu. Hânsârî, başta Âyetullah Bihiştî olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Ayrıca İran Şîası arasında uzun süreden beri terkedilen cuma namazlarının 1941 yılından itibaren yeniden kılınmasında önemli katkıları

oldu.

Siyasî konularda da aktif olan Hânsârî, özellikle millî ve İslâmî meselelerde kararlı bir tavır ortaya koydu. 1947-1948 Filistinliler hareketini destekledi. 1952 yılında İran Parlamentosu'na Kum'dan girmek isteyen bir toprak ağasının meclise girmesi aleyhinde fetva verdi. Aynı yıl Muhammed Musaddık'ın İran petrollerini millîleştirmesi kararını, halk üzerinde büyük bir tesir bırakan fetvası ile destekleyerek bu tür kararlara arka çıkmanın dinî bir görev olduğunu ilân etti.

Hânsârî yaptığı yağmur duaları ile de ün kazanmıştır. 1943 yılında Kum'da 20.000 kişinin iştirakiyle idare ettiği bir duanın ardından yağmur yağması onun kerâmetine hamledilmiştir.

Hayatının son yıllarında birçok hastalıktan mustarip olan Hânsârî Hemedan'da vefat etti. Cenazesi Kum'a nakledilerek hocası Hâirî'nin yanına defnedildi.

Hânsârî'nin daha çok fıkıhla ilgili olan az sayıdaki eserlerinden Münteḫabü'l-aḥkâm adlı kitabı ile Ahund Molla'nın el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā adlı eserine yazdığı Ḥâşiye ʿale'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā basılmıştır (eserleri için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 246).

BİBLİYOGRAFYA

Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I, 246-247; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 127; M. Momen, An Introduction to Shiʿi Islam, New Haven-London 1985, s. 247; Abdulhadi Hairi, "Khwānsārī", EI² (İng.), IV, 1028.

Avni İlhan

HÂNSEVÎ

(الهانسوي)

Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer en-Nu‘mânî el-Hânsevî (ö. 659/1260-61)

Çiştiyye tarikatına mensup Hintli mutasavvıf.

580 (1184-85) yılında Hindistan’ın Pencap bölgesindeki Hânsî şehrinde doğdu. Soyu Ebû Hanîfe’ye kadar uzanır. Hayatı hakkındaki bilgiler menkıbelerle karışıktır. Çok iyi Arapça bilenlerin tayin edildiği hatiplik görevinde bulunduğuna göre iyi bir öğrenim görmüş olmalıdır. Hânsevî, bu görevi sırasında Çiştî şeyhlerinden Ferîdüddin Mes‘ûd Genc-i Şeker’e intisap etti. Şeyhinin isteği üzerine resmî görevinden ayrılarak onun önde gelen mürid ve halifelerinden biri oldu. Hilâfet alıp memleketi Hânsî’ye döndükten sonra Ecûdhen şehrinde ikamet eden şeyhini birkaç defa ziyaret etti. Sağlığının bozulması üzerine de kendisinden haber almak için bir hizmetçisini ona göndermeye başladı. Resmî görevini bıraktıktan sonra sıkıntı ve zorluklarla dolu bir hayat süren Hânsevî, yanında bir müddet kalan Nizâmeddin Evliyâ’dan durumunu şeyhine anlatmasını istemiş, şeyhi de kendisine bu yola girenlerin başına bu gibi hallerin gelebileceğini bildirmişti. Hânsevî şeyhinden beş yıl önce Hânsî’de vefat etti. 1406 yılında kendisi ve üç müridinin kabirleri üzerine bir türbe inşa edildi.

Eserleri. Âlim ve şair bir sûfî olan Hânsevî’nin çeşitli eserleri olduğu bilinmekteyse de bunlardan ancak ikisi günümüze ulaşmıştır. 1. Dîvân. Çiştiyye tarikatına mensup bir sûfî tarafından yazılan ilk manzum eser olan bu Farsça divan iki bölümden meydana gelmekte olup birinci bölümü gazelleri, ikinci bölümü rubâî ve kıtaları ihtiva etmektedir. VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Kuzey Hindistan’da bulunan dinî ve siyasî kurumlarla halkın inanç ve davranışları hakkında bilgi vermesi açısından da önemli olan eser Pîrcî Refîuddin tarafından neşredilmiştir (Delhi 1889). K. V. Zetterstéen, Hânsevî’nin bazı şiirlerini İngilizce’ye tercüme ederek yayımlamıştır (“Selections from the Divan of Jamāluddin Ahmad

Hansawi”, Islamic Research Association Miscellany, I [1948], s. 165-182). 2. Mülhemât (Alwar 1306; Delhi 1308). Hikemî ve tasavvufî mesellerden meydana gelen, bilhassa zâhid ile ârif arasındaki farkları ortaya koyan Arapça bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Mîrhord, Siyerü’l-evliyâ ͗ (trc. İ‘câzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 311-317; Abdülhak Dihlevî, Aẖbârü’l-aẖyâr (trc. Subhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1994, s. 151-153; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ẖavâṭır, I, 93; İ‘câzülhak Kuddûsî, Teẕkire-i Ṣûfiyâ-i Pencâb, Karaçi 1962, s. 513-517; K. A. Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India, Delhi 1974, s. 169, 192-193, 269; a.mlf., The Life and Times of Shaikh Farid-ud-din Ganj-i Shakar, Delhi 1987, s. 68-70; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü’l-ʿArabiyye, I, 127-129; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Karaçi, ts. (Matbaat-ı Pâkistân), s. 150-151; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 153-154; I. H. Siddiqu, “The Early Chishti Dargahs”, Muslim Shrines in India (ed. C. W. Troll), New Delhi 1989, s. 17-18; J. Burton-Page, “Hānsawī”, EI² (İng.), III, 167.

Rıza Kurtuluş

HANYA MEVLEVÎHÂNESİ

1880-1924 yılları arasında Hanya’da faaliyet gösteren mevlevîhâne.

Girit’in Hanya sancağında 1880 yılında Kara Abdal Süleyman Şemsî Dede tarafından kurulmuş olup Mevlevîliğin Ege adaları ve Mora yarımadasına yayılışı kadar bölgede gelişen siyasî olaylar açısından da önem taşımaktadır.

1828’de Konya’da dünyaya gelen Süleyman Şemsî Dede, on beş yaşında iken Şems-i Tebrîzî Dergâhı türbedarı Seyyid Emîrşah Kaygusuz Abdal Dede’ye intisap etti. Mevlânâ Dergâhı’nda çile çıkarıp hilâfetnâme aldıktan sonra Sultan Dîvânî Dergâhı’na hizmet ve ilim tahsili için Afyonkarahisar’a giderek dört yıl burada kaldı. Daha sonra Bursa ve İstanbul’daki ziyaretgâhları dolaştı. Aydın Güzelhisar Mevlevîhânesi şeyhi Horasânî Ali Dede’nin vefatı üzerine 1870 yılında bu dergâhın şeyhliğine tayin edildi. Bu görevde iken Hanya’daki Mevlevî muhiblerinin ısrarlı davetleri üzerine Hanya’ya gitti (1872). Geniş bir arazi üzerinde ve zengin vakıflarla

kurduğu mevlevîhâneyi Mi‘rac kandiline tesadüf eden 27 Receb 1297’de (5 Temmuz 1880) hizmete açtı.

1302 (1885) tarihli mufassal vakfiyesinden edinilen bilgiye göre mevlevîhâne, Hanya’nın Zirtop mevkiinde eski Tuzhâne (Selhhâne, Tuzla) karşısında, üç taraftan Murines, İstelyanos ve Suda caddelerine açılan, etrafı yüksek duvarlarla çevrili 35.000 m2’lik bir arazi üzerinde tesis edilmiş, büyük vakıf gelirleri ve 36.000 kuruşluk nakitle desteklenmiştir.

Vakfiye düzenlendiği sırada mescidi, semâhânesi, türbe ve hazîresi, çile çıkarmaya, yemek pişirmeye ve çiledeki dervişlerin ikametine tahsis edilmiş mutfağı, biri dolaplı iki su kuyusu ve sarnıcı bulunan mevlevîhânenin haremlik ve selâmlık binalarının inşaatları devam etmekteydi. Vakfiyede ayrıca sarnıç, çeşme ve şadırvan yapılması, ağaç dikilmesi, bağ ve sebze bostanı için kaynak ayrılmıştır. Vakfiyeye göre bağ, meyve ve sebze bostanlarının mahsulleri öncelikle mevlevîhânenin

ihtiyaçları için kullanılacak, ihtiyaç fazlası ürün satılarak dergâha gelir temin edilecekti. Bu amaçla Hanya'da bir dükkân açılmış, ayrıca bir fırın ve değirmen işletilmiştir.

Yaşadığı müddetçe meşihatı ve mesnevîhanlığı kendine meşrut kılan Süleyman Şemsî Dede, büyük oğlu Mehmed Şemseddin Efendi'yi mesnevîhanlık ve mürşidlik, ortanca oğlu Hasan Hüsnü Efendi'yi mütevellilik, küçük oğlu Hüseyin Ârif Efendi'yi de Mes̱nevî okumak ve müderrislikle görevlendirmiştir. Diğer dergâh hizmetleri ise şunlardır: Kārilik, aşırhanlık, na'thanlık, sersemâzenlik, serkudümzenlik, serneyzenlik, defzenlik, duâgûluk.

Vakfiyede matbah-ı şerif için vakfedilen eşya ve malzeme kırk bir kalemde 112 adet olarak tek tek sayılmaktadır. Bu liste, yeni kurulan bir mevlevîhâne için gerekli mutfak malzemesini göstermesi açısından önemlidir. Vakfiyede ayrıca dergâha vakfedilen 735 ciltlik 644 kitabın listesi de yer almıştır. Bunların otuz dokuz cildini Mes̱nevî ve şerhleri oluşturmaktadır. Listede diğer kitapların yanında dönemin zihniyetini yansıtan Tercüme-i Telemak, Coğrafya, Atlas, Hendese-i Cedîd, Mecmûatü'l-mühendisîn, Risâle-i Hafriyye gibi eserler de yer almaktadır.

Şemsî Dede'nin 23 Zilhicce 1303'te (22 Eylül 1886) vefatı üzerine yerine geçen büyük oğlu Mehmed Şemseddin Efendi, postnişinliğin yanı sıra 1908'den ölümüne kadar (1924) Girit hâkimü'ş-şer'liği görevini de yürüttü. İkinci oğlu Hasan Hüsnü Efendi de (ö. 1937) bu yıllarda Girit evkaf müdür muavinliği yaptı. Dergâh bünyesinde açılan özel rüşdiye mektebi (Mektebi Kebîr-i İslâm) müdürlüğü ve muallimliği görevini yürüten üçüncü oğlu Hüseyin Ârif Efendi (ö. 1942) siyasetle de meşgul oldu, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin çalışmalarına katıldı.

Mehmed Şemseddin Efendi'nin ayrıca Hilâliahmer Cemiyeti Girit şubesi başkanı olması dolayısıyla Hanya Mevlevîhânesi Balkan Savaşı, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında, özellikle de Lozan Antlaşması ve mübâdele esnasında zulme ve baskıya uğrayan, yerlerini terke zorlanan müslümanların sığınağı olmuş, haklarının arandığı ve yardımların toplandığı bir merkez haline gelmiştir. Mehmed Şemseddin Efendi'nin bu yıllarda Osmanlı Devleti'nin Girit'teki yarı resmî temsilcisi gibi çalıştığı,

Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde muhafaza edilen Abdülhalim Çelebi'ye yazdığı mektuplarından ve Osmanlı Devleti Atina sefirinin kendisine gönderdiği raporlardan anlaşılmaktadır.

1924 yılında nüfus mübâdelesi şartları gereği ailesini ve dergâhın bazı kıymetli eşyalarını, kütüphanenin bir kısmını, babasının ve bazı zevatın naaşlarını İzmir'e nakletmek için hazırlıklara başlayan Mehmed Şemseddin Efendi, İtalya'dan özel olarak kiralanan geminin Hanya Limanı'na yanaştığını dergâhın bahçesinden görünce fenalaşarak orada öldü. Oğlu Bedri Efendi'nin (Özmen) (ö. 1995) gayretleriyle İzmir'e ulaşan Şemsî Dede, Mehmed Şemseddin Efendi ve diğer zevatın naaşları, tarikat âdâbına uygun bir merasimle İzmir Mevlevîhânesi'nin hazîresine defnedildi. Mehmed Şemseddin Efendi'nin Girit'teki başarılı çalışmaları dolayısıyla ailesi iyi karşılandı. Kardeşi Hasan Hüsnü Efendi meşihata getirilerek yeni bir mevlevîhânenin kurulması için çalışmalara başlandı, devlet tarafından arazi tahsis edildi. Ancak ertesi yıl tekkeler kapatılınca arazi geri alındı. İzmir Mevlevîhânesi'nin yıkılması üzerine iki şeyhin naaşları Balçova Mezarlığı'na nakledildi.

Hanya'dan getirilebilen tekke eşyalarından sakal-ı şerif İzmir Karantina Kilise Camii'ne (Hüsnü Atabek Camii), "Allah"

ve "Muhammed" lafızları ile dört halifenin isimlerinin yazılı olduğu büyük levhalar İzmir Asansör Camii'ne, kitaplarla iki büyük kristal avize ve saat ise Konya Mevlânâ Müzesi'ne hediye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hanya Mevlevîhânesi Vakfiyesi, VGMA, Defter, nr. 988, Rumeli 2, s. 249-254; Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, Hanya Mevlevîhânesi zarfı; Karaabdal Süleyman Şemsî Dede, Tuhfetü'lMesnevî alâ hubbi'l-Hayderî ve Dîvançe-i Kara Şemsî, İstanbul 1305, s. 5-7; İbnü'l-Cemâl M. Râgıb, "Hanya Mevlevîhânesi", Sâda-yı Hak, İzmir 28 Mayıs 1340 [1924]; "Cenaze Merasimi: Hanya'dan İzmir'e Nakl-i Kubûr", a.e., 1 Haziran 1340 [1924];

Abdülbaki Gölpınarlı, “Konya’da Mevlânâ Dergâhının Arşivi”, İFM, XVII/1-4 (1955-59), s. 156-178; İsmail Kara, “Gittikçe Uzaklaşan Hanya Mevlevîhanesi”, TT, sy. 135 (1995), s. 133-137; a.mlf., “Hanya Mevlevîhanesi, Şeyh Ailesi, Müştemilâtı-Vakfiyesi”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 115-153 (maddenin yazımında şeyh ailesine mensup Kevser Atay, Bedri Özmen ve Ahmet Özmen’den İsmail Kara arşivine gelen belgelerden de istifade edilmiştir).

Mustafa Kara

HANZALE b. EBÛ ÂMİR

(خنظلة بن أبي عامر)

Hanzale b. Ebî Âmir Amr b. Sayfî el-Ensârî el-Evsî (ö. 3/625)

Gasîlü'l-melâike lakabıyla tanınan sahâbî.

Câhiliye devrinde Râhib diye bilinen babası Amr (Abdüamr), önceleri Hanîf dinine mensupken daha sonra azılı bir İslâm düşmanı olmuştu. Hanzale'nin Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra müslüman olduğu tahmin edilmektedir. Uhud Gazvesi'nden bir gün önce Übey b. Selûl'ün müslüman olan kızı Cemîle ile evlendi. Resûl-i Ekrem'in Mekkeli müşriklerle savaşmak için Uhud'a gittiğini duyunca boy abdesti almaya fırsat bulamadan İslâm ordusuna katıldı. Savaşta müşrik ordusunun kumandanı Ebû Süfyân ile karşılaştı ve onu atından yere düşürdü. Ebû Süfyân'ın yardım istemesi üzerine İbn Şeûb diye bilinen Şeddâd b. Esved Hanzale'yi mızrağı ile şehid etti. Bazı kaynaklarda (meselâ bk. İbn Abdülber, I, 381) Hanzale'nin bizzat Ebû Süfyân tarafından öldürüldüğü kaydedilmekteyse de birinci görüş ağırlık kazanmaktadır. Uhud Savaşı'nı Bedir'in intikamını almak için gerçekleştiren Ebû Süfyân, Hanzale'nin öldürülmesini Bedir'de öldürülen oğlu Hanzale'ye karşılık olarak kabul etti. Müşrikler intikam duygusu ile şehidlerin organlarını kesmeye başlayınca müşrik ordusunu destekleyen Ebû Âmir er-Râhib oğlu Hanzale'nin cesedine eziyet edilmesine engel oldu.

Hanzale'nin naaşını meleklerin yıkadığını Hz. Peygamber'den öğrenen müslümanlar, ona boy abdesti alamadan şehid düştüğü için "gasîlü'l-melâike" (meleklerin yıkadığı kimse) lakabını verdiler. Yezîd b. Muâviye'ye karşı Medine halkının biat ettiği Abdullah, Hanzale'nin Cemîle'den olma oğludur.

Bazı kaynaklarda, Hanzale'nin İslâm düşmanı babasını öldürmek için Hz. Peygamber'den izin istediği, fakat Resûlullah'ın buna müsaade etmediği

kaydedilmektedir (İbnü’l-Cevzî, I, 608).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 312; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 273-274; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 75, 123; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 43; V, 66, 81; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 123; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 239; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 521-522; İbn Hibbân, eṯ-S̱iḳāt, I, 228; Hâkim, el-Müstedrek, III, 204; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 357; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, Beyrut 1403/1983, s. 127, 134; a.mlf., Cemhere, s. 182, 333; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, III, 214, 246, 278, 282; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 380-382; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, V, 436-437; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, I, 608-610; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 66; Zehebî, Tecrîdü es-mâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 142; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 21; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 360-361; a.mlf., Taʿcîlü’l-menfaʿa, Haydarâbâd 1324, s. 108; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1387/1967, I, 538-539; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, IV, 314-315; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, I, 445; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-ḥayât, Beyrut 1980, II, 462-464.

Kâmil Çakın

HANZALE b. MÂLİK (Benî Hanzale b. Mâlik)

(بنو حنظلة بن مالك)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Hanzale b. Mâlik’in soyu Zeyd Menât b. Temîm b. Mür b. Ûd b. Tâbiha b. İlyâs b. Mudar yoluyla Adnân’a kadar ulaşır. Temîm kabilesinin bir kolu olan Hanzale bu kabile içerisinde kalabalık oluşu, gücü, mensuplarının itibarı, kahramanlığı, şiir ve edebiyat, fesahat ve belâgattaki maharetleriyle temayüz etmişti. Müfâharelerde Temîm, Hanzale kabilesi mensupları tarafından temsil edildiğinden kaynaklarda bu iki kabilenin tarihi genellikle birlikte anlatılmıştır. Müstakil olarak veya Temîm kabilesiyle birlikte çeşitli Arap kabilelerine karşı birçok olaya ve çarpışmalara katılan kabilenin eyyâmü’l-Arab*da önemli bir yeri vardır.

Kabile Hanzale b. Mâlik’in sekiz oğlu ile (Mâlik, Yerbû‘, Rebîa, Amr, Mürre, Galib, Külfe ve Kays) varlığını sürdürmüştür. Bunlardan Mâlik’in soyu diğerlerinden daha kalabalıktı. Oğlu Dârim kabilenin ayrı bir kolunu kurmuş, Rebîa’nın oğulları ise Yerbû‘a katılmışlardı. Hanzale’nin diğer beş oğlunun soyundan gelenlere, içlerinden birinin çağrısı üzerine bir elin parmakları gibi birlikte hareket ettiklerinden “Berâcim” adı verilmiştir.

Basra ile Yemâme arasındaki geniş bir arazide yaşayan kabilenin Sammân ve Rakmetân adlı iki köyü vardı. Bunlardan Sammân’da birçok kuyu, sarnıç ve arklar bulunuyordu. Irk ve Gumeym vadileriyle Kürfe dağı da Hanzale’nin hâkimiyeti altındaydı.

Hanzale kabilesinin bazı mensupları çok erken tarihlerde müslüman olmuştur. Bunlardan Vâkıd b. Abdullah, 2. (624) yılda cereyan eden Abdullah b. Cahş seriyyesinde yer almış ve bu sefer esnasında Mekkeli müşriklerin önde gelenlerinden Amr b. Hadramî’yi öldürmüştür. Ayrıca Habîb b. Hırâş Bedir Gazvesi’ne katılan müslümanlardandı. Kabilenin

tamamının İslâmiyet'i kabul edişi ise 9. (630) yıla rastlar. Bu yıl Temîm kabilesinden bir heyet Hz. Peygamber'le görüşmek üzere Medine'ye gitti. Heyetin başkanı, Hanzale'nin Dârim kolundan Utârid b. Hâcib idi. Temîmliler Resûl-i Ekrem'e, müslümanlarla müfâharede bulunmak için hatip ve şairlerini de getirdiklerini söylediler. Hz. Peygamber, "Hatibinize konuşması için izin verdim" deyince Utârid b. Hâcib etkileyici bir üslûpla Temîmliler'in faziletlerini dile getirdi ve hiç kimsenin kendileriyle fazilet yarışına giremeyeceğini ileri sürdü. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Sâbit b. Kays'tan Utârid'e cevap vermesini istedi. Resûlullah'ın hatibi olan Sâbit b. Kays, Allah'ı, resulünü ve müslümanları tanıtan veciz bir hitabede bulundu. Temîmliler şairlerinin de dinlenmesini arzu ettiler. İzin verilmesi üzerine Zibrikān b. Bedr ayağa kalkıp şiirini okuyunca Hz. Peygamber, Zibrikān'a cevap vermek için Hassân b. Sâbit'i görevlendirdi. Hassân, aynı vezin ve kafiyede uzunca bir şiir söyleyerek ona karşılık verdi. Bunun üzerine Hanzale kabilesinin önde gelen şahsiyetlerinden olup Mekke'nin fethinden önce İslâmiyet'i kabul eden Akra' b. Hâbis, "Hz. Muhammed'in hatibi ve şairi bizim hatip

ve şairimizden üstündür. Vallahi o Allah tarafından destekleniyor, davasında muvaffak olacaktır" dedi ve kelime-i şehâdeti okuyup Resûl-i Ekrem'e biat etti. Ardından heyette bulunanların hepsi müslüman oldu. Hz. Peygamber, kabilenin vergilerini toplamak için eşraftan Mâlik b. Nüveyre'yi zekât âmili olarak görevlendirdi.

Hanzale kabilesi, Resûlullah'ın vefatından sonra meydana gelen ridde olayları sırasında peygamberlik iddiasında bulunan Secâh'a katıldı. Mürtedleri organize eden Mâlik b. Nüveyre de bir süre sonra peygamberlik iddiasında bulundu ve kabilesinden destek gördü. Halife Ebû Bekir'in emriyle sefere çıkan Hâlid b. Velîd, irtidad edenleri bozguna uğratıp Mâlik b. Nüveyre'yi öldürtünce kabile yeniden İslâm hâkimiyetini kabul etti.

Daha sonra Müsennâ b. Hârise kumandasında Irak'ın fethine katılan Hanzale kabilesi Cemel ve Sıffîn savaşlarına iştirak etmiş, bazı mensupları Emevîler ve Abbâsîler döneminde valilik, kumandanlık gibi görevler üstlenirken bazıları da Hâricîler'in safında yer almıştır.

Şair Cerîr b. Atıyye ve Ferezdak, hadis ve fıkıh âlimi İshak b. Râhûye,

Hanzale kabilesine mensup meşhur şahsiyetler arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 200-201; IV, 496, 560-562, 600; Ya‘kūbî, Târîẖ, I, 229; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 147, 269, 276, 464; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 218; İbn Hazm, Cemhere, s. 222-233; Yâkūt, Muᶜcemü’l-büldân, II, 104, 114, 116-117; III, 36, 58, 277, 423, 457; IV, 69, 107, 215, 452, 472; V, 261, 283; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 549-550, 595-596, 622-623, 629, 631-632; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1984, s. 223; Kehhâle, Muᶜcemü ḳabâˀili’l-ᶜArab, Beyrut 1402/1982, I, 310-311; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb, II, 69, 70-71, 72, 73, 74-75, 189, 290; J. Shleifer, “Hanzale”, İA, V/1, s. 221; H. Lammens, “Mâlik”, a.e., VII, 258-259; G. Levi Della Vidá, “Temîm”, a.e., XII/1, s. 153-154; W. M. Watt, “Ḥanẓala b. Mālik”, EI² (Fr.), III,172.

Ahmet Önkal

HANZALE b. REBÎ‘

(خمظلة بن الربيع)

Ebû Rib‘î Hanzale b. er-Rebî‘ b. Sayfî el-Üseyyidî et-Temîmî (ö. 45/665 [?])

Hz. Peygamber’e kâtiplik yapan sahâbî.

Temîm kabilesinin Üseyyidoğulları koluna mensuptur. Câhiliye devri şair ve hatiplerinden Eksem b. Sayfî’nin kardeşinin oğlu ve ashaptan Rebâh (Riyâh) b. Rebî‘in kardeşidir. Hz. Peygamber’e vahiy kâtipliği yaptığı için “Hanzaletü’l-kâtib” veya sadece “Kâtib” diye anılır. Resûl-i Ekrem’in diğer yazışmalarında da ona kâtiplik yaptı. Mekke’nin fethine katılan Hanzale’yi Resûlullah, Tâif Muhasarası’nda barış isteyip istemediklerini öğrenmek için Tâif halkına elçi olarak gönderdi. Hz. Ebû Bekir döneminde de kâtiplik görevine devam eden Hanzale, Irak bölgesinde Sâsânîler’e karşı yapılan savaşta Hâlid b. Velîd kumandasındaki orduya katıldı. Hâlid onu ganimetleri halifeye ulaştırmakla görevlendirdi. Hz. Ömer döneminde Kādisiye ve Nihâvend savaşlarına katıldı. Hz. Osman’ın muhasara edilmesi üzerine Mısırlı muhasaracılara karşı Medineliler’e yardımda bulunulmasını teşvik etti. Hz. Osman’ın şehâdetinden sonra fitneden uzak kalmak düşüncesiyle Cemel Vak‘ası ve Sıffîn Savaşı’na katılmadı. Kûfe’ye yerleşmekle beraber Hz. Osman’a yapılan hakaretlere bir tepki olmak üzere buradan ayrıldı. Fırat ile Habur nehri arasında bulunan Karkīsiyâ şehrine yerleştiği ve 45 (665) yılında burada vefat ettiği tahmin edilmektedir. Onun Hz. Ömer döneminde (634-644) (Mes‘ûdî, s. 283) veya 50 (670) yılında (Safedî, XIII, 209) öldüğü de rivayet edilmektedir. Hanzale’nin Uhud’da şehid olduğunu söyleyen Diyarbekrî’nin (Târîḫu’l-ḫamîs, II, 181) onu Hanzale b. Ebû Âmir ile karıştırmış olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber Hanzale’den unuttuğu hususları kendisine hatırlatmasını ister, bazan da mührünü ona bırakırdı. Bir ara, Resûl-i Ekrem’den ayrı kaldığı zamanlarda onun yanında iken aldığı mânevî hazzı duyamadığı için kendisinin münafık olduğunu düşünmüş ve bu durumu önce Ebû Bekir’e,

daha sonra Hz. Peygamber'e bildirmişti. Hz. Peygamber de insanın her zaman aynı mânevî seviyede bulunamayacağını belirterek bu durumun münafıklık alâmeti olmadığını söylemiştir (Müslim, "Tevbe", 12-13; Tirmizî, "Ḳıyâme", 59).

Ebû Osman en-Nehdî, Yezîd b. Abdullah eş-Şıhhîr, Kays b. Züheyr ve Hasan-ı Basrî gibi kişiler Hanzale'den hadis rivayet etmişlerdir. Ondan nakledilen iki hadis Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce'nin sünenlerinde ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (IV, 178-179, 346) yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 178-179, 267, 346; Müslim, "Tevbe", 12-13; Tirmizî, "Ḳıyâme", 59; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 55; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 97, 289; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 36; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 299-300; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 247, 459; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 173, 368-369, 371, 460, 560, 570; IV, 129, 352, 386; VI, 179; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 239; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 161-163; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 12-13, 15; Mes'ûdî, et-Tenbîh, Leiden 1967, s. 283; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 379; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 303-304; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XV, 322-329; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 328; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 65; a.mlf., el-Kâmil, II, 456, 480; III, 10, 160; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 438-443; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 41-60, s. 44-45; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 142; Safedî, el-Vâfî, XIII, 209; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 81-83; Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 166-167; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 359-360; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, II, 181; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 55-56.

Nuri Topaloğlu

HANZALE b. SAFVÂN el-KELBÎ

(خمظلة بن صفوان الكلبي)

Ebû Hafs Hanzale b. Safvân el-Kelbî (ö. 127/745'ten sonra)

Emevîler'in Mısır ve İfrîkıye valilerinden.

Aslen Dımaşklı bir ailenin çocuğu olup kaynaklarda hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Şevval 102'de (Nisan 721) Emevî Halifesi II. Yezîd tarafından kardeşi Bişr b. Safvân'ın yerine Mısır valiliğine tayin edildi. Üç yıl sonra azledilerek yerine Abdurrahman b. Hâlid getirildi. Ancak Abdurrahman'ın valiliği sırasında Mısır Bizanslılar tarafından işgal edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalınca Halife Hişâm b. Abdülmelik Hanzale'yi vali olarak yeniden Mısır'a gönderdi (118/736).

Hanzale, Külsûm b. İyâz kumandasındaki Emevî ordusunun Hâricî mezhebine mensup Berberîler karşısında yenilgiye uğraması ve büyük bir kısmının öldürülmesi üzerine (123/741) İfrîkıye valiliğine tayin edildi. Safer 124'te (Aralık 741-Ocak 742) İfrîkıye'ye ulaştığında Sünnîler'in mallarını helâl, kadınlarını mubah sayan Abdülvâhid b. Yezîd el-Hevvârî'nin önderlik ettiği Tanca Berberîleri ile, Ukkâşe b. Eyyûb el-Fezârî'nin önderlik ettiği İfrîkıye Berberîleri eyaletin idarî merkezi Kayrevan'ı tehdit etmekteydiler. Önce telkin

ve tavsiyelerde bulunarak isyancıları barış için ikna etmek isteyen Hanzale, bu girişiminde başarılı olamayınca üzerlerine ordu göndermeye karar verdi. Abdurrahman b. Ukbe kumandasında yolladığı ordu, Zâb bölgesinde Ukkâşe'nin emrindeki Berberîler'i mağlûp etmek üzere iken Abdülvâhid'in Ukkâşe'nin yardımına yetişmesi sonucu yenik duruma düştü. Bir süre sonra liderlik yüzünden Ukkâşe ile Abdülvâhid'in arası açılınca Hanzale, Kayrevan halkının da gönüllü olarak katıldığı bir orduyu Abdülvâhid'in üzerine gönderdi. Bu ordu Asnam mevkiinde Berberîler'i ağır bir bozguna uğrattı. Abdülvâhid savaş meydanında öldürüldü. Hanzale'nin ordusuna çok sayıda âlimin de katılması, mücadelenin bir Sünnî-Hâricî çatışması olarak

telakki edildiği şeklinde yorumlanabilir.

Daha sonra Ukkâşe'nin üzerine yürüyen Hanzale Karn mevkiinde onu da mağlûp etti ve Ukkâşe yakalanarak idam edildi (Cemâziyelâhir 124 / Nisan 742). Yaklaşık 180.000 kişinin hayatını kaybettiği bu savaşı (İbn İzârî, I, 59) Hanzale'nin kazandığını öğrenen meşhur kadı Leys b. Sa'd'ın, "Bedir'den sonra katılmayı en çok istediğim savaş Karn Savaşı'dır" dediği rivayet edilir. Bu savaştan sonra Trablus Berberîleri'ni de yenilgiye uğratan Hanzale, böylece Kuzey Afrika'daki Berberî isyanlarını hemen hemen tamamıyla bastırmıştır.

Kuzey Afrika'da huzurun sağlanması, Hanzale'ye bu sırada dâhilî çalkantılar içinde bulunan Endülüs'le de ilgilenme fırsatını verdi. Endülüs'e gönderdiği Ebü'l-Hattâr Hüsâm b. Dırâr el-Kelbî, olayları yatıştırarak huzursuzluğun elebaşılarını Kuzey Afrika'ya sürdü. Ancak Endülüs'te ileri gelen şahıslardan bazıları Ebü'l-Hattâr'ın faaliyetlerinden rahatsız oldular. Bunlardan biri de Kuzey Afrika fâtihlerinden Ukbe b. Nâfi'in torunlarından Abdurrahman b. Habîb idi. Ebü'l-Hattâr'ın kendisine bir kötülük yapmasından endişe eden Abdurrahman, Cemâziyelevvel 127'de (Şubat 745) gizlice İfrîkıye'ye geçti. Emevî Halifesi II. Velîd'in takip ettiği politikaya karşı çıkan Abdurrahman, Ukbe b. Nâfi'in bölge halkı nezdindeki itibarından istifade ederek (Belâzürî, s. 332) onları, Hanzale'ye karşı başlattığı iktidar mücadelesinde kendi yanında yer almaya çağırdı ve bu çağrısı geniş bir kabul gördü. Hanzale, fitne çıkabileceği endişesiyle Abdurrahman'la savaşma yoluna gitmeyip meseleyi barış yoluyla çözümlemeyi denedi ve kendisine durumu müzakere etmek için Kayrevan eşrafından elli kişilik bir heyet gönderdi. Fakat Abdurrahman heyet üyelerini zincire vurdurarak kalabalık bir ordu ile Kayrevan'a yürüdü. Kayrevan halkının onunla savaşmak istemesine rağmen Hanzale müslümanları birbirine kırdırmamak için onları bu düşünceden vazgeçirdi ve şehrin ileri gelenlerinin huzurunda beytülmâlden 1000 dinar aldıktan sonra Kayrevan'ı Abdurrahman'a bırakarak Dımaşk'a hareket etti (127/745 veya 129/747). Fustat'a ulaştığında Halife II. Mervân'ın kendisini Mısır'a vali tayin etmek istediğini öğrendi. Ancak Mısır halkının onun valiliğine karşı çıkması üzerine Dımaşk'a gitmek zorunda kaldı. Hanzale'nin ölüm tarihi hakkında kaynaklarda kesin bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Ömerî), s. 371-376; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 332; İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1964, s. 102-104; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 70-72, 80-82, 87, 348; Aẖbâr Mecmûʿa, s. 31, 41, 48; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1357, IV, 260; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 58-61; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aẖbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Tunus 1286, s. 40; Selâvî, el-İstiḳṣâ, Kahire 1312, s. 51; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/1, s. 125-126; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîẖu'l-fetḥi'l-ʿArabî fî Libyâ, Beyrut 1972, s. 164-165; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîẖu'l-Maġrib, İskenderiye 1979, s. 302-314; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîẖu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 234-235; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 286-287; Hüseyin Mûnis, Fecrü'l-Endelüs, Riyad 1985, s. 159, 176-180, 219-220, 359, 608-609, 662; R. Basset, "Ḥanẓala b. Ṣafwān", EI² (İng.), III, 169.

Mehmet Özdemir

HANZALE b. SAFVÂN er-RESSÎ

(حنظلة بن صفوان الرسّي)

İslâm'dan önce tevhid inancına bağlı kaldığı veya Ashâbü'r-ress'e peygamber olarak gönderildiği rivayet edilen kişi.

Kur'ân-ı Kerîm'de, hadis mecmualarında ve ilk iki asırda yazılmış İslâmî kaynaklarda Hanzale b. Safvân'dan söz edilmemiştir. Onun adını anan rivayetlerin III. (IX.) yüzyıldan sonra oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır (EI² [Fr.], III, 172). Nitekim fetret dönemi hakkında geniş bilgi veren İbn Kuteybe (ö. 276/889), el-Maʿârif adlı eserinin ilgili bölümünde sıraladığı isimler arasında Hanzale b. Safvân'a yer vermemiş, aynı şekilde İbn Cerîr et-Taberî Câmiʿu'l-beyân'da, daha sonraki müfessirlerin Hanzale b. Safvân'la ilgi kurdukları Ashâbü'r-ress'in anıldığı iki âyetle (el-Furkān 25/38; Kāf 50/12) ilgili açıklamalar yaparken onun adını anmamıştır. Hanzale b. Safvân'dan ilk defa söz eden kaynaklardan Mes'ûdî'nin (ö. 345/956 [?]) Mürûcü'z̠-z̠eheb'inde (I, 65) onun Hz. İsmâil'in soyundan geldiği, Ashâbü'r-ress'e peygamber olarak gönderildiği, fakat onlar tarafından öldürüldüğü belirtilmiştir.

Daha sonra kaleme alınan tefsirlerin Ashâbü'r-res'ten bahseden âyetlere dair bölümleriyle diğer ilgili kaynaklarda Hanzale b. Safvân'ın Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasındaki fetret döneminde yaşamış tevhid inancına bağlı sâlih bir kişi veya Semûd kavminin devamı olan Ashâbü'r-ress'in peygamberi olduğu yolunda bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Hac sûresinin 45. âyetinde, yaptıkları kötülükler yüzünden helâk edildikleri ve zamanla yurtlarının harabe haline geldiği bildirilen kavmin Ashâbü'r-res olduğu, bunların peygamberleri Hanzale'yi öldürdükleri için böyle bir cezaya çarptırıldıkları ileri sürülmüştür (Zemahşerî, III, 36; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 44). Ancak bu kavme dair yeterli bilgi bulunmadığı gibi (bk. ASHÂBÜ'r-RES) Hanzale b. Safvân hakkındaki kısıtlı bilgilerin doğruluğu da şüphelidir. Bazı kaynaklarda bu bilgilere efsanevî unsurların karıştığı görülmektedir. Nitekim gerek tefsirlerde gerekse diğer kaynaklarda yer alan bir rivayete göre Ashâbü'r-res, küçük çocukları kapıp dağa kaçırarak yiyen

anka kuşundan kendilerini kurtarması için Hanzale b. Safvân’a başvurur ve onun duasıyla bu kuştan kurtulur. Buna rağmen rahata erince Hanzale’nin peygamberliğini reddedip onu öldürürler. Anka kuşu ile mücadele menkıbesi Hâlid b. Sinân’la ilgili olarak da nakledilir. Başka bir rivayette ise Hanzale’ye karşı çıkan bir kavmin “arim seli” denilen felâketle cezalandırıldığı kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 58-62; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XIX, 13-15; XXVI, 154-156; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 65; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 113; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 36, 97; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIII, 44; XXIV, 82; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, Kahire 1401/1980, s. 281; Demîrî, Ḥayâtü’l-ḥayevân, II, 87; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 348; Ch. Pellat, “Ḥanẓala b. Ṣafwān”, EI² (Fr.), III, 172-173.

Mustafa Çağrıcı

HAPİS

Sanık veya suçlunun yargı kararıyla bir yere kapatılarak hürriyetinin kısıtlanması anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “alıkoymak, engellemek” anlamına gelen habs kelimesi örfî kullanımda “bir şahsı, bir canlıyı veya eşyayı bir yere kapatmak, bir süre alıkoymak”, hukuk dilinde ise “sanık veya suçluyu belli bir mekânda cebren alıkoyarak şahsî hürriyetini kısıtlamak” anlamını taşır ve hürriyeti bağlayıcı cezaların en başta gelen türünü teşkil eder. Bu cezanın infaz edildiği yere habs, mahbes, hapsedilen kişiye de mahbûs denilir. Ayrıca “hapsetmek” anlamındaki secn kökünden sicn kelimesi hapishane, secîn veya mescûn da mahpus karşılığında kullanılmaktadır. Bunun yanında esîr kelimesinin İslâm’ın ilk devirlerinde mahpus anlamını da içerdiği (Abdülhay el-Kettânî, II, 53-54), Abbâsî döneminden itibaren sadece savaş tutsaklarını ifade etmeye başladığı görülür (Ahmed Muhtâr el-Bezre, s. 24-25).

Habs kökünün türevleri Kur’an’da iki yerde geçer (el-Mâide 5/106; Hûd 11/8) ve ikisinde de kelimenin sözlük anlamı kastedilir. Terim anlamındaki hapis ise on âyette “sicn” kelimesiyle ve bu kökün türevleriyle ifade edilmiş (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “scn” md.), bazı âyetlerde de hasr kökünün türevleriyle (bk. el-Bakara 2/196; et-Tevbe 9/5; el-İsrâ 17/8) hapse yakın anlamlar kastedilmiştir. Yine Kur’an’da, âyetin bir yorumuna göre âhirette günahkârların “siccîn”de olacağı bildirilir (el-Mutaffifîn 83/7-8) ve bu ifade dünyadaki hapis (zindan) cezasına yapılmış bir işaret sayılır. Hadislerde de habs kelimesi genelde sözlük anlamında, yer yer de “secn” (sicn) kelimesiyle birlikte terim anlamında kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥbs”, “scn” md.leri). Bir malın özel mülkiyetten çıkarılarak Allah yolunda kullanılmak üzere kamu yararına ayrılması işlemi olan vakfa da ilk dönemlerde “habs” ve “tahbîs” denilmesi, edimini yerine getirmeyen borçluya karşı alacaklının zilyet olarak elinde bulundurduğu borçluya ait malı teslimden kaçınma hakkına hukuk dilinde “hapis hakkı” tabir edilmesi, kelimenin sözlükteki alıkoyma ve engelleme anlamıyla bağlantılıdır. Öte yandan İslâm hukuk literatüründe hapis, gerek idarî ve ihtiyatî tedbir gerekse ceza amaçlı olsun, kişi hürriyetinin bağlanmasını ifade eden genel

bir terim iken modern hukukta hapsin kapsamı daha dar tutulmuş, bunun dışında kalan kısıtlamalar “göz altına, müşahede altına alma, tutuklama” gibi tabirlerle ifade edilmiştir.

Tarihçe. Hapis cezasının, bedenî cezalar kadar olmasa da eski medeniyetlere kadar uzanan bir geçmişinin bulunduğu ve bu cezalandırma yönteminin tarihî süreç bakımından şahsî intikam, kolektif sorumluluk, sürgün (nefy) ve toplumdan dışlanma (tard), kısas ve diğer bedenî cezalar, malî ceza ve uzlaşma safhalarından çok daha sonra yaygınlık kazanıp kurumlaştığı bilinmektedir. Yine hapsin, ilk dönemlerde suçluyu cezalandırmadan çok cezası belirleninceye veya infaz edilinceye kadar tutulması amacını taşıdığı, ayrıca yerleşik hayatın ve devlet otoritesinin hâkim olduğu dönem ve bölgelerde daha yaygın şekilde bilinip uygulandığı söylenebilir. Nitekim Kur’an’da Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ dönemlerindeki Mısır anlatılırken hapis cezası uygulamasına ve hapishanelere temas edilir (Yûsuf 12/25, 32, 33, 35, 36, 39, 41, 42, 100; eş-Şuarâ 26/29).

Ahd-i Atîk’te, Allah’ın şeriatına ve kralın emirlerine karşı gelenlere öngörülen cezalardan biri de hapis olup bunun için “esarit” (Ezra, 7/26), hapishane için de “masamar” (Levililer, 24/12; Sayılar, 15/34) veya “beyt kala” (I. Krallar, 22/27) kelimeleri kullanılır; Yeremya peygamberin hapishaneye, Yûsuf peygamberin zindana atıldığından söz edilir (Yeremya, 37/16; Tekvîn, 39/20). Bununla birlikte Tevrat’ta hangi suçların karşılığının hapis cezası olduğuna dair açık ifadeler yer almaz. Bu cezalandırma türü Mişna geleneği içinde (m. ö. I. yüzyıl-m. s. IV. yüzyıl) çok az uygulandığı gibi Talmud’da da çok az örneği vardır (Sanhedrin, 9/5, 81.b.).

Roma hukukunda daha çok kölelere uygulanan hapis, özel ve kapalı bir iş yerinde onları çalıştırmak şeklinde oluyor, ölüm cezası müebbed hapse çevrilebiliyordu. Sürgün, önceleri sadece yabancıların yurt dışına çıkarılması şeklinde idarî bir tedbir iken ileri dönemlerde vatandaşlara da uygulanan bir ceza haline gelmiş ve uygulandığı suçların alanı genişletilmiştir.

Yeni Ahid’de yahudi mahkemesine ait, Romalılar’ca da kabul edilen hapis, hapishane şartları ve mahkûmlarla ilgili çeşitli referanslar mevcuttur (Resullerin İşleri, 5/21, 23, 16/23-27, 35-40, 22/19). Bu referanslardan,

hapis cezasının daha çok geçici bir göz altı ve tutukluluk hali olduğu anlaşılmaktadır. Eski Türkler'de de bedenî cezaların daha yaygın olduğu, bununla birlikte ağır hapis olarak zindana atma, orta ve hafif suçlar için kısa süreli hapis, sürgün ve zorunlu ikamet cezalarının da bulunduğu bilinir.

Kaynaklarda verilen bilgilerden, hapis uygulamasının İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda da (Câhiliye) bilinmekle birlikte yaygınlık kazanmadığı, aynı dönemde Güney Arabistan'da (Yemen) daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklılığı, Hicaz bölgesinde aile ve kabile birliğine dayalı göçebe hayatın, Yemen'de ise devlet nizamına geçmiş yerleşik hayatın hâkim olmasıyla açıklamak mümkün görünmektedir. Öte yandan suçlunun kabile himayesinden çıkartılarak kabile toprakları dışında yaşamaya mahkûm edilmesi ve sürgün cezalarının diğer Sâmî kavimler gibi Hicaz Arapları arasında da yaygın oluşu hapis cezası uygulamasına ihtiyaç hissettirmemiş olmalıdır. Bununla birlikte kaynaklarda hapis cezasının Mekke, Yesrib gibi şehir merkezlerinde kısmen bilindiği ve uygulandığı, hapishane olarak kullanılan özel mekânların bulunduğu, suçluların el ve ayaklarından diğer ucu duvara, ağaca, sütuna sabitleştirilmiş zincirlere bağlandığı, hapishane görevlilerine "haddâd" denmesinin de bu demir işçiliği sebebiyle olduğuna dair bilgiler yer alır (Cevâd Ali, V, 587-588). Bedenî ve malî ceza yönteminin hâkim olduğu bu dönemde hapis cezasının daha çok kölelerin efendilerine, şahısların aile ve kabile başkanlarına karşı saygısızlığı ve muhalefeti gibi hafif ve ferdî suçları cezalandırma ve suçluyu ıslah aracı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. İslâm döneminde Mekkeli müşriklerin bazı müslümanlara hapis ve işkence cezası uygulamış olmaları da (İbn Hişâm, I, 315, 339; II, 120), onların hapsi hem ceza hem de bu kişilerin eski dinlerine dönmelerini sağlayacak etkin bir zorlama yöntemi olarak görmeleri sebebiyledir.

İslâm Dönemi. Kur'ân-ı Kerîm'de gerek dinî ve ahlâkî gerekse hukukî anlamda yasak ve suç belirlemeleri yapılmış ve bunlardan bir kısmı için bazı cezalar öngörülmüşse de hapisten ne genel bir cezalandırma şekli ne de belli bir suçun cezası olarak söz edilir. Eşkıyalık ve yol kesme (hırâbe) suçunu işleyenlere uygulanması öngörülen dört tür cezadan en hafifi suçluların bulundukları yerden sürgün edilmesidir (el-Mâide 5/33). Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğu, âyette geçen sürgün cezasından maksadın

suçluyu insanlardan tecrit etme olduğunu, bu sebeple âyetin geniş bir yorumla hapis cezasını da içerdiğini ifade eder. Şüphesiz ki bu yorumda, ilk dönemlerdeki sürgün cezasının Hulefâ-yi Râşidîn devrinin ortalarından itibaren yerini giderek hapis cezasına bırakmış ve bu uygulamanın bir hayli yaygınlık kazanmış olmasının önemli ölçüde payı vardır. Yine Kur'an'da hayâsızlık (fuhuş) yapan kadınların ölünceye kadar evde tutulmasını (imsâk) emreden âyet de (en-Nisa 4/15), zina cezasıyla ilgili âyetle (en-Nûr 24/2) ve hadislerle neshedildiği tartışması bir yana, hürriyeti bağlayıcı cezaların günümüzdeki özel bir infaz şekli olan hükümlünün oturduğu yerde cezanın infazı, evde hapis uygulamasından söz etmektedir. Nitekim müfessirlerin önemli bir kısmı bu âyeti suçlunun evde hapsedilmesi şeklinde yorumlamaktadır (Zemahşerî, I, 511; Fahreddin er-Râzî, IX, 233).

Hz. Peygamber döneminde sürgün cezasından ayrı olarak sınırlı sayıda da olsa bazı borçlu, esir ve sanıkların kısa süreler için mescidde, dehliz gibi kapalı mekânlarda hapsedildiği veya Mescidi Nebevî'nin direğine bağlandığı yönünde rivayetler de mevcuttur (Buhârî, "Ṣalât", 76, "Ḫuṣûmât", 7-8; Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 29, "Ḥudûd", 11; Tirmizî, "Diyât", 20; Nesâî, "Sârıḳ", 2; Beyhakī, VI, 49; Abdülhay el-Kettânî, II, 53-55). Ancak o dönemde hapsin aslî bir ceza olarak değil ihtiyatî ve zorlayıcı bir tedbir (tutuklama) olarak, meselâ suçun sübûtuyla ilgili araştırmanın tamamlanmasına, sanığın veya cezanın infazına kadar suçlunun, ödeme yapılıncaya kadar borçlunun, dağıtım veya ceza infazı öncesi esirin belli bir süre tutuklanması şeklinde uygulandığı görülür. Hz. Peygamber'in, "Ödemeye gücü yeten borçlunun borcunu geciktirmesi onun kınanmasını ve cezalandırılmasını helâl kılar" meâlindeki hadisinde (Buhârî, "İstiḳrâż", 13; Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 29; Nesâî, "Büyûʿ", 100) geçen cezalandırma (ukūbet) kelimesi, uygulamanın da etkisiyle özellikle tâbiîn fakihlerinden itibaren genelde suçlunun hapsedilmesi olarak anlaşılmaya başlanmışsa da hadisin hapsi ceza olarak mı, ihtiyatî tedbir ve baskı aracı olarak mı önerdiği konusu tartışmalı kalmıştır. Bir kimseyi tutarak bir başkasının onu öldürmesine yardım eden kişi hakkında Hz. Peygamber'den veya sahâbîlerden rivayet edilen, "Katili öldürün, tutanı da alıkoyun" sözü (Abdürrezzâk es-San'ânî, IX, 480-481; Dârekutnî, III, 140; İbnü't-Tallâ', s. 100-101), sahih hadis mecmualarında yer almamakla birlikte fakihler tarafından hem hapsin meşruiyetinin hem de suçluya hapis cezası uygulanabileceğinin, hatta müebbed hapsin meşruiyetinin delili olarak sıkça

kullanılmaktadır.

Hz. Ömer’in Mekke’de Safvân b. Ümeyye’nin evini hapishane olarak kullanılmak üzere satın aldığına (Buhârî, “Ḫuṣûmât”, 8; Abdülhay el-Kettânî, II, 57) ve döneminde hapis cezası uygulamalarına dair rivayetler, hapis cezası ve hapishane uygulamasının Hz. Ömer’le başladığını göstermektedir. Yine kaynaklarda yer alan, Hz. Osman’ın hırsızlık suçunu işleyen Dâbi‘ b. Hâris adlı kişiyi müebbed hapse mahkûm ettiği ve bu kişinin hapiste öldüğü (İbnü’t-Tallâ‘, s. 97-98; İbn Ferhûn, II, 310), Hz. Ali’nin Kûfe’de önce Nâfi‘, sonra da Muhayyis (Muhayyes) adıyla bir hapishane yaptırdığı ve bunların İslâm döneminde inşa edilen ilk hapishaneler olduğu (Hassâf, II, 345; Zeylaî, IV, 180; Abdülhay el-Kettânî, II, 55) şeklindeki rivayet ve görüşler, doktrinde ihtiyatî tedbir dışında ceza olarak hapis uygulamasının ilk defa kimin zamanında başladığı, hatta suçlular için özel bir hapishane yapımının câiz olup olmadığı tartışmalarının da sebebini teşkil etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 102-103; Makrîzî, II, 187). Ancak İslâm coğrafyasının genişleyip devlet teşkilâtının kuruluşunun büyük ölçüde tamamlandığı Emevîler döneminden itibaren hapsin ilâve veya ayrı bir ceza şekli olarak benimsendiği ve giderek birçok uygulama örneğine rastlandığı, bu sebeple de hapis cezasının cevazı yönündeki tartışmaların teorik düzeyde kaldığı görülür. Çünkü muayyen suçlar için belirlenmiş olan kısas ve had cezalarında genişletici yorumun, yani bu muayyen suçlara benzer ağırlıktaki suçların da bu iki kategoriye alınıp kısas veya had cezası ile tecziyesinin kabul edilmeyişinin yanı sıra, İslâm toplumunun diğer kültürlerle tanışmasının ve önemli ölçüde yerleşik hayata geçmiş olmasının tabii sonucu olarak toplumda giderek sayısı ve türü artan suçlara uygulanacak cezaî müeyyideler içinde hapsin de yer alması kaçınılmaz olmuştur.

Kur’an’da çeşitli suçlar için öngörülen cezaî müeyyideler arasında hapis cezasının yer almadığı, sadece eski medeniyetlerdeki hapis uygulamasından söz edildiği bilinmekle birlikte İslâm hukukçularının, Kur’an’da bu ceza şeklini yasaklayan veya kınayan bir ifadenin bulunmayışından, Hz. Peygamber’in ve ashabın genelde ihtiyatî tedbir tarzında da olsa bunu uygulamış olmasından hareketle hapsin meşruiyetini Kitap, Sünnet ve icmaa dayandırmaları (Zeylaî, IV, 179; İbn Âbidîn, V, 376), esasen toplumun tabii akışı içinde ortaya çıkan uygulamanın hukuka yansıması ve

bu vâkıa etrafında bir hukuk kültürünün oluşması şeklinde algılanabilir. Hatta hapis cezasıyla dolaylı şekilde ilgili olan veya çok zayıf ilgisi bulunan âyet ve hadislerin fıkıh literatüründe hapsin meşruiyeti için delil gösterilmesi de bu bağlamda değerlendirilip İslâm geleneği içinde ortaya çıkan bir uygulamanın dinî hukukun yazılı kaynakları ile temellendirilmesi çabası olarak görülmelidir.

Bu gelişmeler sonucu gözaltına alma, tutuklama, zorlama, koruma, cezalandırma gibi kısmen farklı amaçlara yönelik hapis müeyyidesinin ilk tedvin edilen kitaplardan itibaren fıkıh literatüründe müstakil bir başlık altında olmasa da ilgili bulunduğu çeşitli konular arasına serpiştirilerek ele alındığı, başta "ta'zîr, cinâyât, hudûd, edebü'l-kādî, iflâs / teflîs" gibi alt başlıkları ve türlerinde doğrudan veya dolaylı olarak hapsin çeşitleri, sebepleri, süresi, infazı, sona ermesi ve mahpuslara uygulanacak hükümler gibi konularda uygulamayı da yansıtan zengin bir hukuk doktrininin oluştuğu görülür. Klasik dönem İslâm hukuk kültürünün modern hukuk sistematiğine göre kaleme alınmaya başlandığı günümüzde bu konuda yapılan müstakil çalışmalar, bu zengin tarihî ve doktriner malzemenin derlenip yeniden anlatımı mahiyetindedir.

Çeşitleri. Hapis, uygulanma maksadı göz önünde bulundurulduğunda ihtiyatî tedbir ve ceza şeklinde iki ana bölüme ayrılabilir ve bu ayırıma klasik fıkıh literatürün bir kısmında açıkça (Serahsî, IX, 38; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tehẕîb, V, 237) veya dolaylı olarak (Kâsânî, VII, 173; Bâbertî, V, 7) atıfta bulunulduğu görülür. İhtiyatî hapis, suçlu olup olmadığı sabit oluncaya kadar sanığın, cezası infaz edilinceye kadar suçlunun, borcunu ödeyinceye kadar borçlunun veya dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korunması amacıyla bir şahsın geçici bir süre için tutuklanması veya alıkonması mahiyetinde olduğundan bunda cezalandırmadan çok koruma tedbiri ve tâli bir müeyyide olma özelliği ağır basar. Bu hapis türünün klasik dönem fakihlerince ihtiyaten hapis (Serahsî, IX, 38; Bâbertî, V, 7), töhmet hapsi veya soruşturma hapsi (habsü'l-istizhâr) (İbn Hazm, XI, 131; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tehẕîb, V, 237; Şevkânî, VII, 171)

gibi adlarla anılması da bu sebepledir. Hapis cezası ise suç sabit olduktan sonra yargı kararıyla suçlunun hapsedilmesini ifade eder ve genelde ta'zîren hapis olarak adlandırılır (Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî, I, 223; Serahsî, IX, 38;

Kâsânî, VII, 173). Ta‘zîren hapis, cezanın amacı ve korunmak istenen menfaat ölçü alındığında ceza olarak hapis-güvenlik tedbiri olarak hapis şeklinde ikiye ayrılabilir. Birinci türde suçlunun cezalandırılması, ikincide ise suç işleme tehlikesi taşıyan kişilerin sosyal savunma ön plana çıkarılarak hürriyetinin bağlanması, daraltılması veya haklardan mahrum bırakılması söz konusu olur.

İhtiyatî hapsin prensip olarak yargılama hukukunu, hapis cezasının ceza hukukunu ilgilendirdiği söylenebilirse de gerek klasik fıkıh literatüründe cezaî ve medenî yargılama hukuku ayırımının bulunmayışı, gerekse borçlunun, mürtedin veya mükerrir suçlunun hapsedilmesinde görüldüğü gibi hapsin bir yönüyle ceza, bir yönüyle ihtiyatî veya idarî tedbir mahiyetinde olabildiği ve söz konusu ayırımın net olarak yapılmasının her zaman mümkün bulunmayışı gibi sebeplerle böyle bir alan ayırımından söz edilmesi pek isabetli olmaz. Öte yandan bu ikili ayırımın modern hukuktaki tutuklama-hapis ayırımına tekabül etmediğini, hatta farklı ayırımların yapılmasının, meselâ hapsin idarî tedbir ve zorlama, tutuklama ve ceza (Schneider, II/2, s. 158-161) yahut ceza, ihtiyat ve soruşturma hapsi şeklinde üçlü (Semîre Seyyid Süleyman Beyyûmî, s. 28-29) veya benzeri bir yaklaşımla dörtlü ayırımından söz etmenin de (Ahmed el-Vâilî, s. 128-130) mümkün olduğunu belirtmek gerekir.

Öte yandan ihtiyatî hapis-hapis cezası ayırım ve adlandırmasının çok net olmayışı, hatta bazı zorluklar taşıması, biraz da müslüman toplumlardaki hapis uygulamalarının çeşitliliği ve gelişim seyriyle alâkalıdır. Özellikle ilk dönemlerde genelde ihtiyatî hapis anlayış ve uygulamasının baskın olduğu, hapsin alternatif ve aslî bir cezaî müeyyide olarak benimsenip yaygınlaşmasının ise zamanla ortaya çıktığı, ta‘zîr grubunda yer alan ve sayısı bir hayli artmış bulunan suç türlerinin önemli bir bölümünün orta ve ileri dönemlerde hapis cezasıyla tecziyesi yoluna gidildiği gözden uzak tutulmamalıdır. Literatürde daha çok birinci tür hapsin, özellikle de borç ve töhmet sebebiyle hapis diye nitelendirilen özel hapis türünün incelenmekte olması (Hassâf, I, 263-271; II, 344) ve hapis cezasından ayrı bir cezalandırma yöntemi olarak fazla söz edilmeyişi bu gelişim seyriyle, yani Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarının hukuk doktrinine olan baskın etkisiyle izah edilebileceği gibi, İslâm hukukçularının hapsin alternatif ve aslî bir cezalandırma usulü olmasına

ilke olarak sıcak bakmadıkları ve bu yüzden uygulamayı kasten görmezlikten geldikleri şeklinde de açıklanabilir (Schneider, II/2, s. 157).

İhtiyatî hapsin kendi içinde, hapsi gerektiren sebeplere veya gözetilen amaçlara bağlı olarak meselâ eğitici ve ıslah edici hapis, zorlayıcı hapis veya soruşturma (töhmet ve istizhâr) hapsi, infaz hapsi gibi çeşitli alt ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulması mümkündür. Hapis cezasına gelince, cinayetlerde ve sınırlı sayıdaki had suçlarında aslolan, bedenî-maddî ceza niteliğindeki kısasın veya had cezalarının uygulanması olduğundan bu iki alanda suçluya verilecek hapis cezası kural dışı ve ikincil bir ceza hüviyetindedir ve yine ta‘zîr grubunda yer alır. Buna karşılık ta‘zîr grubunu teşkil eden suçlarda hapis genelde aslî ceza niteliğindedir. Tek başına da diğer ta‘zîr cezalarıyla birlikte de verilebilir (Mâverdî, Edebü’l-ķāḍî, I, 253). Bu sebeple hapis cezasının had ve ta‘zîr şeklinde ikiye ayrılması (Semîre Seyyid Süleyman Beyyûmî, s. 28), ancak eşkıyalık ve yol kesme suçu için Kur’an’da öngörülen en alt ceza türü olan sürgünün (el-Mâide 5/33) hapis cezası olarak ve zina eden bekârlar için hadiste öngörülen bir yıllık sürgünün de (Buhârî, “Ḥudûd”, 32) hem hapis hem had olarak yorumlanması halinde mümkün olur.

Süre ölçü alındığında ise süreli hapis, müebbed hapis ve tahliyenin muayyen bir şartın gerçekleşmesine bağlandığı belirsiz süreli hapis şeklinde üç tür hapisten söz edilebilir. Fakat ikinci ve üçüncü tür hapsin çok defa dikkatle tefrik edilmediğini de belirtmek gerekir (a.g.e., s. 29).

Sebepleri. Hapisten amaç, hem suçun işlenmesini engelleme hem de suçluyu ıslah etme ve cezalandırma olduğuna göre, ne tür suçlar için hapis cezası uygulanacağı kural olarak kanun koyucunun tayinine ve hâkimin takdirine bağlı bir husustur. Ancak İslâm hukukçularının ihtiyatî tedbir olarak hapsi uygun ve gerekli gördükleri halde hapis cezasına, yani suçluyu hürriyetini bağlayıcı bir ceza ile cezalandırma yöntemine fazla sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Bundan dolayı öteden beri fakihlerin hapsi en son başvurulacak bir çare ve müeyyide olarak gördükleri, hangi durumlarda sanık ve suçlunun hapsedilebileceği konusunda ayrıntıya inerek hapis sebeplerini sınırlı sayıda tutmaya ayrı bir önem atfettikleri görülür. Meselâ, Mâlikî fakihlerinden Şehâbeddin el-Karâfî’nin, kişinin hapsedilmesini meşrû kılan sekiz sebebi ayrı ayrı saydıktan sonra bunların dışında kalan

sebeplerle hapsin meşrû olmadığını ayrıca belirtmesi (el-Furûḳ, IV, 79-80) böyle bir anlam taşır. Karâfî'nin saydığı sekiz sebebin sonraki dönem müelliflerince iki sebep daha ilâve edilerek genelde benimsendiği görülür (M. Ali Hüseyin, IV, 134; İbn Ferhûn, II, 322; Trablusî, s. 199). Ancak zikredilen sebeplerin ve verilen örneklerin çoğu suçluyu ceza infazına, sanığı suçu veya suçsuzluğu sabit oluncaya, hakkında araştırma yapılan kimseyi durumu açığa çıkıncaya kadar tutuklama, malî borcunu veya dinî mükellefiyetini ifadan imtina eden kimseyi ifaya zorlama şeklinde ve ihtiyatî hapis niteliği taşıyan tedbir ve usuller olup çok azı da hapis cezası niteliğindedir. Şâfiî hukukçulardan Mâverdî de dönemindeki infaz hukukunu iyileştirmeye yönelik olarak bazı tedbirlerden söz ederken hapsin muhtemel sebepleriyle ilgili olarak benzeri açıklama ve örneklendirmelere yer verir (Edebü'l-ḳāḍî, I, 223-230). Bununla birlikte İslâm hukukçularının, ayrıntıda farklı düşünseler de diğer kanunî yolların tükendiği ve bilinen cezalandırma yöntemlerinin devre dışı kaldığı durumlarda ilke olarak hapis cezasını alternatif bir ceza şekli olarak benimsedikleri ve ayrıca uygulamada değişik suç türlerinde, özellikle de devlete karşı işlenen suçlarda hapis cezasına sıkça başvurulduğu bilinmektedir. Bundan dolayı İslâm hukuk ve geleneğinde ihtiyatî hapis veya ceza olarak hapis sebebi görülen suç türlerinin sayısının bir hayli fazla olduğu, konunun yetkili mercilerin takdirine bağlı bulunması sebebiyle bu hususta bir döküm vermenin son derece güçlük arzettiği söylenebilir.

a) İhtiyatî Hapis Sebepleri. İhtiyatî hapsi haklı kılan sebeplerle ilgili olarak klasik dönem fıkıh literatüründe yer alan bilgi ve örneklendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, İslâm toplumlarında bu tür hapsin hayli yaygın bir uygulamaya sahip olduğu izlenimi edinilir. Bununla birlikte konunun literatürde ayrıntılı şekilde ele alınmasında ihtiyatî hapsin, hapis cezası dışındaki bütün tutuklama hallerini içine alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahip bulunması, İslâm hukukçularının

insan haklarını ve kişi hürriyetini sınırlamada oldukça titiz ve ölçülü davranması ve idarî-adlî mercilerin takdiriyle alanı ve türü bir hayli genişleyebilecek olan hapis sebeplerini sınırlı sayıda tutmaya çalışması gibi faktörler etkili olmuştur.

İhtiyatî hapsin, töhmet ve borç şeklinde ifade edilebilecek iki ana sebebi

vardır (Hassâf, II, 344). Buna, cezası infaz edilinceye kadar suçlunun, üçüncü şahısların veya toplumun zarar görmesini önleme maksadıyla bazı kişilerin hapsedilmesinde olduğu gibi yine koruma tedbiri amaçlı bazı sebepler de ilâve edilebilir.

İhtiyatî hapsi haklı kılan sebeplerin başında, bir kimsenin suçlu olduğu yönünde tatminkâr bir iddia ve karînenin bulunması, suçun mahiyetinin ve araştırılması sürecinin de sanığı hapsetmeyi gerektirecek boyutta olması durumu gelir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren bol uygulama örneklerine rastlanan bu tür hapis fıkıh literatüründe genelde "töhmet sebebiyle hapis, ihtiyatî hapis, muvakkat haciz" gibi adlarla anılır ve ceza hukukundan ziyade yargılama hukukunu ilgilendirmesi sebebiyle de konu daha çok bu alanda yazılan eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınır.

İslâm hukukunda, kişinin kural olarak suçsuz ve borçsuz sayılması (berâet-i asliyye) şeklindeki genel ilke, bir kimsenin suçu ispat edilinceye kadar kanun önünde suçsuz kabul edilmesini ve buna göre işlem görmesini gerektiriyorsa da toplumda adaletin gerçekleşmesi, kamu düzeninin korunması ve bunun için suç zanlısı hakkında soruşturma ve araştırma yapma, gerekli tedbirleri alma zarureti, bazı durumlarda kişi hürriyetini kısıtlamayı haklı ve gerekli kılabilmektedir. Bu sebeple İslâm hukukçuları, hem temel insan haklarının ve bu arada sanık ve davalı haklarının korunmasına hem de adaletin, kamu düzeninin ve hukuk emniyetinin sağlanmasına özen göstererek bu konuda dengeli bir yol takip etmeye çalışmışlardır. Fakihlerin bu hususta, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarını esas alarak sanığın ve iddia sahibinin durumuna, mevcut delil ve karînelere, isnat edilen suç nevine göre birtakım ayırımlar yapması da yine böyle bir gayretin sonucudur.

Sanığın suç işlemiş olma ihtimalinin derecesi hapsedilmesinde önemli rol oynamakla birlikte bu ihtimalin tesbiti hâkimin şahsî kanaatine bırakılmak yerine bazı objektif kriterlere bağlanmaya çalışılır. Sanığın sabıkasız oluşu, toplumda iyi hali, güvenilir ve adalet sahibi bir kişi diye bilinmesi bu ihtimali azaltıcı, aksine bir hal ise güçlendirici bir durum olarak kabul görür. İddia sahibinin veya şahitlerin konumu da benzeri bir öneme sahiptir. Meselâ Ebû Hanîfe, adaletli bir şahidin veya durumu henüz bilinmeyen iki şahidin suç isnadını sanığın tutuklanması için yeterli sayarken Ebû Yûsuf

ve İmam Muhammed bunu yeterli bulmaz ve böyle bir iddiayı mücerret iddia grubunda mütalaa eder (Sadrüşşehîd, II, 282-283). Sanığın suçsuzluğu için kefil göstermesinin hapsedilmesine engel olup olmayacağı da ayrı bir tartışma konusudur.

Sanığın durumunun meçhul olması halinde İbn Hazm gibi bazı fakihler, aslî berâet ilkesinden hareketle tutuklanmasını câiz görmezse de çoğunluk, adaletin gerçekleşmesine ve bir hakkın ortaya çıkmasına hizmet edeceği düşüncesiyle böyle bir kişinin tahkikat sonuçlanıncaya kadar hapsini câiz görür. Bundan da polisiye tedbir ve araştırma imkânlarının yeterince gelişmediği ve sanığın serbest bırakılıp suçu sabit olduğunda tekrar yakalanma ihtimalinin zayıf olduğu dönem ve durumlarda sanığın tutuklanmasının önemli bir emniyet tedbiri olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Tutuklamanın keyfî olmaması ve gereksiz yere kişi hürriyetinin kısıtlanmaması için sanığa isnat edilen suçun belirli ağırlıkta bulunması, ileri sürülen iddia ve karînelerin objektif olarak böyle bir tasarrufu haklı kılacak nitelikte görülmesi, tutuklamanın da bir hakkın veya suçun ortaya çıkması, bir kötülüğün önlenmesi veya bir şahsın korunması gibi bir amaca hizmet etmesi aranır. Bütün bu durumlarda gündeme gelen hapis, ortada ispat edilmiş bir suç olmadığı için bir ceza değil bir koruma ve emniyet tedbiri niteliğindedir. Nitekim Hz. Peygamber'in, aralarındaki kavga bir kişinin ölümüyle sonuçlanınca kavgaya karışanları hapsetmesi cezalandırma olarak değil (krş. Schneider, II/2, s. 161), suçun ağırlığı göz önünde bulundurularak suçlunun tesbiti amacıyla sanıkların tutuklanması mânasında anlaşılmalıdır. Nitekim Hassâf da bu olayı töhmet sebebiyle hapsin meşruiyetine delil olarak gösterir (Edebü'l-ḳāḍî, II, 343). Had veya kısas cezasına hükmedilen suçlunun cezanın infazına kadar hapiste tutulması ek bir ceza olmayıp aslî cezanın infazını sağlayıcı bir emniyet tedbiri niteliğindedir. Kazf cezası infaz edildikten sonra aynı suçu tekrar işleyen kimsenin bir süre hapsedilmesi görüşü de (Ebû Yûsuf, s. 166) suçun tekrarına uygulanan bir ceza değil ikinci had cezasının infazına imkân hazırlayıcı bir tedbir olarak görülmelidir.

Ebû Hanîfe'nin, cinayet zanlısı kimsenin gerektiği halde yemin etmeye yanaşmaması durumunda sanığın, suçsuzluğuna dair yemin edinceye ya da

suçu işlediği yönünde ikrar da bulununcaya kadar hapsedileceği görüşü (Hassâf, II, 135, 268), hem davanın askıda kalmasını hem de zayıf bir delille diyet veya erşe hükmedilmesini önleyici bir tedbir niteliğindedir. Liânda karı veya kocanın yeminden kaçınması halinde cumhur doğrudan hadd-i kazfi gerekli görürken Hanefîler'in, bu kimsenin yemin veya itirafa kadar hapsedilmesini gerekli görmesi de aynı anlayışın sonucudur (Kâsânî, III, 238; Zeylaî, III, 16).

Malî hakların ihlâlinin ve özellikle bir borcun ödenmemesinin ilgili kişinin hapsedilmesini haklı kılıp kılmadığı veya ne ölçüde haklı kıldığı doktrinde geniş tartışmalara yol açmıştır. Şahsî hakların ihlâli halinde suçun bu ihlâle denk bir ceza ile cezalandırılması ilkesi malî hakların ihlâlinde daha da titizlikle korunur ve ihlâl edilen malî hakkın aynı şekilde ifa veya tazmin edilmesi aranır. Bu sebeple borçluya uygulanacak hapsin bu ihlâli karşılayan bir ceza değil ifayı sağlamaya zorlayıcı bir tedbir olacağı açıktır. Fakihler arasında tartışmalı olmakla birlikte vakıf gelirini hak sahiplerine dağıtmayan, alışveriş sonunda mebîi veya semeni teslime yanaşmayan, nafaka, mehir, bedel-i hul‘ gibi şahsî-malî borçları hatta cizye, haraç, zekât gibi kamu borçlarını ödemeyen kimselerin hapsedilebileceğini söyleyenler de bunu aynı şekilde ifayı sağlamaya yönelik zorlayıcı tedbir olarak görmektedirler.

İslâm hukukunda borcunu ödemekten imtina eden borçlu için hacir, haciz gibi cebrî icra tedbirlerinin yanında ifaya zorlayıcı bir yöntem olarak hapisten de söz edilir. Ancak bu yöntem öncelikli olarak malı olup da ödemeyen veya malının olup olmadığı bilinmeyen borçlu için gündeme getirilir. Buna karşılık ödeme imkânı bulunmayan borçlunun hapsedilmeyeceğinde fakihler görüş birliği içindedir. Bu görüşün temelinde "Eğer borçlu darlık içindeyse eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek gerekir" meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/280) ve bu durumdaki borçluya yardımcı olunmasını ve süre verilmesini öğütleyen hadislerin (Müsned, II, 359; Müslim, "Müsâḳāt", 4) açık ifadeleri, ayrıca böyle bir hapsin alacaklı lehine

bir sonuç doğurmayacağı ve borçlu için âdeta zulüm olacağı düşüncesi yatar. Alacaklının bu durumda borçluyu şahsen takip etmesi ve borçlunun ödeme imkânına kavuşmasını beklemesi imkânı vardır. Hâkim, borçludan

borcu için kefil göstermesini ister de borçlu buna yanaşmazsa alacaklıya borçluyu onun temel hak ve hürriyetlerini ihlâl etmemek kaydıyla şahsen takip etmesi hakkı tanıyabilir. Bu usul, İslâm hukukçularınca yumuşak bir müeyyide ve son çare olarak nitelendirilir (Sadrüşşehîd, III, 70-71). Hz. Ali, Ebû Hüreyre ve Ömer b. Abdülazîz de dahil ilk dönem fakihlerinin borçlunun hapsedilmesi yerine alacaklısı için çalışmasını tercih etmelerini (İbn Ebû Şeybe, V, 108; Sadrüşşehîd, II, 350-351; III, 71; İbn Rüşd, II, 246), alacaklının İslâm öncesi dönemdekini andırır şekilde borçlu üzerinde kölelik benzeri bir hak kurması olarak değil (krş. Schneider, II/2, s. 159), borçlunun çalışıp kazanmasına ve böylece borcunu ödemesine imkân verme olarak algılamak gerekir.

Ödeme imkânı olduğu halde ödemeyen borçluya gelince, Hanefî ve Hanbelî fakihleri, böyle bir geciktirmeyi Hz. Peygamber'in cezayı gerektiren bir davranış ve zulüm olarak nitelendirmesinden hareketle (Buhârî, "İstiḳrâż", 13; Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 29; Nesâî, "Büyûʿ", 100) bu kimsenin hapsedilmesini câiz görürler. Ancak Ebû Hanîfe borçlunun borcunu ödeyinceye kadar hapsedilebileceği, fakat rızâsı dışında malının cebren haczinin ve satılmasının doğru olmayacağı, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise bu borçlunun ödemeye zorlama amacıyla belirli bir süre hapsedilebileceği, yine ödemezse malının haczedilerek satılabileceği görüşündedir. Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirî fakihleri, bu durumdaki borçluyu hapsetmeye gerek görmeden doğrudan haciz ve satıştan yanadır. İbnü'l-Münzir'in, borçlunun borcundan dolayı hapsedilebileceği hususunda Ömer b. Abdülazîz hariç ulemânın icmâı bulunduğu şeklindeki ifadesi (el-İcmâʿ, s. 59), ödeme imkânı bulunan borçluyla değil malının bulunup bulunmadığı bilinmeyen borçluyla ilgili olmalıdır (İbn Rüşd, II, 246).

Ebû Hanîfe hariç fakihler, borçlarının tutarı mal varlığından fazla olan borçlunun (müflis borçlu) hapsedilmeyip mevcut malının alacaklılara orantılı şekilde paylaştırılmasını gerekli görürler.

Borcunu ödeyecek bir malı olup olmadığı bilinmeyen veya malının olduğu iddia edilen borçlunun durumuna gelince, ödeme gücü bulunduğu fakat malını gizlediği yönünde tatminkâr bir kanaat ve karîne bulunması halinde mütemerrid borçlunun hapsedileceği fakihler tarafından genel kabul görmüştür. Malı olduğu halde ödemeyen borçlunun hapsi temelde onu

ödemeye zorlama, kısmen de cezalandırma amacına yönelikken burada hapis bir yönden borçluyu mal varlığıyla ilgili doğru beyanda bulunmaya, dolayısıyla ödemeye zorlama, diğer yönden de borçlu hakkında araştırmayı tamamlama amacına yöneliktir. Araştırma sonunda malı olmadığı anlaşılırsa serbest bırakılır, malı olduğu sabit olur da yine ödemezse o takdirde hapis birinci şıktaki bir mahiyet alır. Borcun varlığını ve borçlunun ödeme imkânının bulunduğunu ispat yükü kural olarak alacaklıya ait olup fakihler alacaklının mücerret iddiası ile borçluyu hapsetmeyi doğru bulmazlar. Hanefî fakihlerinin satım, ödünç gibi akidlerden doğan borçlarda borçlunun hapsini, kefalet, nikâh gibi akidlerden, kanundan ve haksız fiilden doğan borçlarda ise hapsedilmemesini uygun görmeleri, borçlunun ödeme gücünün bulunup bulunmadığı yönündeki karîneyi esas almalarından kaynaklanır. Bu arada, fakihlerin borç sebebiyle hapisten söz ederken genelde borcun konusuna, borçlu-alacaklı arası akrabalık bağına, hatta borcun kaynağına göre bazı ayırımlar yaptığı, borçlunun edâ ehliyetinin arandığı, fakat borç ilişkisinde din farkı gözetmedikleri zengin doktriner tartışmaların bir örneği olarak kaydedilebilir (Zeylaî, IV, 181-182).

Borçlunun hapsedilmesiyle ilgili olarak literatürde yer alan görüşler ve zengin uygulama örnekleri göz önünde bulundurulduğunda (Vekî‘, II, 232, 252, 296, 308, 317; Kindî, s. 351, 412, 455, 528, 593; Serahsî, XX, 88-89; Hassâf, II, 343-377), fakihlerin ya muktedir borçluyu ödemeye zorlama ya da borçlunun ödeme imkânının bulunup bulunmadığını araştırabilecek yeterli zamanı kazanma şeklinde iki temel gayeyi gözeterek hapsi câiz veya gerekli gördükleri, mütemerrid borçluyu cezalandırma gayesinin daha tâli bir derecede kaldığı söylenebilir. Her ne kadar İbn Ferhûn mütemerrid borçlunun üç maksada dayanılarak hapsedildiğini, bunlardan birinin de borçluyu cezalandırma (ta‘zîr) ve uslandırma (te’dîb) olduğunu belirtmekteyse de (Tebṣıratü’l-ḥükkâm, II, 315-316) verdiği örneklerden onun da cezalandırmayı tâli bir amaç veya sonuç olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Kaynaklarda yer alan, Kādî Şüreyh ve Şa‘bî gibi tâbiîn fakihlerinin borçlunun hapsedilmesini en uygun çözüm olarak gördüğü, hatta Kādî Şüreyh’in borç için hapis uygulamasını başlatan ilk kimse olduğu rivayetleri (Abdürrezzâk es-San‘ânî, VIII, 308; Makrîzî, II, 187) veya borçlunun hapsedileceğiyle ilgili mutlak ifadeler, ödeme imkânı bulunmayan borçluya hapis cezası uygulanması şeklinde değil zengin veya

durumu bilinmeyen borçluyu ödemeye zorlama şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Şâfiî de borçlunun hapsedilmesindeki amacın malî durumunun açığa çıkması olduğunu, fakirliği sabit olunca artık hâkimin borçluyu hapsetme hakkının bulunmadığını belirtir (el-Üm, III, 212-213). Ödeme imkânının bulunduğu sabit olduktan sonra borcunu ödememekte direnen kimsenin süresiz olarak hapsedileceği görüşü de (Zeylaî, IV, 181-182) borç için hapsin ya soruşturmayı tamamlama ya da borçluyu ödemeye zorlama şeklinde iki amacının olabileceğini gösterir. Fakihlerin bu konuda borç miktarı ile hapis süresi arasında bir orantı kurmayıp az miktardaki bir borç için bile hapsi câiz görmeleri (Karâfî, IV, 80; İbn Ferhûn, II, 313), hem hapsi cezalandırma değil ödemeye zorlama aracı olarak görmeleriyle hem de Subhî el-Mahmesânî'nin de kaydettiği gibi (en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme, II, 515-516) içtimaî ve ticarî ahlâkı korumaya ve hukuk düzen ve emniyetini sağlamaya ayrı bir önem vermiş olmalarıyla açıklanabilir. Bu sebeple borçlunun takip ve borcun tahsil edilmesi imkânlarının geliştiği, ticarî ahlâk ve hukuk düzeni itibariyle böyle bir önleme gerek duyulmadığı dönem ve toplumlarda borcun ödenmemesinin hapis sebebi olmaktan çıkacağı ve klasik dönem literatüründeki farklı görüşleri de bu bağlamda değerlendirmenin doğru olacağı söylenebilir.

b) Hapis Cezasının Sebepleri. İslâm hukukçuları, şahsî hakların ihlâlinden çok hukūkullah tabir edilen kamu haklarının ve düzeninin ihlâli halinde, cinayetlerde ve had suçlarında ikinci veya üçüncü derecede, diğerlerinde ise çok defa öncelikle uygulanabilir bir ceza olarak hapis cezasından söz ederler. Dolayısıyla kısasın veya had cezasının uygulanmadığı durumlar, kamu güvenliği, genel ahlâk ve âdâb, toplumun ortak dinî değerleri, devlet nizamı, yargı emniyeti ve kamu otoritesi aleyhine işlenen suçlar genelde hapis cezasını haklı veya gerekli kılan sebepler olarak görülmüştür. Bununla birlikte konu ta'zîr grubunda yer aldığı ve son tahlilde kanun koyucunun veya onun müsaadesi dahilinde kamu yetkililerinin takdirine bağlı olduğu için hapis cezasının

sebeplerinin sayım ve tasnifinin bir hayli zorluk arzettiğini de belirtmek gerekir.

Adam öldürme suçlarında cinayetin kasten işlenmesi durumunda kısasa, değilse diyete hükmedilmesi genel kural olmakla birlikte kısasın çeşitli

sebeplerle uygulanamaması veya düşmesi halinde fakihler, cinayetin toplum vicdanında bıraktığı derin izin karşılıksız kalmaması ve suçun bir yönüyle de kamu hukukunu ilgilendirmesi gerekçesiyle katilin cezalandırılması, bu arada hapsedilmesi gereğinden söz ederler. Meselâ Mâlikî fakihleri, katille maktul arasında denkliğin bulunmayışı sebebiyle kısasın düşmesi halinde katile celde ve hapis cezası verilmesi gerektiği görüşündedir. Bu konuda Beyhakī'nin rivayet ettiği bir hadisi de (es-Sünenü'l-kübrâ, VIII, 36) delil alırlar. Yine Mâlikîler ve Evzâî, Leys b. Sa'd başta olmak üzere bir grup fakih, Hz. Ömer'in bu yönde uygulamasından hareketle kasten işlenen cinayetlerde hak sahipleri tarafından affedilen katilin devlet tarafından celde ve hapis cezasına çarptırılması gereğinden söz ederler. Bir şahsı tutarak başka bir kimsenin onu öldürmesine yardımcı olan kişiyi Mâlikî fakihleri kısasla, çoğunluk ise bu yönde bir hadisi de (Şevkânî, VII, 26) gerekçe göstererek hapisle cezalandırmayı gerekli görürler. Birinin ölümüne tesebbüben yol açan veya katile imkân ve barınak sağlayan kimsenin tam kastının bulunmayışı sebebiyle kısasen öldürülmesini câiz görmeyenlerden bir kısmı, bu şahsın ölünceye kadar hapsedilmesini önerir. Suç esnasında katilin yakınında olup onun kaçmasına göz yuman veya onu yakaladıktan sonra salıverenlerin o yakalanıncaya kadar hapsedilmesi görüşü de benzeri bir bakış açısını yansıtır.

Kasten işlenen müessir fiillerde kısasın uygulanamaması halinde malî tazminat niteliği ağır basan erş veya hükûmetü'l-adle hüküm verilmesi mümkünse de bunu yeterli görmeyip suçlunun ayrıca hapsedilmesini öneren fakihler yukarıda temas edilen mülâhazalardan hareket ederler. Buna karşılık fâili meçhul cinayetlerde cinayetin işlendiği sokak veya mahalle sakinlerinin bilgi vermekten veya cinayet hakkında bilgisi olmadığı yönünde yemin etmekten kaçınması durumunda hapsedilebileceğinden söz eden fakihler, bunu bir ceza olmaktan çok suçun sübûtunu sağlamaya yönelik zorlayıcı bir tedbir olarak görürler.

Klasik dönem fıkıh literatüründe suçlunun hapsedilmesini gerekli veya câiz kılan sebeplerin azımsanamayacak bir kısmını toplumun dinî değerlerine, genel ahlâk ve âdâba karşı işlenen suçlar teşkil eder. Mürtedin hapsedilip tövbe etmeye çağrılması, tövbe etmeyip irtidadında ısrar etmesi halinde öldürülmesi fakihlerin çoğunluğu tarafından genel kabul görmekle birlikte özellikle Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri mürtedin cezalandırma

öncesinde bilgilendirilmeye ve tövbeye imkân bulacak şekilde bir süre hapsedilmesini gerekli görürler. Fakihlerin çoğunluğunun, zındık kimsenin öldürülmesi yerine iyi halinin görülmesine kadar hapsedileceği görüşünü savunmalarının başlıca sebebi de zındıklık suçunun belirlenmesinin izâfîlik taşıması olmalıdır. Hz. Peygamber'e dil uzatan, Ehl-i beyt'e, sahâbeye ve İslâm büyüklerine söven ve hakaret eden kimselere de küfür ve irtidadı sabit görülmemişse hapis cezasının uygulanması önerilir. Bu suç türlerinde hapis, suçluyu cezalandırmanın yanı sıra onu ıslah etme ve bu süre zarfında kamuoyunu fitne ve sapmadan koruma amacını taşır. Farziyetini inkâr ederek değil tembellik sebebiyle ve bilerek farz namazları kılmayan ve aleniyet kazanmış bu halinde ısrar eden kimselerin iyi hali gözleninceye kadar hapsedilmesi, ramazanda alenen oruç tutmayan, toplumda bid'at ve sapık görüşlerin propagandasını yapan kişilerin, ehliyetsiz ve bilgisiz olarak yalan yanlış fetva verip toplumda kargaşa ve fitneye yol açan, bilgi ve ehliyeti olmadığı halde insanları tedavi etmeye kalkan kimselerin hapsedilebileceği veya hapsedilmesi gerektiği yönündeki görüşlerin de İslâm hukukçuları arasında az veya çok taraftarı vardır. Bu konuda hapisten yana görüş bildirenlerin suçluyu cezalandırmadan çok ıslah etme, toplum huzurunu ve kamu düzenini koruma amacını ön planda tuttuğu, hapse karşı çıkanların ise, bu suçların belirlenmesindeki izâfîliğin cezalandırmada keyfîliğe ve haksızlığa yol açabileceğini göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Zina eden bekârlara uygulanacak 100 celde had cezasına (en-Nûr 24/2) ilâve olarak had veya ta'zîr niteliğinde hapis cezası uygulanması, içkiye mübtelâ kimselerin, cinsî sapıkların, ahlâksızlık ve fuhşun yayılmasında aktif rol alan veya yardımcı olan şahısların hapis cezasıyla tecziyesi yönündeki görüş ve uygulamalar da esasen hem suçlunun ıslahına hem de toplumun genel âdâb ve ahlâkını korumaya yönelik tedbirler olarak görülmelidir. Konunun toplumsal huzur ve güvenliğin korunmasıyla yakın ilgisi bulunduğundan bu tür suçlar için öngörülen hapiste cezadan çok güvenlik tedbiri olma özelliği ağır basar. Öte yandan toplumda hangi fiillerin suç sayılacağını veya suçlara ne tür ceza uygulanacağını belirlemede her toplumun devlet ve kamu düzeni telakkisinin, bunu besleyen temel örgü ve değerler, sosyokültürel yapı ve biraz da bölgesel şartların etkili olacağı, fakihlerin yukarıda sözü edilen görüşlerinin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır.

Mal aleyhine işlenen suçlarda, meselâ hırsızlık suçunun tekerrürü, zimmet ve ihtilâs, devlet malına hıyanet gibi bir suçun işlenmesi, fakat bunlara hırsızlık suçu için öngörülen haddin uygulanmasında fiilî veya hukukî bir engelin bulunması halinde fakihler, alternatif bir ceza olarak suçlunun hapsedilmesini kamu düzenini sağlamaya yönelik bir tedbir olması bakımından genelde olumlu karşılarlar. Hırsızlık suçunun kaçıncı tekerrüründe hadden vazgeçilip hırsızın hapsedilmesi yoluna gidileceği Hanefîler'le çoğunluk arasında tartışmalıdır. Artık burada hapis, hem suçun cezalandırılması hem de suçlunun iyileştirilip topluma kazandırılması amacını taşımaktadır.

Kur'an ve Sünnet'te açıkça yasaklanmakla birlikte karşılığında belirli bir ceza öngörülmeyen faiz, ihtikâr, rüşvet, müslümanın şarap ticareti, evlenme yasaklarının ihlâli gibi suçlar için hapis cezasının uygun veya gerekli görülmesi de benzeri mülâhazalara dayanır.

Mahkemede yalancı şahitlik yapan, mahkeme heyetine hakarette bulunan, delilleri gizleyen veya mahkemeyi boş yere oyalayan kimselerin de hâkim kararıyla hapsedilebilmesi yargı emniyetini ve saygınlığını koruyucu, toplumda adaletin gerçekleşmesini hızlandırıcı bir tedbirdir.

Müslüman hukukçuların çoğunluğu, yabancı ülke lehine casusluk yapan müslümanın öldürülmeyip uzun süre veya tövbe edinceye kadar hapsedileceğine hükmederken bazı âlimler suçun ağırlığına göre gerektiğinde öldürülebileceğini belirtirler. Fakihler, devlete karşı ayaklanan veya buna teşebbüs eden kimselerin öldürülmesinden çok hapisle cezalandırılmasını önerirken, isyanın iyi niyet ve te'vile dayanabileceği ve ölüm cezasının çok defa keyfî cezalandırmaya dönüşebileceği, isyankârlarla savaşmaktan maksadın onları imha değil genel asayişi sağlayıp devlete itaati sağlamak olduğu noktasından hareket etmişlerdir.

Süresi. Süre ölçü alındığında, muayyen bir şartın gerçekleşmesine bağlı olarak

verilen belirsiz süreli hapis, belirli süreli hapis ve müebbet hapis şeklinde üç nevi hapisten söz edilebilir. İslâm hukukçularının süre ile ilgili olarak görüş bildirirken ihtiyatî hapisle hapis cezası arasında ayırım yaptıklarını,

ihtiyatî hapsin süresinde alt ve özellikle de üst sınırı belirlemeye ayrı bir önem atfederken hapis cezasında sürenin tayinini genelde hâkimin / kanun koyucunun takdirine bırakıp işlenen suçun ağırlığı, suçlunun konumu ve hapsin amacı ile hapis süresi arasında mâkul bir denkliğin bulunması lüzumundan söz etmekle yetindiklerini genel bir tavır tesbiti olarak belirtmek gerekir. Literatürde hapsin süresiyle ilgili olarak farklı hatta çelişkili görünen görüşlerin yer almasını öncelikle bu ayırıma, ikinci derecede ise gerek hapis cezasının gerekse ihtiyatî hapsin alt nevilerinin her birinin süresiyle ilgili olarak doktrinde ve uygulamada farklı görüşlerin bulunmasına bağlamak mümkündür.

İhtiyatî hapis, bir iddia ile ilgili soruşturmayı tamamlama, borçluyu veya sanığı zorlama yahut infazı sağlama gibi geçici bir gayeye mâtuf olduğundan bu gayenin ne derece gerçekleştiğine karar verme, bunun sonucu olarak da hapis süresini belirleme veya hapiste geçen süreyi yeterli görme konusunda hâkime takdir hakkı vermenin mâkul bir yol olduğu açıktır ve fakihlerin çoğunluğunun genel görüşü de bu yöndedir. Ancak ihtiyatî hapis, aslî bir çözüm ve karşılık değil adaletin gerçekleşmesine yardımcı olan bir koruma tedbiri mahiyeti taşıdığından ve kişi haklarının korunması ve ihlâli problemiyle yakından alâkalı olduğundan bu hapis türünde meselâ borçlunun, sanığın veya infazı bekleyen suçlunun hapsedilmesi halinde sürenin üst sınırını belirlemek keyfîliği ve zulmü önleme açısından ayrı bir önem arzetmektedir. İslâm hukukçularının yukarıdaki genel tavra ilâve olarak bu konuda görüş bildirmelerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Meselâ Mâlikîler, sabıkası hakkında bilgi edinilemeyen sanığın en fazla bir yıl hapsedilebileceğini belirtirken bu sürenin bir ayı, hatta bir, iki veya üç günü geçemeyeceğini söyleyenler de vardır. Sabıkası bulunan ve suç işlemiş olma ihtimali yüksek olan sanığın hapsi için âzami süreden genelde söz edilmemekle beraber bir aylık sürenin aşılamayacağı görüşü de mevcuttur.

Borç sebebiyle hapis, ya borçlunun ödeme gücü ve mal varlığı hakkında araştırmayı tamamlama ve dolaylı olarak onu itirafa zorlama ya da muktedir borçluyu ödemeye zorlama şeklinde kısmen farklı iki maksada mebni olabileceğinden özellikle birinci tür hapiste süre tahdidine gitmenin yararı açıktır. Ebû Hanîfe'den borçlunun borcunu ödeyinceye kadar hapsedilmesi görüşünün, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de dahil mütekaddimîn Hanefî

fakihlerinden ise borçlunun belirli bir süre hapsedileceği görüşünün veya altı ay, dört, üç, iki ve bir ay gibi farklı süre tahdidi önerilerinin rivayet edilmesi, Sadrüşşehîd, Mergīnânî gibi bazı Hanefîler'in de sürenin takdir ve tahdidinin hâkimin yetkisinde olduğunu belirtmesi, bu iki maksat arasındaki farklılıktan kaynaklanmış olabilir (Hassâf, II, 376-377; İbnü'l-Hümâm, VI, 378-380; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 415).

Karâfî ve İbn Ferhûn'un ifadelerinden (el-Furûḳ, IV, 69; Tebṣıratü'l-ḥükkâm, II, 219), Mâlikî mezhebinde borcunu ödememekte direnen muktedir borçlunun hapsinde bir üst süre sınırı belirlenmediği, hatta insanların malını zimmetine geçiren ve malı da olduğu halde onu gizlemekte direnen ve ödemeye yanaşmayan kimsenin ölünceye kadar hapsedileceği (İbn Cüzey, s. 346), malın miktarına göre önerilen on beş gün, iki ay, dört ay hapis sürelerinin ise (Bâcî, V, 81) borçlunun ödeme imkânıyla ilgili araştırma maksatlı hapis için söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfiîler'de hapis süresinin en fazla bir yıl olabileceği şeklindeki sınırlama daha çok hapis cezasıyla ilgili olarak söz konusu edilmiş, borçlunun hapsinde âzami süre belirlemesinden çok hâkimin takdiri esas alınmıştır. Mâverdî, hâkimin hakkında borç veya suç isnadı bulunan kimseyle ilgili araştırmasını üç günde tamamlamasını, aksi halde sanığı serbest bırakmasını önerirken bunu ilk yargılama ile değil, azledilen hâkimin yerine tayin edilen yeni hâkimin yapılmış haksız tutuklamaları önleme tedbirleriyle ilgili olarak gündeme getirir (Edebü'l-ḳāḍî, I, 223-225). Hanbelî mezhebinde de sürenin tayini hâkimin takdirine bağlanır.

Hapis cezasının süresine gelince, bu tür hapiste sürenin alt veya üst sınırını belirlemeden ziyade işlenen suçla ceza arasında dengenin bulunması ve bunun takdirinin hâkime bırakılması, ayrıca mahpusun iyi halinin görülmesi durumunda serbest bırakılması üzerinde durulur. Bundan dolayı literatürde süreli hapis cezasından fazla söz edilmez. Yer yer literatürde rastlanan hapis cezasının süresiyle ilgili ifadeler, meselâ yalancı şahidin bir yıl, devlet başkanına hakaret edenin bir ay süreyle hapsedilmesi şeklindeki görüşler yukarıda zikredilen dengeyi ifadeye yönelik örneklendirmeler olarak anlaşılmalıdır. Ancak Şâfiî mezhebinin bu konuda kısmen farklı bir tavır ortaya koyduğunu da belirtmek gerekir. Şâfiîler'de hapis cezasının altı ayı

geçmemesi görüşü de bulunmakla birlikte mezhepte hapis cezasının bir yıldan az olması görüşü ağırlık taşır. Bunda, sürenin uzamasının zulme yol açması endişesi, daha da önemlisi hapis cezasının had cezalarına denk bir ağırlıkta olmaması ve zina suçu için sünnette öngörülen bir yıllık sürgün cezasının süresine ulaşmaması gerektiği düşüncesi etkili olmuştur.

Şâfiî fakihlerinden Mâverdî, ta‘zîr grubunda yer alan cezanın tayininde suçlunun konum ve halinin etkili olacağını ve hapsin uyarma, kınama, azarlamadan sonra ve sürgünden önce gelen orta ağırlıkta bir ceza olduğunu belirtir ve hapsin sanıkla ilgili araştırma ve soruşturma maksadıyla verilmesi halinde sürenin bir ay, suçluyu eğitme ve uslandırma maksadında ise altı ay olacağı görüşünü kendi tercihini belirtmeksizin kaydeder (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 293). Cüveynî gibi bazı Şâfiîler ise (el-Ġıyâs̱î, s. 226-227) fakihlerin çoğunluğu gibi hapis cezasının alt ve üst sınırının takdirini hâkime bırakmayı uygun görür.

İslâm hukukunda cezaların toplum için ibret vesilesi, üçüncü şahıslar için caydırıcı olmasının yanı sıra suçluyu ıslah etmesi de önem taşıdığından, doktrinde ve uygulamada suçlunun hâkim hükmüyle belirlenen bir süreyi hapiste geçirmesi kadar mahpusun, başlangıçta süre tayin edilsin veya edilmesin, iyi halinin (tövbe) görülmesi üzerine serbest bırakılması veya tahliyesi böyle bir şarta bağlanarak hapsedilmesi de söz konusu olmuştur. Hatta bu ikinci tür hapsin daha yaygın olduğu söylenebilir. Nitekim fakihlerin, meselâ mürtedin, şarap satan, düşman lehine casusluk yapan ve faizle iştigal edenlerin ayrıca suç işlemeyi alışkanlık haline getirmiş kimselerin tövbe edinceye kadar hapsedilmeleri önerisi böyle bir gayeyi hedefler. Ancak burada tövbeden maksat, suçlunun iç dünyasında kalan bir pişmanlık duygusundan ziyade dışa akseden davranışlarında belirgin bir iyileşmenin ve iyi halin gözlenmesi olmalıdır (İbn Âbidîn, IV, 76).

Müebbet hapse gelince, İslâm hukukçularının uzun süreli hapis cezasına ilke olarak pek sıcak bakmadıklarını, ancak

istisna sayılabilecek belirli durumlarda müebbet hapsi câiz gördüklerini belirtmek gerekir. Hz. Osman’ın Benî Temîm kabilesinin meşhur hırsızlarından Dâbi‘ b. Hâris’i, Hz. Ali’nin bir kimseyi tutarak başkasının onu öldürmesine yardımcı olan kişiyi ölünceye kadar hapsettikleri rivayeti

(İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 51; İbn Ferhûn, II, 310), yargı kararında böyle bir hükmün olduğu şeklinde değil bu suçluların hapsedildikleri ve hapiste öldükleri şeklinde anlaşılmalıdır. Kaynaklarda aynı şekilde livata fiili işleyen, bid'at propagandası yapan, kalp para basan, bir suçu işlemeye devam eden ve onu alışkanlık haline getiren, halkı devamlı surette tâciz eden kimselerin, kadınlaşan erkeklerin ve erkekleşen kadınların ölünceye kadar hapsedileceğinden söz edilir. Bu suçların hepsinde de kamu düzeninin ve genel ahlâkın ihlâli söz konusu olduğundan, öngörülen müebbet hapislerde hem suçlunun cezalandırılması hem de kamu düzeninin ve genel ahlâkın korunması amaçları gözetilmiştir. Ancak ta'zîr grubunda yer alan cezalarda suçlunun eğitim ve ıslahı da temel hedef olduğu için tövbenin ve suçlunun iyi halinin görülmesinin müebbet hapse kural olarak tesir etmesi gerekir. Esasen suçlunun ölünceye kadar hapsedileceği şeklindeki görüşlerin hemen hemen tamamı onun tövbe etmesi, iyi halinin görülmesi, buna yanaşmazsa ölünceye kadar hapiste tutulması şeklinde kayıtlı olarak ifade edilir (Ebû Yûsuf, s. 191; İbnü'l-Hümâm, V, 43; İbn Âbidîn, IV, 67, 76, 81; Abdülazîz Âmir, s. 373). İslâm hukukunda hem uzun süreli hapse sıcak bakılmayışı hem de suçlunun ıslahının amaçlanmış olması göz önüne alındığında, esasen kanun koyucunun takdirine bağlı böyle bir yetkinin İslâm ceza hukuku ilkelerine de uygunluk gösterdiği söylenebilir.

İnfaz Hukuku. Başta fıkıh ve tarih kitapları olmak üzere klasik literatürde hapsin nasıl uygulanacağı, mahpusların ve infaz memurlarının hak ve ödevleri, infaz kurumu olarak hapishane ve idaresi gibi daha çok infaz hukukunu ilgilendiren konulara da temas edildiği ve yer yer bu hususta ayrıntılı bilgiler verildiği görülür. Bu konuda ileri sürülen görüşler ve verilen bilgiler, dönemlerindeki uygulamayı yansıtmasının yanı sıra, mevcut uygulamayı insanî ve hukukî esaslara bağlamaya yönelik eleştiri ve önerileri de içermesi sebebiyle ayrı bir önem taşırlar. Öte yandan, Uzakdoğu'dan Kuzey Afrika ve İspanya'ya kadar geniş bir coğrafya üzerine yayılmış ve çeşitli devlet ve medeniyetler kurmuş bulunan İslâm toplumlarında hapis cezasının infazıyla ilgili olarak zengin bir malzemenin oluştuğu, hatta dönem ve bölgelere göre birçok farklı uygulama örneklerine rastlanabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple kaynaklarda yer alan herhangi bir uygulamayı veya doktriner görüş ve öneriyi genellemek yerine, özellikle infaz hukukunu İslâm toplumlarının kendi pozitif hukuk

düzenlerinin bir parçası olarak görmek ve bu çerçevede değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

Mahpusların cinsiyetlerine, özel durumlarına ve işledikleri suç türlerine göre sınıflandırılması ve infaza tâbi tutulması üzerinde ilk dönemlerden itibaren önemle durulur. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in valilere gönderdiği tâlimatta kadın ve erkeklerin ayrı ayrı mekânlarda hapsedilmesini, borç ve benzeri sebeplerle hapsedilenlerle yüz kızartıcı suç işleyenlerin bir araya getirilmemesini istemesi (İbn Sa'd, V, 356), hem infaz hukukunda o zamana kadar görülen çeşitli haksızlıkları önlemeye, özellikle Emevîler döneminde iyice ağırlaşan hapishane şartlarını ıslah etmeye, hem de hapis cezasının infazıyla ilgili bazı esaslar belirlemeye yönelik olmalıdır. Fakihler de bu paralelde birtakım önerilerde bulunur; mahpusların işledikleri suç türlerine göre birkaç ana gruba ayrılıp ayrı mekânlarda hapsedilmesini, hatta kısıtlı ehliyetlilerin, genç ve yaşlıların ayrılmasını, suçlunun hapishanede ıslah olacak yerde yeni suçlar ve kötülük yolları öğrenmemesi ve fitnenin önlenmesi için gerekli görürler (Serahsî, XX, 90; İbn Âbidîn, V, 379). Esasen kısıtlı ehliyetlilere ve bulûğa ermemiş kimselere uygulanacak emniyet tedbiri ve müşahede altına alma gibi koruma tedbirlerinin literatürde hapis şeklinde adlandırılsa bile farklı bir infaz prosedürüne tâbi olacağı açıktır.

Fıkıh ve tarih kitaplarında yer yer rastlanan, daha çok idarî ve adlî tedbir mahiyetindeki ihtiyatî hapse muhatap tutukluların ve adî suçluların kadılara ait hapishanelerde, devlet otoritesi ve kamu düzeni aleyhine suç işleyen ağır suçluların ise halifeye veya idarî mercilere ait hapishanelerde tutulmuş olduğu izlenimini veren ifadeleri (Makrîzî, II, 187; İbnü'ş-Şıhne, s. 251; İbn Âbidîn, V, 293, 370, 512-513) veya zındıkların, hırsızların ve benzeri suçluların konulduğu ayrı hapishanelerden söz edilmesini (Sadrüşşehîd, II, 375-376; Ahmed Muhtâr el-Bezre, s. 120) genellemek doğru olmasa da işlenen suçun ağırlığına göre mahpusların ayırımının yapıldığını göstermesi açısından dikkat çekici bulunabilir.

Hapis uygulaması, mahpusun temel hak ve hürriyetlerinin özüne dokunmadan onun hürriyetini bağlamayı, dış dünya ile ve sosyal çevreyle ilişkisini kısıtlamayı amaçladığından mahpusun tek kişilik hücreye kapatılması genelde olumlu karşılanmaz. Bu sebeple İbn Kayyim el-

Cevziyye, şer‘î hapsin mahpusun dar bir yere konulması değil onun hukukî işlemlerinin engellenmesi olduğunu belirtir (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 102; ayrıca bk. Makrîzî, II, 187). Fakihlerin ifadelerinden anlaşılan, mahpusların gruplandırılarak bir arada bulunmaları, özel bir gerekçe olmadıkça tek kişilik hücreye kapatılmamaları, bu özel sebebin takdirinin de yargı kararına bırakılması şeklindedir. Literatürde rastlanan, borcunu ödememekte direnen kimselerin, cinsî sapıkların, yeni bulûğa ermiş gençlerin, mürted ve zındıkların tek başına kalacak şekilde hapsedilmesi önerileri yukarıda temas edilen özel gerekçenin örneklendirmesi mahiyetindedir (Serahsî, XX, 90; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 419; İbn Âbidîn, V, 377).

Mahpuslara yeterli düzeyde giyinme, barınma, beslenme ve sağlık hizmetleri verilmesi, ibadet etmelerine imkân tanınması, hastalanmaları halinde tedavi edilmeleri, hapis süresince yakınlarının ziyaretine izin verilmesi gibi temel insanî hakların sağlanmasına titizlik gösterilmesi gerektiği bütün fakihlerce ifade edilir ve aksine uygulamalar eleştirilir. Nitekim Makrîzî kendi döneminde hapishanelerde izdiham olduğunu, mahpusların ibadet etmeye, dinen gerektiği şekilde örtünmeye, soğuktan ve sıcaktan korunmaya imkân bulamadığını belirterek bu uygulamanın hiçbir müslüman tarafından câiz görülemeyeceğini ifade eder (el-Ḫıṭaṭ, II, 187). Beslenme ve giyim masrafının, mahpusun zengin olması halinde onun tarafından karşılanacağını söyleyenler de mevcut olmakla birlikte fakihlerin çoğunluğu böyle bir ayırım yapmaksızın bu tür harcamaların devlet bütçesinden yapılacağı görüşündedir. Hatta Ebû Yûsuf, döneminde mahpusların beslenme ve giyim yönünden sefalet içinde bırakılmalarını ağır bir dille eleştirerek halifeden, Ömer b. Abdülazîz’in bu yöndeki tâlimatını da delil göstererek her bir mahpus için aylık ve mevsimlik harcama miktarları belirlenmesini ister (el-Ḫarâc, s. 149-151; bk. İbn Sa‘d, V, 377). Makrîzî’nin de özellikle devlet ricâline ait hapishanelerde

mahpusların açlık ve sefalet içinde olduğunu, onlara gelen yardımların görevliler ve idareciler tarafından gasbedildiğini ve bu mahpusların ağır işlerde çalıştırıldığını dile getirmesi (el-Ḫıṭaṭ, II, 187), fıkıh literatüründeki bilgilerin uygulamayı yansıtmaktan çok mevcut aksaklıkları iyileştirmeyi hedeflediğini göstermektedir. Hastalanan mahpusların hapishanede tedavi edilmesi, bu mümkün olmuyorsa dışarı çıkarılması genel kabul görür. Ancak Hanefîler, ikinci şıkta mahpusun kefille dışarı çıkarılmasından

yanadır (İbn Âbidîn, V, 378). Benzeri bir tartışma da mahpusun cuma ve bayram namazı veya bir yakınının cenaze namazı için hapishaneden çıkıp çıkamayacağı konusunda yapılır. Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğu, mahpusun böyle bir amaçla dışarı çıkmasına müsaade edilmeyeceği, bu toplu namazlardan mahrumiyetin de onlar için bir nevi baskı unsuru ve ceza olacağı, İbn Hazm, İbn Sîrîn ve bazı Şâfiîler, gerekli düzenleme ve imkân bulunduğunda hapishanede cuma ve bayram namazlarını kılmalarının gerektiği, bazı Şâfiîler ve Hanbelîler ise mahpuslara bu namazlara katılmak için denetimli olarak dışarı çıkma izni verilebileceği görüşündedir. Mahpusun yakınlarıyla görüşebilmesi de fakihlerce genelde olumlu karşılanır. Farklı görüşler esasa değil infaz hukukuyla ilgili ayrıntıya bağlanabilir. Meselâ borçlunun hapsinde asıl amaç onun cezalandırılması olmayıp borcun ödettirilmesi olduğundan meselâ Serahsî, mahpusu yakınlarının ve arkadaşlarının ziyaret etmesini, fakat ziyaret süresinin çok uzun tutulmamasını bu amaç için daha uygun görürken Zeylaî, böyle bir ziyaretin engellenmesini daha etkili bir yöntem olarak görmektedir (el-Mebsûṭ, XX, 90; Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, IV, 182).

Şâfiî ve Hanbelîler başta olmak üzere fakihlerin çoğunluğu, mahpusların geçim yükünü üzerinde taşıdıkları kişilerin nafakasını temin edebilmesi veya borcunu ödeyebilmesi için hapishanede çalışma hakkının bulunduğu ve çalışmaktan engellenmemesi gerektiği görüşündedir. Mahpusa böyle bir imkânın verilmesinin hapsi ceza olmaktan çıkaracağı, bazan da cazip hale getirebileceği gerekçesiyle aksi görüşte olanlar da vardır (Serahsî, XX, 90; Sadrüşşehîd, III, 71-72).

Hapis hali kural olarak kişinin edâ ehliyetinin kısıtlanması sebebi sayılmaz. Mahpusun alım satımının, hâkimin veya alacaklıların icâzetine bağlı olarak geçerli olacağı görüşü borcu sebebiyle hapsedilen şahıslarla ilgilidir. Bazı fakihler de ölüm cezası infazıyla sonuçlanması muhtemel hapsi ölümcül hastalığa benzettikleri için bu tür mahpusların bazı tasarruflarını geçersiz sayma veya hibesini malının üçte biriyle sınırlandırma gibi hukukî müeyyide uygulamayı gerekli görürler.

Başta Hanefî ve Hanbelî fakihleri olmak üzere fakihlerin çoğunluğu, mahpusun evli olması halinde eşiyle cinsî ilişkisine şartlar elverişli olduğunda imkân verilmesi veya engel olunmaması gerektiğini, bunun

sapmaları önleyici bir tedbir olacağını, aksi durumun hem mahpusun hem de eşinin temel bir hakkının ihlâli sayılabileceğini ifade ederler. Diğer bir grup ise bu tür bir mahrumiyeti de hapsin kişiye sıkıntı verici bir müeyyide olması kapsamında görür ve mahpusa böyle bir hak tanımayı doğru bulmaz. Mâlikîler'in ve bazı Hanefîler'le Şâfiîler'in görüşü bu yöndedir. Bazı Şâfiîler ise konuyu hâkimin takdirine bırakırlar.

Kadın mahpusun nafakasının devlete ait olması ve hapis süresince kocasından nafaka yükümlülüğünün kalkması, hapsedilen kocanın ise karısı ve çocuklarının nafakasını temin yükünün devam edeceği görüşü genel kabul görmekle birlikte kadının kusur durumuna göre ayırım yapan veya farklı görüşte olan İslâm hukukçuları da vardır (Sadrüşşehîd, IV, 219-222).

Mahpusların hapis süresince bazı mahrumiyetlere ve ıslah edici / eğitici programlara tâbi tutulması uygun görülmekle, hatta tavsiye edilmekle birlikte onlara işkence edilmesi ve hapisten ayrı olarak herhangi bir bedenî cezaya mâruz bırakılmaları câiz görülmez. Hadiste esirlere işkence edilmemesi istenirken fakihler de mahpusların yüze vurma, boynuna halka geçirme, yüzüstü yere yatırma, dağlama, soğuk veya sıcakla, duman, su veya ateşle eziyet etme, çıplak bırakma gibi dönemlerinde var olan işkence türlerini ayrı ayrı tasrih ederek bunların câiz olmadığını, mahpusların hukukunun ihlâli olduğunu belirtirler. Hatta mahpusun ibadetini yapmaktan engellenmesini, sövme ve hakarete mâruz kalmasını, saç ve sakalının kesilmesini, sevimsiz veya zararlı böcek ve haşeratla bir arada yaşamaya mecbur edilmesini de hak ihlâli ve işkence kapsamında görürler. Mahpuslar için celde cezası uygulanabileceği yönündeki ifadeleri de cezalandırma, eşitlik, kanunîlik ve şahsîlik ilkesi gereğince sınırlı sayıda suçlar için öngörülen cezaî müeyyide önerisi olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim Ebû Yûsuf halifeye hitaben kaleme aldığı eserinde, döneminde had veya mahkeme hükmü bulunmadan idarecilerin takdirine göre mahpuslara dayak atılmasının şer'an doğru olmadığını, sadece şer'in tayin ettiği sebeplerle dayak cezasının uygulanabileceğini, Serahsî de mahpuslara dayak, ayakta bekletme, bağlama, zorla çalıştırma, çıplak bırakma gibi işkence içeren cezaların uygulanmasının meşrû olmadığını ifade eder (el-Ḫarâc, s. 151; el-Mebsûṭ, XX, 90). Makrîzî'nin de benzeri tesbit ve eleştirileri vardır (el-Ḫıṭaṭ, II, 187).

Çok istisnaî de olsa bulûğa ermemiş küçüklerin emniyet tedbiri olarak hapsedilmesinin gerekli görülmesi halinde bunların babalarının veya velilerinin evinde hapsedilmesi önerilir ve yetişkinlerle bir arada tutulmasının doğru olmayacağı dile getirilir. Yine fakihler, bazı hafif suçlarda veya topluma karışmasının sakıncalı görülmesi halinde hâkimin sanık veya suçluyu bir süre evinde zorunlu ikamete mecbur edebileceğini, çünkü kişinin toplumdan uzak tutulmasının da ceza sayılacağını ifade ederler (Sadrüşşehîd, II, 328; III, 70-71; İbn Âbidîn, IV, 66).

Literatürde, mahpusların her birinin ad ve nesebinin, hapis sebebinin ve tarihinin mahkeme defterine yazılması, hâkimlerin belirli aralıklarla bu kayıtların ve mahpusların kontrolünü yapması, mahkemeye yeni hâkim tayin edildiğinde kayıtları ve her mahpusun durumunu gözden geçirip haksız bir infaz ve uygulama varsa sona erdirmesi gibi tedbirlerden söz edilir. Ebû Yûsuf'un çok daha özet olarak temas ettiği (el-Ḫarâc, s. 151; ayrıca bk. Şîrâzî, II, 298) bu tedbirler üzerinde Hassâf, Mâverdî, İbn Ebü'd-Dem gibi daha sonraki dönemin kadı-hukukçuları ayrıntılı bir biçimde dururlar. Bu fakihler, hapis sebebi sona erdiği halde hapsin devam etmesi veya haksızlıkla hapsedilmiş olması ihtimalini göz önünde bulundurarak yeni tayin edilen hâkime başlangıçta bu yönde araştırma yapmasını, eski hâkimden alacağı bilgi ve kayıtları mahpusların ve davacıların beyanlarıyla karşılaştırmasını ve bu arada yapılabilecek bazı işlemleri önerirken, bunu muhakemenin iadesini sağlamaktan ve kesinleşmiş yargı kararını bozmaktan çok, infaz hukukunda denetimi sağlamaya ve yapılabilecek adlî hataları önlemeye yönelik bir tedbir olarak görmektedir (Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî, I, 221-230; Hassâf, I, 263-271; İbn Ebü'd-Dem, I, 338-343). Esasen mahpusların hapse itirazlarını yeni tayin edilen hâkimin yeniden ele almasının

doktrinde tartışılması, bazı kayıt ve şartlar altına alınması da böyle bir anlam taşır.

Hapis cezasının infazında suistimal, gevşeklik ve aşırılığın önlenebilmesi ve infazın hukuka uygun şekilde yapılabilmesinde belki de en büyük sorumluluk hapishane görevlilerine düştüğünden gerek doktrinde gerekse uygulamayı yansıtan literatürde hapishane görevlilerinde bulunması gereken vasıflar üzerinde titizlikle durulur. Görevlilerin merhamet ve

istikamet sahibi, güvenilir, dikkatli ve basiretli, güçlü kuvvetli kimselerden seçilmesi, hapsin hukuka uygun şekilde infazının da tedbir ve güvencesi olarak görülmüştür. Ömer b. Abdülazîz valilerine gönderdiği tâlimatta, hapishanede güvendikleri ve rüşvet almayacaklarından emin oldukları kimseleri istihdam etmelerini istemiş (İbn Sa‘d, V, 356), Ebû Yûsuf da Hârûnürreşîd'e benzeri tavsiyelerde bulunmuştur (el-Ḫarâc, s. 150).

Hapis cezası ve hapishane uygulaması Emevîler döneminde yaygınlık kazandığı ve İslâm coğrafyasının genişlemesine ve nüfus hareketlerine paralel olarak sonraki dönemlerde komşu kültür ve medeniyetlerin de katkısıyla giderek geliştiği ve kurumlaştığı için, kaynaklarda özellikle Emevî ve Abbâsî döneminin hapishanelerine ve infaz hukukuna tavsifî veya tenkidî bir tarzda temas edildiği, hatta hapishane hayatını anlatan ve genellikle mahpusların hâtıra ve şiirlerinden oluşan ayrı bir literatürün oluştuğu görülür (bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, I, 79-82; Ahmed Muhtâr el-Bezre, s. 375-449). Yine kaynaklarda, Emevîler'le birlikte başta Şam, Irak ve Hicaz bölgeleri olmak üzere önemli yerleşim merkezlerinde yeni hapishanelerin yapıldığı veya o bölgelerdeki eski bina ve zindanların bu amaçla kullanıldığı belirtilir. Meselâ Makrîzî, dönemindeki meşhur hapishaneler hakkında önemli bilgiler verir (el-Ḫıṭaṭ, II, 187-189). Bu hapishanelerin bir kısmının, özellikle de Irak bölgesinde Sâsânî döneminden kalma yer altı hapishanelerinin çok ağır ve kötü şartlarının bulunduğu, âlimlerden, şair ve ediplerden birçok kimsenin Emevî ve Abbâsî halifeleri ve valileri tarafından bu hapishanelere çok defa haklılığı tartışılabilir sebeplerle kapatıldığı ve işkence gördüğü, hapishane görevlilerinin mahpuslara hukuka ve insafa sığmayan bir tavır ve uygulama sergiledikleri yönündeki rivayetlere bolca rastlanır (Ebû Yûsuf, s. 150-152; İbn Kesîr, VIII, 47; Makrîzî, II, 187-189; ayrıca bk. Ahmed Muhtâr el-Bezre, s. 100-145; Ahmed el-Vâilî, s. 181-210). Meselâ Emevîler'in Irak valisi Haccâc öldüğünde onun bölgesindeki hapishanelerde 50.000 erkek, 30.000 kadın mahpusun karışık halde, kadınlardan da 16.000'inin yarı çıplak vaziyette bulunduğu kaydedilir (Mes‘ûdî, III, 175-176; Yâkūt, V, 402).

Bu rivayetler, bir yönüyle Emevî ve Abbâsî yönetimine karşı duyulan tepkiyi dile getiren mübalağalı ifadeler olarak görülüp ihtiyatla karşılansa bile, diğer yönden fıkıh literatüründe hapis cezasının infazı ve mahkûmların

haklarıyla ilgili olarak yer alan kural ve önerilerin siyasî iktidarın tavrına ve hukuk devleti anlayışının yerleşikliğine bağlı olarak zaman zaman teoride kaldığı izlenimini vermektedir.

Osmanlı döneminde hapis ceza ve uygulamasının ilk İslâm devletlerindekine denk bir gelişim seyri takip ettiği, başlangıçta aslî ve yaygın bir ceza olarak görülmezken ileri dönemlerde yaygınlık kazandığı ve çeşitli infaz yöntemlerinin ortaya çıktığı görülür. Kanunnâme ve adâletnâmelerde yargı kararı olmadan kimsenin cezalandırılmaması, ehl-i örfün suçluya ceza uygulayabilmesi için kadıdan suçun hukuken sabit olduğunu gösterir bir belge (hüccet-i şer‘iyye) almak zorunda olduğu sıkça vurgulanır (Akgündüz, I, 482; IV, 305; DİA, VII, 480). Hapis cezasının verilmesinde hâkimin, infazında ise ehl-i örfün geniş çapta yetkili olduğu, yer yer de konuyla ilgili kanunî düzenlemeye gidildiği görülür. Meselâ Bosna Kanunnâmesi'nde kalpazanlık suçunun cezası olarak uzun süreli hapisten, Yavuz Sultan Selim Kanunnâmesi'nde de kamu yararı gözetilerek hapis ve para cezasının birlikte veya seçimlik olarak uygulanabileceğinden söz edilir (Akgündüz, I, 481; III, 89). Osmanlılar'da hafif ve orta ağırlıktaki suçları, özellikle de esnaf ve sanatkârların umumi nizamnâmelere aykırı, piyasadaki güven ve istikrarı sarsan ve müşterilerin mağduriyetine yol açan haksız fiillerini cezalandırmada para cezasının yanı sıra hapis cezasının da azımsanmayacak ölçüde kullanıldığı, ağır suçlarda XVI. yüzyıldan itibaren kürek, XVIII. yüzyıldan itibaren de kalebentlik cezasının belirli ölçüde uygulamaya konduğu (Heyd, s. 303-304) ve bu cezaların bir nevi hapis-sürgün karışımı bir ceza mahiyetinde olduğu söylenebilir. Ancak Osmanlı Devleti'nde hapis cezasının etkin bir cezalandırma yöntemi olarak görülüp ceza ve infaz hukukunda sağlam bir yer edinmesinde Tanzimat döneminin 1256 (1840), 1267 (1851) ve 1274 (1858) tarihli ceza kanunlarının önemli payı olmuştur.

Hapis cezasının infazı, bu kurumu aslî bir cezalandırma yöntemi olarak gören ve geliştiren Batı toplumlarında da öteden beri ciddi kaygı ve tartışmalara yol açmaktadır. Teoride hapsin suçluyu ıslah edeceği, suçun işlenmesini önleyeceği ve toplumu koruma altına alacağı öngörülse bile bu uygulamanın çok defa beklenen bu sonucu vermediği bilinmektedir. Hıristiyan geleneğinde manastıra kapanmanın rahipleri mânen yücelteceği, günahkârları kötülükten arındıracağı inancı, hapsin en uygun ve etkin bir

cezalandırma yöntemi olacağı kanaatini güçlendirmiş, XVI. yüzyıldan itibaren kanonik hukuk hapsi bir ceza olarak tesis etmiş, XIX ve XX. yüzyıllarda da hapis, âdeta bütün suç nevileri için öngörülen bir ceza halini almıştır. Ancak teorideki iyimser ve insancıl yaklaşımlara rağmen hapis cezası uygulamasının hazineye yük getirmesi ve iş gücü kaybına yol açması, mahpusun sorumluluk duygusunu öldürmesi ve yeniden topluma kazandırılmasını zorlaştırması, cezanın şahsîliğini aşıp mahpusun yakın çevresinin de zarar görmesine yol açması, fertte ruhî ve ahlâkî çöküntüye yol açması, mahpusların ıslah olacak yerde daha da bozulması ve hapishanelerin âdeta suç okulu haline gelmesi şeklinde sıralanabilecek bir dizi olumsuz sonuçlara da yol açtığı bilinmektedir. Bu yüzden hapis cezasına doktrinde ciddi eleştiriler yöneltilmekte, hürriyeti bağlayıcı cezaların infazında çağdaş yöntem ve alternatif cezalandırma usulleri konusunda dikkate değer çalışmalar yapılmaktadır. Bir kısım çağdaş İslâm hukukçusunun, hapis cezasının Kur'an'da yer almayışından hareketle hapsin esasen İslâm'ın öngörmediği bir cezalandırma yöntemi olduğu görüşünü dile getirmesi de (bk. Ebü'l-Meâtî Hâfız Ebü'l-Fütûh, s. 532-554; Abdülkādir Ûdeh, I, 694-699; Ahmed el-Vâilî, s. 208-212) temelde, modern hukukta hapsin âdeta her türlü cezaî müeyyidenin yerine geçmiş olmasının ve infaz şartlarının günümüzde yol açtığı bir dizi olumsuz sonuçtan kaynaklanmaktadır.

Sona Ermesi. Mahpusun hastalanması kural olarak hapsin infazına engel sayılmaz. Şâfiî mezhebinde hâkim olan, borç sebebiyle hapsedilen kimsenin hastalanması durumunda serbest bırakılacağı görüşü, bu tür hapsin idarî ve ihtiyatî bir tedbir niteliği taşıması sebebiyledir. Fakihlerin çoğunluğu, suçlunun akıl hastalığını hapis cezasının infazına engel gördüğü gibi mahpusun akıl hastası olmasını da hapsin sona ermesi sebebi

sayar. Hanbelîler ise, bu konuda suçlunun cezaî ehliyetinden çok üçüncü şahısların haklarının ve kamu düzeninin korunmasını ön planda tutmaları sebebiyle akıl hastalığı halinde de hapsin devam edeceği görüşünü taşırlar. Burada hapis artık ceza olmaktan çok müşahede altına alma ve emniyet tedbiri mahiyetindedir.

İhtiyatî hapiste hapsi gerektiren sebebin ortadan kalkması, meselâ borcun ödenmesi, borçlunun ibrâ edilmesi veya ödeme imkânının bulunmadığının

belli olması, sanığa isnat edilen suçun sabit görülmemesi gibi durumlarda hapsin de sona ereceği açıktır. Hapis cezasını sona erdiren belli başlı üç sebep ise af, sürenin dolması ve tövbe olarak sayılabilir. Şahsî hakkın ihlâli dolayısıyla verilen hapis cezası hak sahibinin affetmesiyle, kamu hukukunun ihlâlinden kaynaklanan hapis cezaları had cezalarından farklı olarak yetkili mercilerin affetmesiyle sona erer. Süreli olarak verilen hapis cezalarının bu sürenin dolmasıyla sona ermesi tabiidir. Ancak İslâm hukuk geleneğinde süreli hapis uygulamasından çok ihtiyatî hapis ve suçlunun iyi halinin görülmesi, tövbe ve ıslahına kadar hapis cezası uygulamalarının genel kabul gördüğü ve yaygınlık kazandığı da ayrıca hatırlanmalıdır.

Hapis cezası ile suçluyu cezalandırmanın yanı sıra suçlunun eğitilmesi, kötü hal ve alışkanlıklarını terkedip topluma kazandırılması, bu süre içinde toplum huzurunun ve hukuk düzeninin korunması ve muhtemel suçların önlenmesi amaçlandığından, suçlunun tövbesi ve iyi halinin görülmesi hapis cezasının sona ermesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Ancak buradaki tövbe, hükümlünün iç dünyasında duyduğu bir pişmanlıktan ziyade dışa akseden ve beşerî ilişkilere yansıyan, yani söz ve davranışlarında görülen düzelme ve iyileşme şeklinde yorumlanmalıdır. Bu yönüyle tövbe, modern hukuktaki şartlı salıvermeyi kısmen andırıyorsa da bu tür hapis cezasını başlangıçta belirlenen süreli bir hapis olarak değil, âdeta suçlunun iyi halinin görülmesi kaydına bağlı olarak verilmiş şartlı bir mahkûmiyet şeklinde nitelendirmek daha isabetli görünmektedir. Tövbesi sebebiyle mahkûmiyeti sona erdirilen mahpusun tövbesine sadık kalmayarak aynı suçu tekrar işlemesi halinde önceki mahkûmiyet süresinden kalan kısmın yeni hapis süresine eklenmesi veya bu durumun cezayı ağırlaştırıcı bir sebep kabul edilmesi gibi yaklaşımlara pek rastlanmayışı da herhalde bu anlayışın sonucudur.

Kısas ve had cezalarının sebepleri ve infaz şekilleri nasla belirlendiği için bunların hapis cezasına dönüştürülerek infaz edilmesi İslâm hukukçularınca kabul görmez. Ancak hapis cezasını gerektiren sebeplerin takdiri ve bu cezanın uygulama şekli kanun koyucuya ait bir yetki olup temelde ictihadî ve örfî bir karakter arzettiğinden hapis cezasının para cezasına veya diğer ceza türlerine meselâ Osmanlı uygulamasında zaman zaman görüldüğü gibi kürek cezasına çevrilmesi mümkündür. Bundan dolayı başka bir cezaya

çevrilmesi de hapsi sona erdiren sebepler arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḥbs”, “scn” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “scn” md.; Müsned, II, 359; Buhârî, “Ṣalât”, 76, “Ḫuṣûmât”, 7-8, “İstiḳrâż”, 13, “Ḥudûd”, 32; Müslim, “Müsâḳāt”, 4; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 29, “Ḥudûd”, 11; Tirmizî, “Diyât”, 20; Nesâî, “Sârıḳ”, 2, “Büyûʿ”, 100; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, Beyrut 1979, s. 149-152, 166, 191; Şâfiî, el-Üm, III, 212-215; VI, 152; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, VIII, 308; IX, 480-481; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 315, 339; II, 120; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 356, 377; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 108; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 79-82; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I, 112; II, 232, 252, 296, 308, 317; İbnü’l-Münzir, el-İcmâʿ, Beyrut 1985, s. 59; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 175-176; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 351, 412, 455, 528, 593; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, III, 140; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 293; a.mlf., Edebü’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1972, I, 221-230, 253-254; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 168-169; XI, 131-133; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, VI, 49; VIII, 36; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, V, 81; Şîrâzî, el-Mühe ẕẕeb, I, 320; II, 176, 298; Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Kahire 1401, s. 226-227; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 38-39; XX, 88-91; İbnü’t-Tallâ‘, Aḳżıyetü Resûlillâh (nşr. M. Ziyâurrahman el-A‘zamî), Beyrut 1982, s. 92-101; Hassâf, Edebü’l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-79, I, 263-271; II, 135, 268, 343-377; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî li’l-Ḫaṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-79, II, 275, 282-283, 328, 343-377; III, 70-72; IV, 219-222; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 511; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 238; VII, 173; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 238-246; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IX, 233; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), V, 402; İbn Ebü’d-Dem, Edebü’l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1984, I, 338-343; Mevsılî, el-İḫtiyâr, II, 90; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1928, IV, 69, 79-80; M. Ali Hüseyin, Tehẕîbü’l-Furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), Kahire 1928, IV, 134; İbn Cüzey,

Ḳavânînü'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1979, s. 345-348; Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, III, 16; IV, 179-182; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tehẕîb (Sünenü Ebî Dâvûd içinde, nşr. Ahmed M. Şâkir - M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), V, 237; a.mlf., eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 51, 102-105; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 47; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 162, 219, 309-323; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), IV, 115-116; V, 43; VI, 375-381; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Kahire] içinde), V, 7; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 187-189; İbnü'ş-Şıhne, Lisânü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 251; Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 20, 196-200; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 415, 419; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 26, 171; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 66-67, 76, 81; V, 293, 370, 376-379, 512-513; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 587-588; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku: Umumî Kısım, İstanbul 1967, II, 658-709; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fî'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 361-384; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 80, 89, 127, 303-305; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer.; Ebü'l-Meâtî Hâfız Ebü'l-Fütûh, en-Niẓâmü'l-ʿiḳābiyyü'l-İslâmî, Kahire 1976, s. 501-554; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, I, 694-699; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 217-218; a.mlf., İslâm İcra ve İflas Hukuku, İstanbul 1990, s. 227-270; Osman Abdel-Malek al-Saleh, "The Right of the Individual to Personal Security in Islam", The Islamic Criminal Justice System (ed. M. Cherif Bassiouni), London 1982, s. 55-90; Awad M. Awad, "The Rights of the Accused Under Islamic Criminal Procedure", a.e., s. 91-123; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, II, 512-516; Ahmed el-Lehîb, "Mevḳıfüşşerîʿati'l-İslâmiyye min ʿuḳûbeti's-sicn", es-Sücûn mezâyâhâ ve ʿuyûbühâ min vücheti'n-naẓari'l-ıṣlâḥiyye, Riyad 1984, s. 91-127; Ahmed Muhtâr el-Bezre, el-Esr ve's-sicn fî şiʿri'l-ʿArab, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Ahmed el-Vâilî, Aḥkâmü's-sücûn beyne'ş-şerîʿati ve'l-ḳānûn, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Semîre Seyyid Süleyman Beyyûmî, el-Ḥabs fî'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1988, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 53-58; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I, 481-482; III, 89; IV, 305; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 77-111; Recep

Gülşen, Hürriyeti Bağlayıcı Cezaların İnfazında Çağdaş Sistem (yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Avcı, Hürriyeti Bağlayıcı Cezalara Seçenekler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Metin Hülagü, İslâm Hukukunda Hapis Cezası, Kayseri 1996; M. Abdülhâdî Sirâc, “ʿUḳūbetü’s-sicn fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, Dirâsât ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye, sy. 5, Kahire 1986, s. 5-25; M. Fevzi Feyzullah, “Taḳrîr ʿalâ kitâbi Aḥkâmü’s-sicn ve muʿâmeletü’s-sücenâ fi’l-İslâm”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V/10, Küveyt 1988, s. 265-282; Tāhā J. al-Alwānī, “The Rights of the Accused in Islam”, The American Journal of Islamic Social Sciences, XI/3, Herndon 1994, s. 348-364; I. Schneider, “Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law”, Islamic Law and Society, II/2, Leiden 1995, s. 157-173; “Ḥabs”, Mv.F, XVI, 282-330; M. Akif Aydın, “Ceza”, DİA, VII, 480.

Ali Bardakoğlu

HAPİS HAKKI

Ayn borçlusunun deyn niteliğindeki alacağını elde edinceye kadar ifadan kaçınması anlamında İslâm hukuku terimi.

Kur’an ve Sünnet’te borçların ifası ve alacağın çeşitli güvencelere bağlanması genel bir kural ve ilke olarak zikredilip bu konuda ayrıntı verilmediği, hukukun alt dallarına ait çözüm örneklerini yansıtan kurum ve kavramların ise genelde, İslâm hukuk doktrininin oluştuğu ileri dönemlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. İki taraflı akidlerde edimler yani yapma, verme veya yapmama şeklinde tezahür eden ve borcun konusunu teşkil eden davranışlar arasında dengeyi sağlamaya, borcun ifasına ve alacağın güvence altına alınmasına bir yönüyle hizmet eden hapis hakkı kavramının da diğer birçok terim gibi fıkhın klasik döneminde netleştiği ve bir terim olarak doktrinde yerini aldığı söylenebilir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde, iki tarafa borç yükleyen akidlerde birbiriyle mübâdele edilecek borç konularından (edim) birinin ayn (ferden muayyen borç), diğerinin deyn (nev‘an muayyen borç veya para borcu) niteliğinde ve her iki edimin de muaccel olduğu durumlarda söz konusu olan hapis hakkı, “ayn borçlusunun, deyn borçlusuna karşı alacağını elde edinceye kadar ayn niteliğindeki edimini ifadan kaçınması” şeklinde tanımlanabilir. Ancak Mâlikîler ayn borçlusuna hapis hakkını, deyn niteliğindeki karşı edimin sadece paradan ibaret olduğu durumlarda tanırken (Sâvî, III, 200) Hanefîler böyle bir ayırım gözetmeyip mutlak mânada deyn olmasını yeterli görürler.

Bir taraftan deyn borçlusunu ifaya zorlaması yönüyle bir baskı unsuru, diğer taraftan ayn borçlusuna kendi edimi üzerinde bir tür teminat işlevi gören hapis hakkının sabit olması, deyn alacağının da muaccel olarak doğması şartına bağlıdır (Mecelle, md. 283). Deyn alacaklısının, akdin kuruluşu aşamasında kendi alacağının müeccel olmasını kabul etmesi, kendi edimini önce ifaya rızâ gösterdiği anlamına gelir. Bu sebeple deyn alacaklısı, alacağının vadesi gelinceye kadar kendi edimini ifadan kaçınma hakkına sahip değildir.

İki tarafa borç yükleyen akidlerin (muâvazât) temel işlevi, birbiriyle

mübâdele edilecek edimler arasında eşitlik sağlamaktır. Bu eşitlik, akdin hem kuruluş hem de ifa aşamasında özenle korunmaya çalışılmıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak karşılıklı edimlerin hukukî sonuç ve ifa hususunda birbiriyle eşitlenmesi gerekli görülmüştür.

Mübâdele edilecek her iki edimin akdin kuruluşu aşamasında ferden muayyen hale getirildiği (bk. MUKĀYEDA) veya her iki edimin de deyn niteliğinde bırakıldığı durumlarda edimler arası eşitlik ifa öncesinde bozulmuş değildir ve bu eşitlik aynı anda ifa ile muhafaza edilmiş olur. Bu durumlarda taraflardan hiçbirinin diğerine karşı bir ayrıcalığı söz konusu olmadığı gibi hapis hakkı da gündeme gelmez. Ancak edimlerden biri ayn, diğeri deyn niteliğinde ise akde bağlanan hukukî sonuç (akdin hükmü) ayn alacaklısı hakkında akidle birlikte dış âlemde somutlaştığı halde aynı sonuç deyn alacaklısı hakkında henüz gerçekleşmiş değildir. Mübâdele edilecek edimlerin farklı nitelikte olmasının yol açtığı bu durumun telâfisi için ayn borçlusunun edimini ifa etmeden karşı edim üzerinde aynı konuma gelmesi gerekir. Ayn borçlusunun karşı edim üzerinde aynı konuma gelebilmesi, deyn alacağının ferden muayyen hale getirilmesiyle mümkündür. Deyn niteliğindeki edim ancak kabz ile ferden muayyen hale geldiği için deynin ayn ediminden önce ifa edilmesi gerekir. İşte deyn borçlusunun önce ifada bulunmasını sağlamak üzere ayn borçlusuna, deyn niteliğindeki alacağını elde edinceye kadar kendi edimini ifadan kaçınma imkânı yani hapis hakkı tanınmıştır.

Hapis hakkıyla ilgili doktriner görüşlerin özellikle Hanefî fıkhında birinci nesildeki müctehid imamlara kadar uzandığı görülür. Nitekim İmam Muhammed'in eserinin "Kitâbü'l-Büyûʿ ve's-selem" adlı bölümünde, "Müşterinin, muaccel semeni ödemeden mebîi kabzetmeye hakkı yoktur" (el-Aṣl, V, 297) ve "el-Vekâle fi's-selem" babında, "Kendi mal varlığından müvekkil için ifada bulunan vekil, ödediğini ondan alıncaya kadar kabzettiği müvekkile ait şeyi hapsetmeye hakkı vardır" (a.g.e., V, 70) ifadelerini hapis hakkı olarak terim haline getiren sonraki Hanefî hukukçuları bunu bir hukukî kurum olacak biçimde geliştirmişlerdir. Serahsî'nin kullandığı bu terimi (el-Mebsûṭ, XIII, 192) Kâsânî oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır (Bedâʾiʿ, V, 249-252).

Dar anlamda bey', ayn niteliğindeki bir şeyin peşin olarak deyn

niteliğindeki bir şey ile mübâdele edilmesi şeklinde algılandığı için bu akid hapis hakkının işlenmesine en elverişli zemini teşkil eder. Zira mebî‘, yapısı gereği genellikle ferden muayyen bir şey, semen ise nev‘an muayyen bir şey veya bir miktar paradan oluşan bir borç görünümündedir. İslâm hukukunda karşılıklı borç doğuran hukukî işlemlerin başında gelen bey‘ akdi, tasarruf işlemi niteliğinde olduğu için taraflardan birine veya her ikisine şart veya tayin muhayyerliği tanınmış değilse (görme ve ayıp muhayyerlikleri mebîe ait mülkiyetin alıcıya geçmesine engel olmadığı için bu konuda daha çok şart ve tayin muhayyerlikleri önem arzetmektedir) hukukî sonuç akidle birlikte derhal gerçekleşir. Bu hukukî sonuç da karşılıklı edimlere ait mülkiyetin karşılıklı olarak intikalidir (a.g.e., V, 233, 254). Ancak bu sonuç, edimlerden ferden muayyen olan mebî‘ hakkında fiilen gerçekleştiği halde deyn niteliğinde olan semen hakkında henüz gerçekleşmiş değildir. Deyn niteliğindeki semen edimi, ancak ferden muayyen hale getirildiğinde mülkiyetin fiilen intikaline imkân sağlanmış olur. Bu tür bir edimin ferden muayyen hale gelmesi de çok defa kabz ile mümkündür. Bundan dolayı satıcı, mülkiyeti akidle karşı tarafa geçmiş olan mebî‘ üzerinde, müşteriden olan semen alacağını elde etmek için hapis hakkını kullanır (Serahsî, XIII, 192).

Hanefîler, satıcıya hapis hakkı tanımanın gerekçesini ayn ile deyn edimleri arasında bozulan dengenin tesisi düşüncesiyle izah etmekle birlikte asıl amaç, müşterinin malî durumunun bozulması halinde onun diğer deyn alacaklıları statüsüne düşmesini önlemektir. Çünkü Hanefî doktrininde, alıcının iflâsı halinde bile satıcıya akdi feshedip teslim ettiği mebîi geri alma imkânı tanınmamıştır (Serahsî, XIII, 192, 197-199).

Bey‘ akdinden doğan borç ilişkisinin kaderi mebîin varlığına bağlı olduğu için Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, akdin imkânsızlık sebebiyle son bulma tehlikesini bertaraf etmek düşüncesiyle ifa sırasında önceliği mebîe verip satıcıya hapis hakkı tanımamışlardır (İbn Kudâme, IV, 126, 218-219; İbn Receb, s. 69; Şirbînî, II, 74-75). Bu mezheplerde satıcıya hapis hakkı tanınmayıp ifa sırasında önceliğin ona yüklenmesi, müşterinin malî durumunun iyi olması ön şartına bağlıdır. Müşterinin malî durumu iyi olsa bile mebîi önce teslim eden satıcı, hapis hakkının işlevini görecek başka imkânlarla korunmuştur. Satıcıya, semen alacağını elde edinceye kadar teslim ettiği mebîi hacretme, belli bir süre içinde semen temin edilmediği

takdirde ise akdi feshetme imkânı tanınmıştır (İbn Kudâme, IV, 219). Hacri veya sonunda feshi gerektiren bir sakıncanın bulunması halinde mebîin önce teslimi yoluna gidilmemesi gerektiğini belirten İbn Kudâme, Hanbelî mezhebinin yerleşik görüşünden farklı olarak satıcının önce ifa ile yükümlü tutulmasının semenin ifaya hazır bulundurulması şartına bağlanmasını önermektedir. Ona göre, aksi takdirde mebîin hacri veya akdin feshi şeklindeki imkân satıcı için yeterli bir güvence teşkil etmeyecektir. Bir şeyi (zararı) önlemek onu telâfi etmekten daha kolay olduğu için satıcıya söz konusu imkânın teslimden sonra tanınması, semenin hazır olmaması durumunda teslimden kaçınmasına da imkân verilmesini öncelikle gerektirmelidir. Kaldı ki, semeni elde etmeden veya elde edilebilir bir duruma getirmeden satıcıya mebîi teslimden kaçınma hakkı tanımak, karşı edimin ifasını sağlamakta bir baskı unsuru da oluşturur. Halbuki teslimden sonra böyle bir fırsat kaçırılmış olur (a.g.e., IV, 220). Bu görüşüyle İbn Kudâme, son tahlilde hapis hakkını öngören mezheplerin çizgisine gelmektedir.

Hapis hakkı, icâre akdinin alt türlerinde de işlenme imkânı bulmuştur. Ücret ediminin muaccel olarak kararlaştırıldığı bir hizmet akdinde işçinin ücreti ödenmeden çalışmaktan kaçınması, yine aynı şekilde yapılan bir kira akdinde kiralayanın kira ödenmeden kiraya verdiği şeyi teslimden kaçınması, bağımsız iş gören kişinin (ecîr-i müşterek), muaccel olarak kararlaştırılan bedel ödenmeden sipariş aldığı işe başlamaktan kaçınması hapis hakkı kapsamında değerlendirilmiştir (Kâsânî, IV, 203-204). Bu durumlarda hapis hakkına dayanarak kendi edimini ifadan kaçınan kişi, belirli bir süre içinde karşı edim ifa edilmediği takdirde, borçlunun temerrüdü hükümlerinden faydalanıp borç ilişkisini tek taraflı olarak sona erdirme hakkını da elde eder.

Bedelin ifa zamanı hakkında bir kaydın yer almadığı bir icâre akdinde bağımsız iş gören bir kimse üstlendiği işi tamamladığında ücrete hak kazanır. Hak kazandığı ücreti almak için işin taalluk ettiği şey üzerinde hapis hakkı elde edip etmeyeceği yapılan işin mahiyetine göre belirlenir. Yapılan işin, eğer ona konu olan şeye terzi, boyacı, temizlikçi gibi kimselerin yaptığı işlerde olduğu gibi fizikî bir katkısı olmuşsa iş gören tarafın bu şey üzerinde hapis hakkı doğar. Fakat yapılan işin belirtilen türden bir katkısının olmadığı durumlarda hapis hakkı gündeme gelmez

(a.g.e., IV, 204).

Biri ayn, diğeri deyn niteliğinde iki edimin mübâdelesine aracılık eden akidlerde karşılıklı edimler ifa edildikten sonra söz konusu akid fesad veya butlân sebebiyle hükümsüz kalırsa veya taraflar ikāle yoluyla borç ilişkisini sona erdirirlerse daha önce ifa edilmiş olan edimler sebepsiz kalacağı için iadeye konu olur. Bu karşılıklı edimlerin iadesinde de ayn borçlusu hapis hakkını kazanır.

Ayn borçlusunun sahip olduğu hapis hakkı, halefiyet ilişkisinin kurulabildiği durumlarda deyn niteliğindeki edimi ifa eden üçüncü kişiye intikal eder. Nitekim birden fazla kimsenin alıcı sıfatıyla katıldığı bey‘ akdinde, semenden kendi payına düşen kısmın yanı sıra diğer müşteri veya müşterilerin payına düşen kısmı da üçüncü kişi sıfatıyla ifa eden müşteri, yaptığı bu ifada bağışlama amacına yönelik davranmış sayılmadığı için halefiyet hükümleri gereğince satıcının sahip olduğu alacak hakkını, ona bağlı olarak da hapis hakkını herhangi bir işleme gerek kalmadan devralır. Satıcının müşteriye karşı faydalandığı aslî ve fer‘î hakları devralan bu kişi satıcıdan fazla olarak hasarın diğer alıcının payına düşen kısmından da muaf olur. Şöyle ki, hapis hakkını kullanmadığı takdirde mebî‘ bu alıcının elinde kusursuz olarak telef olursa hasar bütünüyle ona ait olmaz, diğeri de payı oranında buna katlanır (a.g.e., V, 250). Halbuki bu konumda bulunan satıcı olsaydı Hanefî ve Şâfiîler’e göre teslimden önceki hasara bütünüyle katlanırdı. Bu farklılık onun vekil gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü vekilin elinde bulunan müvekkile ait şeyler emanet hükümlerine tâbidir. Ancak bu alıcı, diğer alıcıya karşı hapis hakkını kullanmaya kalkışırsa bunu ileri sürdüğü andan itibaren vekil sıfatını yitirir, satıcı statüsüne geçer. Bu sebeple hapis hakkı ileri sürüldükten sonra telef olan mebîin hasarına artık bu alıcı tek başına katlanır.

Yine halefiyet hükümleri gereğince alıma ilişkin vekâlette, müvekkil için satın aldığı şeyin bedelini kendi mal varlığından ödeyen vekil, müvekkilden alacağını tahsil etmek üzere kendisinde bulunan müvekkile ait şeyler üzerinde hapis hakkı elde eder (Şeybânî, V, 70). Hatta müvekkili hesabına alımda bulunan vekil, kendi mal varlığından ifada bulunmuş ve kendisine karşı hapis hakkı kullanılmış olmasa bile teslim aldığı şeyler üzerinde müvekkile karşı hapis hakkına kavuşur. Çünkü vekil tarafından müvekkili

hesabına yapılan akdin hukukî sonucu (hüküm) doğrudan müvekkilin hukuk alanında doğduğu halde akidden doğan borçlar vekile ait olur. Vekil, satıcı tarafından kendisine yönelik olarak ileri sürülecek ifa talebine karşı kendini güvenceye almak hakkına sahiptir. Çünkü vekil müvekkilin menfaati için bu türden bir borç ilişkisine girmektedir.

Hapis Hakkının Hükümleri. Deyn niteliğindeki karşı edim ifa edilmeden ayn borçlusunun edimi izni dışında elinden alınırsa, yani hapis hakkı ihlâl edilirse zilyetliği haksız olarak izâle edilen bu şey istirdada konu olur. Fakat istirdada konu olan şey, istirdad öncesi telef olsa buna ait sorumluluk zilyetliği izinsiz izâle eden kişiye göre değişir. Zilyetliği izâle eden ayn alacaklısının bizzat kendisi ise onun sorumluluğu akid içi sorumluluk hükümlerine göre takdir edilir. Fakat zilyetliği izâle eden deyn borçlusunun vekili ise sorumluluk daha ağır bir şekilde takdir edilir ve akid dışı sorumluluk hükümleri uygulanır. Çünkü deyn borçlusunun vekili, ayn borçlusu için üçüncü bir şahıs konumundadır. Onun deyn borçlusunun vekili olması ayn borçlusunu ilgilendirmez. Bu sebeple ayn borçlusu isterse deyn borçlusunun vekili hakkında akid dışı sorumluluğa ait hükümleri işletir (Serahsî, XIII, 195-196).

Hapis hakkı kullanılırken mebîin ifası imkânsız hale gelirse sorumluluğunun nasıl takdir edileceği tartışmalıdır. Mebî‘, üzerinde hapis hakkı kullanılırken telef olmuşsa hasarı satıcıya aittir. İmkânsızlıkla birlikte satıcının borcu sona erdiği için buna karşılık alıcının da borcu sona erer. Satıcı açısından mebîe ait hasar sorumluluğunda hapis öncesi ve sonrası arasında bir fark yoktur. Fakat Mâlikî mezhebinde Hanefîler’den farklı olarak hasar akidle karşı tarafa intikal eder. Ancak hapis hakkına konu olan mebîin hasarı kabz ile alıcıya geçer (Derdîr, III, 198). Bu sebeple Mâlikî doktrini açısından hapis hakkından faydalanmanın hasarın intikaline etkisi vardır.

Müvekkili için kendi mal varlığından alımda bulunan vekil, kabzettiği müvekkile ait şeyler üzerinde hapis hakkı kullanmazsa elindeki şey emanet hükümlerine tâbi olur. Vekil hapis hakkını kullanır ve bu arada hapse konu olan şeyler telef olursa artık sorumluluk ona aittir. Fakat bu sorumluluğun derecesi Hanefî hukukçuları

arasında farklı şekillerde takdir edilmektedir. Böyle bir durumda vekile hapis hakkı tanımayan Züfer gasp (damânü'l-gasb), Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed hasar (damânü'l-mebî'), Ebû Yûsuf ise rehine (damânü'r-rehn) ait sorumluluk hükümlerini esas almaktadırlar (Serahsî, XII, 204-205; XIX, 60).

Hapis Hakkını Düşüren İşlemler: Tecil. Deyn ediminin tecil edilmesiyle hapis hakkı düşer (Mecelle, md. 284). Tecil işleminde, karşılıklı edimlerin varlığı devam etmekle birlikte tecile mâruz kalan edim muacceliyetini yitirmekte ve ona ilişkin talep hakkı da geçici olarak devreden çıkmaktadır. Dolayısıyla talep hakkına istinaden tanınmış olan hapis hakkı da düşer (Serahsî, XIII, 192; Kâsânî, V, 250-251). Hapis hakkını yitiren taraf, henüz kendi edimini ifa etmeden müeccel alacağı muacceliyet kazanmış olsa bile tecil öncesi sahip olduğu hapis hakkını tekrar kazanamaz (Serahsî, XIII, 192).

İfa. Deyn ediminin ifa edilmesiyle hapis hakkı düşer. Hapis hakkının ifa ile düşmesi için ifa olarak sunulan şeyin cins, tür, kalite ve miktar bakımından borca uygun olması gerekir. Deyn borçlusunun borçlanılan evsaf ve nitelikleri taşımayan bir edim sunması hapis hakkına dokunmaz. Edime aykırı olan, sunulan edimin çok az bir kısmını da teşkil etse sonuç yine değişmez. Fakat bu aykırılığı ayn borçlusu kendi edimini ifa ettikten sonra farketmişse ifa ettiği edimi geri isteyemez. Ancak Züfer ve bir rivayete göre de Ebû Yûsuf böyle bir durumda ifa edilen edimin geri istenebileceği görüşündedirler. Çünkü önce ifa borçlusu borç olmayan bir şeyi teslim etmiştir. Böyle bir şeyin ifanın işlevini görmesi için alacaklının da rızâsı gerekir. Halbuki alacaklı böyle bir şeyin ifa sayılmasına rızâ göstermiş değildir (a.g.e., XIII, 193-194). Yeter ki bu aykırılığı farkeden tarafın edimi izni dışında elinden çıkmış olmasın. Aksi takdirde hapis hakkının tesisi için söz konusu edim istirdad edilir. Hatta bu edim üzerinde birtakım işlemler yapılmış da olsa istirdad hakkı varlığını yitirmiş olmaz. Fakat bu işlemler yapılırken edimi ifa etmiş olan kişinin itiraz etmemesi zımnî bir icâzet sayılır ve kendi istirdad hakkını ıskat ettiği anlamına gelir.

Kısmî ifa ile hapis hakkı düşmez. Hatta Hanefî doktrininde kısmî ifa tam bir ifanın çok az bir kısmı eksik olacak şekilde de olsa durum değişmez. Borçluların birden fazla olması halinde birinin kendi payına düşeni ifa

etmesi, edimin diğer borçluların payına düşen kısmı ifa edilmedikçe ayn borçlusunun hapis hakkı varlığını sürdürür. Çünkü alacaklı açısından bunun kısmî bir ifadan farkı yoktur. Yine iki şeyin konu olduğu bir satım akdinde, pahaları ayrı ayrı da belirtilmiş olsa, alıcının semenin sadece bunlardan birine denk gelen kısmını ödemesi de satıcının mebîin bütünü üzerindeki hapis hakkını düşürmez. Çünkü bunun da kısmî ifadan farkı yoktur.

Teminat ifaya denk olmadığı için deyn borçlusunun kefil göstermesi veya rehin vermesiyle de hapis hakkı düşmez. Çünkü bunlar, alıcının zimmetinden semen borcunu düşürmedikleri gibi talep hakkını da düşürmez. Semenin kabz ile belirlenmesine duyulan ihtiyaç devam ettiğine göre semenin tahsilini temin etmek için tanınmış olan hapis hakkı da devam eder (Kâsânî, V, 250-251).

İbrâ. Hapis hakkı alacaklının deyn borçlusunu ibrâ etmesiyle de düşer. Ancak bu ibrânın bütün alacağa şâmil olması gerekir. Kısmî ibrâ hapis hakkını düşürmez. Borcun ibrâ edilmeyen kısmı elde edilinceye kadar hapis hakkı varlığını muhafaza eder.

Havale. Hapis hakkı, deyn alacaklısının borçlusu olduğu üçüncü bir kişiyi deyn borçlusunun üzerine havale etmesiyle de (alacağın temliki) düşer. Mecelle'nin esas aldığı bu görüş (md. 282) İmam Muhammed'e aittir. Hapis hakkının havalenin sadece bu biçimiyle düşmediğini belirten Ebû Yûsuf, meselâ bir bey' akdinde satıcının hapis hakkının, hem müşterinin satıcıyı bir başkası üzerine havale edip o kimsenin de bunu kabul etmesi halinde, hem de satıcının bir alacaklısını alıcının üzerine havale etmesi halinde düşeceğini ileri sürmektedir. Halbuki İmam Muhammed'e göre birinci haldeki havale ile hapis hakkı düşmez; dolayısıyla satıcı havale edildiği kimseden alacağını tahsil edinceye kadar hapis hakkı devam eder. İkinci haldeki havale bile mutlak olarak yapılmışsa yine hapis hakkı düşmez. Bu durumda yapılan havale, ancak alıcının mevcut borcu ile mukayyet olursa hapis hakkı düşer. Bu ihtilâfın sebebi hapis hakkının farklı hukukî esaslara dayandırılmasıdır. Ebû Yûsuf, hapis hakkının devamında semenin müşterinin zimmetinde varlığını sürdürmesini, İmam Muhammed ise satıcının talep hakkının devam etmesini esas almaktadır (Kâsânî, V, 250-251).

Türk-İsviçre ve Alman hukuklarında, mülkiyetin alacaklının mamelekine intikali akidle değil ifa ile gerçekleştiği için (von Tuhr, II, 492) borcun doğumundan sonra, fakat ifadan önce hapis hakkına konu olabilecek nitelikte bir şey ortaya çıkmaz. Bir anlamda bu hukuk sistemlerinde ifa öncesinde tarafların her biri âdeta bir deyn alacaklısı ve borçlusu konumundadır. Durum böyle olunca edimler arasındaki eşitlik bozulmuş olmaz. Bu da edimlerin kural olarak aynı zamanda ifa edilmesini gerektirir. Aynı anda ifayı sağlamak için de ödemezlik defi ihdas edilmiş ve genel bir ilke halinde düzenlenmiştir. Buna karşılık mülkiyetin intikali noktasında İslâm hukukuna benzerlik arzeden Fransız hukukunda da ödemezlik defi genel bir ilke biçiminde düzenlenmiş değildir. Bu ihtiyaç İslâm hukukundaki gibi hapis hakkı ile giderilmeye çalışılmıştır. Mısır, Suriye ve Irak medenî kanunları (Abdünnâsır Tevfîk el-Attâr, s. 258), gerek Hanefî doktrinine gerekse Fransız uygulamasına uygun düştüğü için hapis hakkı kurumunu işletmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 70, 297; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, tür.yer.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 204-205; XIII, 192, 193-196, 197-199; XV, 109; XIX, 60; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 203-204; V, 133-310; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 126, 218-220; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Tunus 1982, s. 252; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1392/1972, s. 69; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 108-109; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 331; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 74-75; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ Aḳrebi'l-mesâlik, Ebûzabî 1989, III, tür.yer.; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Ḥâşiye (Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr içinde), Ebûzabî 1989, III, 200; Mecelle, md. 278-284; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, I, 36; A. von Tuhr, Borçlar Hukukunun Umumi Kısmı (trc. Cevat Edege), İstanbul 1952, II, 492, 555-569; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, III, 38-39; Salamon Kaniti, Akdin İfa Edilmediği Def'i, İstanbul 1962; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku: Hususi Kısım, İstanbul 1970, I, 147-170; a.mlf., Borçlar Hukuku, İstanbul 1977, II, 124-138; Abdünnâsır Tevfîk el-Attâr, Naẓariyyetü'l-ecel

fi’l-iltizâm fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳavânîni’l-ʿArabiyye [baskı yeri yok], 1978 (Matbaatü’s-Saâde), s. 258; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, II, 265-267, 519-525; Fahrettin Atar, İslâm İcra ve İflas Hukuku, İstanbul 1990, s. 222-226; Fikret Eren, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 1991, III, 141-154; Bilal Aybakan, İslâm Hukukunda Borçların İfası (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Hamza Aktan, “Damân”, DİA, VIII, 450-453.

Bilal Aybakan

HARÂBAT

(خرابات)

Tekke ve hankah anlamında kullanılan bir tasavvuf terimi

(bk. HANKAH; TEKKE).

HARÂBÂT

(خرابات)

Ziyâ Paşa’nın (ö. 1880) klasik Türk, Fars ve Arap şiiri için düzenlediği antoloji.

Ziyâ Paşa, yıllar boyunca seçip topladığı İslâmî edebiyatın üç büyük diliyle yazılmış şiirleri kendisine bütün ikbal kapılarının kapandığı, üzüntü ve hastalıkları ile bir köşeye çekilmiş bulunduğu bir zamanda düzene sokarak üç cilt halinde yayımlamıştır (İstanbul 1291-1292). Eserin başına ayrıca edebî görüşlerini belirten mesnevi şeklinde 795 beyitlik bir manzum mukaddime ilâve etmiştir.

Bu geniş kapsamlı antolojide metinler nazım şekillerine göre tertip edildiğinden I. cilt sadece kasidelere ayrılmıştır. Burada yirmi iki şairin Türkçe, otuz sekiz şairin Farsça, otuz yedi şairin Arapça kasideleri bulunmaktadır. Eserde şiirlerine yer verilen şairler mahlaslarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Bir şairin birden fazla kasidesi alınmışsa birkaç istisna hariç bunların kafiyelerine göre tertip edilmesi yoluna gidilmiştir. Arap şairlerinden bir kısmı isimleri, bir kısmı da künyeleriyle şöhret bulduğundan bunların sıralanmasında bazan kaçınılmaz tertipsizliklere düşülmüştür. I. ciltte Ziyâ Paşa’nın kendisiyle beraber Hakkı, Nevres ve Kâzım Paşa’dan başka çağdaşı diğer Türk şairlerinden örnek vermeyişi dikkat çekmektedir. II. cilt, kaside ve mesnevi dışında kalan çeşitli nazım türlerindeki şiirlerden oluşmaktadır. Türkçe ve Farsça şiirler “terkîbât, tercîât, tesdîsât, tahmîsât, kıtaât, rubâiyyât, gazeliyyât, ebyât” olmak üzere sıralanmış, Arapça şiirler de “mukattaât, gazeliyyât, ebyât” başlıkları altında toplanmıştır. Burada 393’ü Türkçe, 374’ü Farsça, 345’i Arapça toplam 1112 şiir seçilmiş bulunmaktadır. Arapça şiirlerdeki istisnalar dışında bu ciltte de şair adına göre alfabetik sıralamaya uyulmuştur. Bu kısımda Ziyâ Paşa’nın kendilerinden örnekler aldığı çağdaşı şairler Şeyhülislâm Ârif Hikmet, Cevdet Paşa, Hersekli Ârif Hikmet, Yenişehirli Avni Bey, Leskofçalı Galib, Kâzım Paşa, Mahmud Nedim Paşa, Yûsuf Kâmil Paşa ve Osman Nevres Efendi’dir. Nâmık Kemal’den ise

sadece heveskârlık çağında yazdığı üç beyitle bir gazele yer verilmiştir. Antolojinin III. cildi, yine mahlaslara göre bir tertiple mesnevilerden yapılmış seçmeleri ihtiva etmektedir. Bu ciltte on yedisi Türkçe, otuz altısı Farsça olmak üzere toplam elli üç eserden örnekler bulunmaktadır.

Harâbât çift sütuna dizilmiş, büyük ebattaki toplam 1227 sayfalık hacmi ve Türk, Fars, Arap edebiyatlarından bir araya getirdiği seçkin örneklerle Tanzimat'tan sonraki yılların en geniş kapsamlı antolojisidir. Ziyâ Paşa, yerine getirdiği bu hizmetle isminin ebedîleşeceğine ve eserinin şiir heveslilerine yol göstereceğine inanır. Harâbât'ın en önemli yönünü, bir bakıma edebiyat tarihi mahiyetini taşıyan, küçük bir eser kabul edilebilecek kadar uzun mukaddimesi teşkil eder. Bu mukaddime şiir sanatı ve Türk edebiyatı hakkında devrine göre çok önemli ve dikkate değer görüşler taşımaktadır. Dokuz bölüme ayrılan mukaddimede tevhid, münâcât ve na'ttan sonra "Sebeb-i Tertîb-i Harâbât" bölümünde Ziyâ Paşa eserini hazırlamaktaki gayesini, kendisinin şiire nasıl başlayıp bu yolda nasıl yetiştiğini, antolojisinde nasıl bir usul takip ettiğini ve eserine neden Harâbât adını verdiğini anlatır. "Meşrût u Ahvâl-i Şâirî" bölümünde şiir ve şairlik hakkındaki düşüncelerini belirttikten sonra, "Ahvâl-i Eş'âr-ı Türkî" ve "Ahvâl-i Şuarâ-yı Rûm" bölümlerinde Osmanlı şiirinin zaman içinde geçirdiği merhaleler ve gelişme safhalarına dair görüşleriyle edebî zümreler ve zihniyetleri temsil eden çeşitli şairler hakkındaki tesbit ve değerlendirmelerini ortaya koyar. Osmanlı Türkçesi ve edebiyatının Çağatay Türkçesi ile olan münasebetine işaret etmesi yanında Çağatay edebiyatından şiir örneklerine yer vermesi Harâbât'ın ayrıca dikkat çeken bir tarafıdır. Ziyâ Paşa, divan şiirindeki tekâmülü anlatırken Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Zâtî, Bâkî, Fuzûlî, Nâbî, Nef'î, Şeyhülislâm Yahyâ, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Nedîm, Şeyh Galib, Râgıb Paşa ve Keçecizâde İzzet Molla'ya kadar uzanan çizgi üzerindeki şairleri överek yüceltir. Ayrıca divan şiirinin edebî dil, nazım tekniği, geçirdiği tekâmül devreleri ve edebî zümreler bakımından özet şeklinde bir tarihçesini yapar. Ziyâ Paşa'nın buradaki görüş ve değerlendirmeleri kendinden sonraki müellifler tarafından uzun süre tekrarlanagelmiştir.

Ziyâ Paşa, 1860'lardan sonra Türk şiirinde kendini gösteren yenileşme hareketinden mukaddimede hiç bahsetmediği gibi antoloji kısmında bununla ilgili örneklere de yer vermemiştir. Bu sebeple Harâbât'ın gayesi

eski şiirin diriltilmesi olarak görülmüş ve Nâmık Kemal tarafından hem mukaddimesi hem de seçip aldığı örnekler yönünden şiddetle tenkide uğramıştır. Nâmık Kemal, Tahrîb-i Harâbât (1291/1874) ve Ta‘kīb (1293/1876) adlı iki risâlesiyle esere ardarda hücum eder (bu iki risâlenin yazılış safhaları hakkında geniş bilgi için bk. Akün, Nâmık Kemal'in Mektubları, tür.yer.). Büsbütün haksız olmamakla beraber yeni nesilden şairlerin şiirlerinden ve kendi eserlerinden çocukluk çağında yazıp değer vermediğini belirttiği bir gazel dışında hiçbir örneğe yer verilmemesi gibi hissî sebeplerle yazılan, tesir ve yankıları günümüze kadar gelmiş olan bu tenkitlerin büyük ölçüde sübjektif nitelikte olduğu göz ardı edilemez. Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal'in bu suçlamalarına yetmiş dört beyitlik bir manzume ile cevap vermişse de bu manzume yayımlanmamıştır (Bilgegil, Ziya Paşa, s. 204-205).

"Harâbât Mukaddimesi" ile Ziyâ Paşa'nın bundan altı yıl önce yazdığı "Şiir ve İnşâ" adlı makalesini (Hürriyet, nr. 11, 20 Cemâziyelevvel 1285) mukayese eden

Ahmed Hamdi Tanpınar, mukaddimeyi acele ile yazılmış sakat bir eser olarak görür, içindeki hükümlerin mühim bir kısmını da yanlış bulur ve bunu, Tanzimat'la birlikte başlayan yeni şiir cereyanı karşısında eskinin diriltilmesi gayreti şeklinde yorumlar. Buna karşılık M. Kaya Bilgegil, Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl (İstanbul 1972) adlı kapsamlı araştırması ile, Nâmık Kemal'in Harâbât'a yönelttiği tenkitleri inceleyerek haklı olduğu taraflar yanında çok haksız ve hatalı bulduğu yönleri tesbit etmiş, esasen son demlerini yaşayan divan edebiyatını yıkma amacı ile yazdığı yazılarda, bu edebiyata kuvvetli bir vukufu olduğu sanılan Nâmık Kemal'in bu alandaki bilgi yetersizliklerini ve düştüğü yanlışları göstermiştir. Bilgegil'in tesbitlerinden hareketle, Ziyâ Paşa'nın mukaddimede ileri sürdüğü devrine göre önemli ve dikkate değer fikirler üzerinde Nâmık Kemal'in lâyıkıyla durmadan tenkitlerde bulunduğu söylenebilir.

Harâbât mukaddimesi, "Kitâbhâne-i Ebüzziyâ" serisi içinde Mukaddime-i Harâbât adı altında müstakil olarak basılmıştır (İstanbul 1311). Yeni harflerle yapılan yayınında ise pek çok okuma hatası bulunmaktadır (Göçgün, s. 53-105). Ziyâ Paşa hakkındaki eserlerin yanı sıra çeşitli antolojilerde de mukaddimeden yeni harflerle verilmiş bazı kısımlar yer

almaktadır. Çaylak Tevfik, Harâbât'ta mevcut Osmanlı şairlerine ait şiirlerden seçtiği beyitleri kafiye sırasına göre düzenleyerek Tahrîc-i Harâbât adıyla bir antoloji oluşturmuştur (İstanbul 1300).

BİBLİYOGRAFYA

Ziyâ Paşa, Harâbât, I-III, İstanbul 1291-92; Nâmık Kemal, Tahrîb-i Harâbât, İstanbul 1303; a.mlf., Ta'kīb, İstanbul 1303; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1949), İstanbul 1985, s. 336-341; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 644-647; Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967-86, bk. İndeks; M. Kaya Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Erzurum 1970, s. 202-205, 501; a.mlf., Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl, İstanbul 1972, s. 125-174; Ömer Faruk Akün, Nâmık Kemal'in Mektubları, İstanbul 1972, tür.yer.; a.mlf., "Nâmık Kemâl", İA, IX, 69; Önder Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri, Ankara 1987, s. 33-41, 53-105; Tevfik Fikret, "Musâhabe-i Edebiyye: Harâbât'tan Bir Sahife", SF, sy. 395 (1314), s. 67 (aynı makale: Tevfik Fikret: Dil ve Edebiyat Yazıları [haz. İsmail Parlatır], Ankara 1993, s. 84-92); Abdullah Uçman, "Harâbât", TDEA, IV, 100-101.

Cemal Kurnaz

HARÂBÂTÎ BABA TEKKESİ

Rumeli'de Bektaşîliğin en önemli merkezlerinden biri olan tekke.

Günümüzde Makedonya sınırları içinde kalan tekke, Kalkandelen'in (Tetovo) güneybatısındaki Tekke mahallesinde bulunmaktadır. Kaynakların büyük bir kısmında Harâbâtî Baba Tekkesi (Slav dillerindeki kaynaklarda Arabati Baba Tekija), bazılarında ise Sersem Ali Baba Tekkesi adlarıyla zikredilen tekkenin ilk bânisi kabul edilen Sersem Ali Baba ile ikinci bânisi Harâbâtî Baba hakkında yeterli bilgi yoktur.

Tekke, muhtemelen Dimetoka Bektaşî Âsitânesi'nde yetişip 958'de (1551) Kalkandelen'e gelen Sersem Ali Baba tarafından kurulmuştur. Sersem Ali Baba'nın Kanûnî Sultan Süleyman'ın veziri veya hanımı Mâh-ı Devrân Sultan'ın kardeşi olduğu, sultanın ısrarına rağmen görevinden ayrıldığı, çeşitli tekkeleri dolaştığı, en sonunda Kalkandelen'den Necef'e gidip orada vefat ettiği rivayet edilmektedir. Sadettin Nüzhet Ergun'un, 958'de (1551) Hacı Bektaş Tekkesi babası olup 977'de (1569) muhtemelen Kalkandelen'de vefat ettiğini söylediği Sersem Ali Baba bu zat olmalıdır.

Kaynaklarda tekkenin ikinci bânisi olarak gösterilen Harâbâtî Baba (ö. 1194/1780), rivayete göre dört arkadaşı ile birlikte Bektaşîliği yaymak için Rumeli'ye gitmiş, Kalkandelen'de iken yanan bir kandil görmüş, bunun Sersem Ali Baba'nın ruhu olduğunu söyleyerek buraya onun için bir türbe yaptırmıştır.

Tekkenin kuruluşu hakkında başka görüşler de bulunmaktadır. Hasluck, Sersem Ali Baba'nın kabrinin Muharrib (Muharrem) Baba tarafından keşfedildiğini ve onun tavsiyesiyle 1248'de (1832) Rızâ Paşa tarafından yaptırıldığını söyler. Krum Tomovski ve Galaba Palikruševa gibi araştırmacılar tekkenin 1799'da yaptırıldığı görüşündedir. Ekrem Hakkı Ayverdi ise, XVI. yüzyılın sonlarına doğru yaptırılmış olan tekkenin Harâbâtî Baba döneminde Receb Paşa tarafından genişletildiğini söyler. Nitekim Bektaşî şairlerinden Türâbî'nin (ö. 1285/1868-69), "Receb Paşa ister gönülden yardım / Dergâhında Sersem Ali Baba'ya" mısralarından

tekkeyi ziyaret ederek yardımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Halk arasında Recep Paşa'nın bu yardımıyla ilgili çeşitli menkıbeler anlatılır. Harâbâtî Baba'dan sonra on bir şeyhin görev yaptığı tekkenin 1230 (1815) tarihli vakfiyesi Kalkandelen Arşivi'ndedir (Arhiv na Gradot Tetovo).

Harâbâtî Baba Tekkesi çeşitli yapılardan oluşan bir tarikat külliyesidir. 26.700 m2'lik bir alana kurulan külliye, 3 m. yüksekliğinde mazgallı duvarlarla çevrilidir. Moloz taş duvarların kuşattığı avlunun dört tarafına birer kapı yerleştirilmiştir. Diğer Bektaşî tekkelerinin birçoğu gibi şehir merkezine uzak bir yerde kurulmuş olan Harâbâtî Baba Tekkesi'nin aynı tarikata ait yapılardaki mimari geleneği sürdürdüğü görülmektedir. Avlunun kuzeybatı tarafında mescid, semâhâne ve iki türbe yer alır. Türbelerden, on iki köşeli gövde üzerine on iki dilimli kubbe ile örtülü olanı Sersem Ali Baba'ya aittir. Ancak Sersem Ali Baba'nın Necef'te vefat etmiş olduğu doğru ise bu yapı bir makam-türbe olmalıdır. Türbenin önündeki hazîrede Receb Paşa ile tekkenin şeyh ve dervişlerine ait on bir mezar bulunmaktadır. Hazîrenin doğusundaki ahşap direklere oturan sofa içinde mevcut açık türbe Harâbâtî Baba'ya aittir. Dikdörtgen planlı mescidle ahşap direklere oturan son cemaat yeri arasındaki irtibat, ana eksen üzerinde açılan bir kapı ile sağlanmıştır. Son restorasyonlarda mescidin duvar köşeleri kesme taş, diğer bölümleri ise moloz taştan yapılmıştır. Ahşap ve profilli

kemerlere sahip olan mescidin örtü sistemi kirpi saçaklı, kırma çatıdan meydana gelmektedir. Duvar, kubbe ve mihrap bölümlerinde alçı, tavan silmesinde kalem işi süslemeler vardır. Ahşap minber kaba bir işçilik arzetmektedir. Harim gün ışığını güneyde iki, batıda üç ve son cemaat yerinde iki olmak üzere yedi pencereden sağlar. Mescidle bağlantısı olan semâhânenin sadece doğu duvarı ayakta kalabilmiş olduğundan diğer kalıntılar semâhânenin planı hakkında bir fikir vermemektedir.

Tekkenin diğer birimleri mihman evi, şadırvan-çardak, dervişhâne, aşevi, harem, çeşme, samanlık ve ahırdan oluşmaktadır. Kiremitli kırma bir çatının örttüğü geniş saçakların altında yer alan iki katlı mihman evinin alt katında iki oda, kiler ve mutfak birimleri, üst katında üç oda bulunmaktadır. Şadırvan, geniş ahşap saçakların teşkil ettiği gölgelik altında ahşap direkler üzerine açık bir sofa biçiminde düzenlenmiştir. Şadırvanın batı tarafında

fıskıyeli sekizgen bir havuz mevcuttur. Havuzun çevresinde dolanan sedirin arka kısımları tamamen açık olup buraya bir şadırvan mahiyeti kazandırmaktadır. Şadırvana bitişik sedir ağacından yapılmış ahşap oyma kafesli bir kapı vasıtasıyla çardak bölümüne geçilmektedir. Kapının üzerinde ahşap oymalı altın yaldız kaplama bir âyet (el-Hicr 15/46), şadırvan kapısında da, “Yâ müfettiha’l-ebvâb, iftah lenâ hayre’l-bâb” ibaresi yer almaktadır. Her iki kısmın tavan bölümleri ahşap oyma göbek süslemelidir. Tekke kapısının kuzey kısmında bulunan dervişhânenin zemin katı moloz taş, üst katı ise kerpiçtendir. Dervişhâneye paralel olarak dikdörtgen planlı aşevi, külliye içinde fonksiyonunu günümüzde de sürdürmeyi başaran yegâne yapıdır. Mescidle türbeler arasında küçük bir kapı ile geçilen iki katlı harem dairesi, tekkenin tahribe uğramamış yapılarından biridir. Zemin katı moloz taş, üst katı kerpiçten olup mor boya ile boyanmış, duvar köşelikleri ise ahşapla kaplıdır. Zemin katta bir, üst katta ise iki oda vardır. Çatı altındaki silmede bordür içinde kalem işi duvar süslemeleri ve Bektaşî sembolü olan bir aslan figürü yer almaktadır. Yapının üstü oluklu kiremitlerle örtülüdür. Mescidle şadırvanın arasında ve bahçenin tam ortasında iki çeşme bulunmaktadır. Kitâbelerinden, Büyük Çeşme adı verilen çeşmenin 1205’te (1791), diğerinin 1260’ta (1844) yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Tekke avlusunun doğusunda bulunan ve orijinal hali bilinmeyen yapı son yıllarda kat ilâve edilerek motele dönüştürülmüştür. Avlunun güney tarafındaki ahırın restorasyonu son yıllarda tamamlanmış olup günümüzde kışlık restoran olarak kullanılmaktadır. Tekkenin eski fotoğraflarında, avlunun güney tarafındaki duvarın yanında buğday ambarları ve samanlığın yakınında iki katlı bir yapı daha görülür.

1912’de tekkenin kütüphanesinde 216 adet yazma eserin mevcut olduğu kaydedilmektedir. Bu eserler günümüzde muhtemelen Üsküp’teki Narodna i Univerzitetska Biblioteka Kliment Ohridski adlı kütüphanenin Doğu dilleri yazmaları bölümüyle Üsküp Îsâ Bey Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.

Tekkenin kalem işi süslemeleri Kalkandelen Alaca Camii’nin (Paşa Camii) duvar süslemeleriyle benzerlik göstermektedir. Her iki külliyede de Mala Reka (Makedonya) köyünden gelen Torbeş (Makedon diliyle konuşan müslüman-Türk) asıllı ustaların çalıştığı bilinmektedir. Mescid ve harem dairesinin iç duvar yüzeyleriyle Harâbâtî Baba Türbesi yanındaki sofa

kısmının duvar yüzeyleri manzara resimleri, geometrik şekiller ve bitki motifleriyle süslenmiştir. Harem dairesinin dış duvarında aslan figürü görülür. Mihman evi, harem dairesi ve şadırvanın tavanları ahşap oyma işçiliğinin en güzel örnekleriyle süslenmiştir. Bitki motiflerinin hâkim olduğu alçı süslemeler ise sadece mescidin kubbesiyle tavan silmelerinde ve mihrapta bulunmaktadır.

Kalkandelen ve çevresinde Bektaşîliğin yayılmasında büyük etkisi olan tekke, bölgede önemli bir dinî merkez olarak faaliyet göstermiştir. Hatta gayri müslim Makedon halkının dinî ve millî bayramlarını tekke külliyesi içerisinde kutladıkları bilinmektedir. Kaynaklardan, tekkenin Kalkandelen'den başka İstanbul, Tiran, Elbasan ve Selânik'te zengin vakıfları olduğu anlaşılmaktadır.

Balkan Harbi'ne kadar (1912) faaliyetlerini sürdüren, ancak bu tarihten sonra harabeye dönerek büyük bir kısmı yıkılan Harâbâtî Baba Tekkesi, 1967'de Kalkandelen'deki bir tekstil fabrikası tarafından restore edilip turistik amaçla hizmete açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. 28, 73, 81-82; Sadeddin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 337-340, 376-386; Zdravković, Izbor Gradeza Proučavanje Spomenika Islamske Arhitekture u Jugoslaviji, Beograd 1964, s. 96-103; Galaba Palikruševa - Krum Tomovski, "Les tékkés en Macédoine aux XVIII et XIX siècle", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turcka: 26-29 Septembre, Venezia 1963, Napoli 1965, s. 203-211; Nadi Bilmenoğlu, Kalkandelen: Dün ve Bugün, İstanbul 1975, tür.yer.; "Kako je Nastalo Arabati Baba Teće u Tetovu", Legenda (ed. Teteks), Tetovo 1981, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 78-80; A. Popović, Les ordres mystiques dans l'Islam, Paris 1986, s. 70, 71; a.mlf., Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui, Istanbul 1994, s. 105, 106; Džemal Ćehajić, Dervi•ki Redovi u Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1986, s. 156, 158,

166, 167, 169, 171-178, 184; O. Şiper, “Die Tekke des Harabātī Baba in Tetovo”, Ars Turcica: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst, München 1979 (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 308-311; S. Tomić, “Skoplje, Tetovo, Gostivar, Mavrovo, Galičnik”, Bratstvo, XVII, Novi Sad 1923, s. 220; D. Gadžanov, “Mohamedani-Pravoslavni i Sektanti v Makedonija”, Makedonski Pregled, I/4, Skoplje 1925, s. 62; Nimetullah Hafız, “Yugoslavya’da Bektaşî Tekkeleri”, Çevren, IV/11, Priştine 1976, s. 57-66; İrfan Morina, “Kosova Salnamesindeki Kalkandelen Kazası-1894”, a.e., V/16 (1977), s. 73-85; Aydın Oy, “Kalkandelen’de Harabâtî Baba Tekkesi”, a.e., VIII/4 (1980), s. 18-29; Mehmet İbrahimi, “Kalkandelendeki Harabâtî Baba (Sersem Ali Baba) Bektâşî Tekkesi”, Millî Kültür, sy. 49, Ankara 1985, s. 54-59; a.mlf., “Arabati Baba Teke (Sersem Ali Baba)”, el-Hilâl, II/6, Skopje 1988, s. 12; II/7 (1988), s. 12; Jasna Šamić, “Ko su Bektašije”, Kulture Istoka-Casopis za Filozofiju, Knjizevnost i Umetnost Istoka, IV/11, Beograd 1987, s. 56-57; a.mlf., “Bektašije i Njihova Tradicija”, a.e., IV/13 (1987), s. 54-57; Muhammed Aruči, “Bektašiite vo Makedonija-Arabati Baba Tekija”, el-Hilâl, sy. 17, Skopje 1990, s. 11; sy. 18 (1990), s. 12; sy. 19 (1990), s. 12; sy. 20 (1990), s. 12; a.mlf., “Pokret Bektašija u Makedoniji”, Mart 1989’da Belgrad’daki Sırp İlimler ve Sanatlar Akademisi’nde sunulan tebliğ (İSAM Dokümantasyon Merkezi), s. 14-25; Murat Küçük, “Makedonya’da Hacı Bektaş Velî Mührü: Harâbâtî Baba Tekkesi”, Cem, sy. 61, İstanbul 1996, s. 28-35.

Muhammed Aruçi

el-HARÂC

(bk. KİTÂBÜ'l-HARÂC).

HARAÇ

(الخراج)

Toprak vergisi.

I. FIKHÎ HÜKMÜ

II. TARİHÇE

Arapça harc kökünden gelen ve sözlük anlamı “topraktan çıkan şey” olan harâc kelimesinin Arapça’ya Akkadca veya Ârâmîce’den yahut Süryânîce aracılığıyla Grekçe’den geçtiğine dair farklı görüşler vardır. Talmut’ta “baş vergisi”, Pehlevîce’de “vergi” (özellikle araziden alınan) ve Ârâmîce’de yine “vergi” anlamlarına gelen söylenişleri birbirine yakın kelimelere rastlanmaktadır. İslâm fütuhatından önce Arapça’da yer aldığı bilinen kelimeye toprak, bina, hayvan, köle gibi kaynakların ürün, kira, ücret türü getirileri ve devlet gelirleri olmak üzere birbiriyle alâkalı çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade eden harâc zaman içinde özellikle toprak vergisi için kullanılmıştır.

Haraç kelimesi Kur’an’da “câize” veya “mükâfat” karşılığında ve bazı müfessirlere göre daha geniş bir kapsamla “vergi” anlamında kullanılıyorsa da “toprak vergisi” olarak hiç geçmemektedir. Mü’minûn sûresinde, “Yoksa sen onlardan bir ücret mi (harc) istiyorsun? Rabbinin ecri (harâc) daha iyidir” (23/72) meâlindeki âyette harc ile birlikte ve aynı anlamda kullanılmıştır. Âlimlerin çoğunluğuna göre burada “karşılık, ecir, ücret, menfaat” demek olan harc ve harâc kelimeleriyle verginin kastedildiğini söyleyenler ve ayrıca her iki kelimeyi de harâc şeklinde okuyanlar vardır. Harc (farklı kıraatlere göre harâc) kelimesi Kehf sûresinde de yine çoğunluğun anladığı mânada yer almıştır (18/94); ancak burada kendisine harc teklif edilen Zülkarneyn’in siyasî kudreti göz önüne alınırsa bunun ilgili âyetler içinde vergi anlamına en yakın kelime olduğu ileri sürülebilir. Bakara sûresinde çekimli fiil halinde “topraktan mahsul çıkarma, üretme” mânasında harc kökü geçmektedir (2/267). Harc ve harâc kelimelerini

birbirinden ayıran Asmaî’ye göre harc bir defaya mahsus olarak alınan cu‘lü (bk. CUÂLE), harâc ise devamlı gelirleri ifade etmek için kullanılır. Ebû Ubeyde ve Leys’e göre ikisi de aynı anlama gelirken Ebû Amr b. Alâ, harcın teberru veya sadaka şeklinde verilen, harâcın ise edası zorunlu kabul edilen şey olduğu görüşündedir (İbnü’l-Cevzî, V, 191). Ebû Amr’dan gelen bir başka rivayete göre de harc şahsa, harâc toprağa tahakkuk eder (Mâverdî, s. 146).

Harc ve harâc kelimeleri hadislerde de yukarıdakilere ek olarak “vergi, pazar vergisi, baş vergisi” ve “mahsul” ya da “hâsıla” anlamlarında kullanılmıştır (Buhârî, “Büyûʿ”, 39, 95, “Ḥarş”, 10, 14, “H̱ums”, 13, “İcâre”, 18, 19, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26; Müslim, “Müsâḳāt”, 62; İbn Mâce, “Zekât”, 2, “Ruhûn”, 11; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 30, 38, 71; Tirmizî, “Büyûʿ”, 48, 53, “Aḥkâm”, 42; Nesâî, “Büyûʿ”, 15, “Eymân”, 45). Aynı kökten gelen ihrâc masdarı “vergi vermek, tediye etmek” demektir (el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 10, 11, 28; Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26; Müslim, “Zekât”, 17-19; Nesâî, “Ṣıyâm”, 67; “Zekât”, 1). Bu terimin, yabancıların Medine’ye getirdikleri ticarî mallardan alınan gümrük vergisi yahut pazar resmi anlamında kullanıldığına da rastlanmaktadır (İbn Mâce, “Ticâret”, 40; Tirmizî, “Büyûʿ”, 15). Bununla birlikte çeşitli hadislerde Hz. Peygamber’in vergi tahsildarı Alâ b. Hadramî’nin Bahreyn-Hecer’deki müslümanların topraklarından öşür, gayri müslimlerinkinden haraç tahsil ettiği bildirilmektedir (İbn Mâce, “Zekât”, 22). Kudâme b. Ca‘fer’in rivayetine göre Resûl-i Ekrem 8. yılda (630) Alâ b. Hadramî’yi Bahreyn’e göndererek yöre halkını İslâm’a davet etmiş ve Münzir b. Sâvâ’nın liderliğindeki pek çok kişi müslüman olmuştu. İslâm’ı reddeden Sâlih ile (?), halkı adına hububat ve hurma mahsulünün yarısı karşılığında mukāseme antlaşması yapılmış, ayrıca bulûğa eren her erkek çocuk için 1 dinar cizye konulmuştu (el-H̱arâc, s. 278). Bu uygulama, Hayber Antlaşması’ndan farklı bir durumun varlığını göstermesi açısından önemlidir. Haraç ile eş anlamlı olarak kaynaklarda zaman zaman cizyetü’l-arz ve ücretü’l-arz tabirlerinin de geçtiği görülür.

Fıkıh ve kamu maliyesi literatüründe haraç kelimesinin biri genel (vergi ya da devlet gelirleri), diğeri özel (toprak vergisi) olmak üzere iki teknik anlamı vardır. Mutlak olarak ve öşür veya cizye terimlerinin zıttı düşünülerek kullanıldığında üretken arazilerden alınan nakdî yahut aynî

toprak vergisini ifade eder. Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın tarifine göre haraç toprağa tahakkuk ettirilen edası zorunlu haklardır. “Cizyetü’l-arz, cizye ale’l-arz” ve “harâcü’r-re’s, harâc ale’r-re’s” terkiplerinde olduğu gibi haraç ve cizye kelimelerinin birbirinin yerine ve mutlak vergi mânasında kullanıldıkları da görülmektedir;

ancak terkip dışında kullanıldıkları zaman cizye ile baş vergisi, haraç ile de arazi vergisi kastedilir. Haraç dışındaki vergiler toprağa değil ürüne veya kişilere yüklenmektedir. Haraç kelimesi mukāseme ile birlikte geçtiğinde (el-harâc ve’l-mukāseme) alan hesabıyla tesbit edilen toprak vergisi “harâc-ı vazîfe” anlamına gelmektedir.

J. Wellhausen, bu iki kelimenin mutlak vergi anlamında kullanılışına bakarak gayri müslimlerden alınagelen cizye ile haraç arasındaki ayırımın ilk defa 121 (739) yılında Emevî Valisi Nasr b. Seyyâr tarafından Horasan’da gerçekleştirilen vergi reformu ile ortaya çıktığını ve bu tarihten itibaren baş vergisine cizye, toprak vergisine de haraç denildiğini ileri sürmektedir. Bu iki vergideki anlam farklılaşmasının başlangıcı konusunda birbiriyle çelişkili olarak C. H. Becker 106-107 (724-725) yıllarını, A. Grohman II. (VIII.) yüzyılın ortalarını, H. Lammens de Süfyânîler devrini (661-684) veya kısa bir süre sonrasını vermektedir. Ayrıca Wellhausen, İslâm hukukçularının zaman içerisinde ihtiyaç sebebiyle ortaya çıkan vergi sisteminin köklerini ilk döneme kadar götürerek kutsallaştırdıklarını iddia etmektedir. Onun bu görüşleri C. H. Becker, L. Caetani, H. I. Bell gibi şarkiyatçılar tarafından da desteklenmiştir. D. C. Dennett ise kendi nazariyesini çürüten bütün delilleri reddetmek veya görmezlikten gelmekle suçladığı Wellhausen’ı metot bakımından hatalı ve onun İslâm tarihçileriyle fakihlerin haraçla cizye arasında ayırıma gitmedikleri görüşünü de dayanaksız bulmaktadır. Çünkü İslâm âlimleri bu terimleri özel anlamlarının dışında kullandıkları zaman genellikle “harâc ale’r-ruûs” ve “cizye ale’l-arz” şeklinde kayıtlandırarak yanlış anlaşılmalarını önlemek istemişlerdir. Ayrıca Wellhausen’ın verdiği tarihin doğruluğu halinde, o dönemde bunu bilebilecek yaşta olan haraç otoritesi Ebû Yûsuf’un eserinde bu hususa işaret etmesi gerekirdi. Yine Dennet, Sevâd (Irak) arazisinde fetihten itibaren başlatılan harâc-ı muvazzaf uygulamasının Abbâsî halifeleri Ebû Ca‘fer el-Mansûr ile (754-775) oğlu Mehdî-Billâh (775-785) zamanında kaldırılarak harâc-ı mukāsemeye geçilmiş olmasına karşılık bu

yeni sistemi Ömer'e nisbetle kutsallaştırma gayreti içine girilmediğini belirterek Wellhausen'ın iddiasını yalanlamaktadır (el-Cizye ve'l-İslâm, s. 39-40). Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin, müslüman olan zimmîlerden cizyeyi kaldırmakla birlikte haraç almaya devam ettikleri de bilinmektedir. Bu da en azından ikinci halife zamanından beri cizye ve haracın iki ayrı vergi olarak bilindiğini ve uygulandığını gösterir (ayrıca bk. CİZYE).

I. FIKHÎ HÜKMÜ

Haracın hukukî dayanağı, Hz. Ömer'in fethedilmiş toprakları savaşçılar arasında dağıtmayıp muayyen bir vergi karşılığında ziraatı iyi bilen eski sahiplerine bırakmak suretiyle hem tecrübesiz kişilerin mülkiyeti altında meydana gelecek verim düşüşünü engellemeyi, hem de müslüman nüfus arasında âdil bir gelir dağılımı sağlayarak kaynakların tahsisinde nesiller arası bir denge kurmayı gözeten ictihadıdır. Bu karar, servetin zenginlerin elinde birikmesini kınayan âyete de (el-Haşr 59/7) uygun düşmektedir. Fıkıh usulcüleri de devlet başkanının ictihad yetkisini (takdir hakkını) kullanarak maslahat-ı mürsele gereği haraç koyabileceğini belirtmişlerdir (meselâ bk. Gazzâlî, I, 141-142). Ayrıca halifenin fethedilen topraklara haraç koyma kararına sahâbeden herhangi bir tepki gelmemesi, bu hususta sükûtî icmâ vuku bulduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Bir rivayette, Abdullah b. Ömer'in haraç uygulamasının Hz. Ömer zamanında başladığını söylediği, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğu kaydedilmektedir (İbn Receb, s. 172, 175). Şiî hukukçularına göre ise haracın meşruiyetinin temeli, Hz. Ali'nin de sürdürdüğü Sevâd vergi sisteminin İmam Muhammed el-Bâkır tarafından bütün benzer durumlar için örnek gösterildiğine dair rivayetlerdir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, II, 29; Ebû Ca'fer et-Tûsî, IV, 118; Hür el-Âmilî, XI, 117).

Haraç Çeşitleri. Fakihler, haracı tahsil usulüne ve toprakların fetih şekline göre farklı tasniflere tâbi tutmuşlardır. Tahsil usulüne göre haraç ikiye ayrılır: 1. Harâc-ı vazîfe veya harâc-ı muvazzaf. Bu haraç çeşidinde devlet başkanı ekilebilir arazilerin alanına ve mahsulün cinsine göre maktû bir vergi koyar. Ekim veya hasat yapılmasa dahi söz konusu vergi tahsil edilir; buna karşılık yıl içinde birden fazla hasat yapılması durumunda ayrı bir vergi alınmaz. Bu usul, çiftçiyi ekime zorlayarak devlet gelirlerinin azalmasını önlemeye yöneliktir. Ancak hasadın hiç yapılamadığı yahut

ürünün yetersiz olduğu durumlarda haraç mükellefleri zor duruma düştüklerinden topraklarını bırakıp kaçmakta ve dolayısıyla artık ekim yapmadıkları için bu usulün benimseniş maksadının aksine bir sonuç doğmaktadır. Hz. Ömer'in Sevâd, Mısır ve Şam topraklarına koyduğu haraç budur. Ebû Yûsuf ve Şâfiî, zamanla ortaya çıkan olumsuzluklar yüzünden bu uygulamanın karşısında olmuşlardır (el-Üm, IV, 182). 2. Harâc-ı mukāseme. Miktarı ne olursa olsun mahsulün dörtte bir, beşte bir gibi belli oranının tahsilinden ibarettir. Bu usule göre topraktan ürün alınamadığında vergi de tahsil edilmemekte, buna karşılık yıl içinde tekrarlanacak her hasat için vergi tahakkuku söz konusu olmaktadır. Mâverdî, zorunluluk dolayısıyla harâc-ı muvazzaftan harâc-ı mukāsemeye geçildiğinde sebep ortadan kalkınca eski usule dönülmesi gerektiğini ileri sürmüştür (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 176). Hanefîler'e göre haraç usullerinin birbirine tahvili zimmîlerle yapılan ahdi bozmak anlamına geleceği için haramdır.

Toprakların ele geçiriliş şekline göre haraç şu şekilde sınıflandırılmıştır: 1. Sulh antlaşmasıyla fethedilen toprakların haracı. Bu haraca sebep teşkil eden topraklar antlaşma şartlarına bağlı olarak ikiye ayrılır. Birincisi, üzerinde mutabakata varılan belli bir miktar haraç karşılığında mülkiyetinin eski sahiplerinde kalması üzerine barış yapılan topraktır. Hanbelîler'e ve Şâfiîler'den Mâverdî'ye göre dârülahd statüsündeki bu topraklardan alınan haraç cizye hükmünde olup arazinin müslümana intikaliyle veya sahiplerinin İslâmiyet'i kabul etmesiyle düşer. İkincisi, mülkiyetinin müslümanlara devri, fakat işletmesinin kira sayılan muayyen bir miktar haraç karşılığı eski sahiplerinde kalması üzerine barış yapılan topraktır. Halife tarafından müslümanların maslahatına tahsis (vakıf) edilmesi sebebiyle satılması ve rehin verilmesi câiz değildir. Sulh hükümleri çiğnenmedikçe işleticilerinin elinden alınamaz (bk. DÂRÜSSULH). Aslında bu araziler, müslümanların ortak yararına tahsis edilmek için silâh zoruyla ve antlaşmasız ele geçirilen topraklarla aynı statüye sahiptir. Bazı âlimler tarafından "sulhen" tabirinin antlaşmaya dayalı ve savaşsız olmak üzere iki farklı şekilde anlaşılması, fethedilen toprakların statüsü ve dolayısıyla vergilerin türü konusunda tartışmalara yol açmıştır. 2. Silâh zoruyla ve antlaşmasız fethedilen toprakların haracı. Esas itibariyle savaşarak alınmış bölgelerin halkına hürriyetlerinin ve topraklarının işletmeciliğinin geri verilmesi karşılığında tek taraflı olarak yüklenen arazi

vergisidir. Haraç topraklarının büyük bir kısmını bu sınıf oluşturur. Fakihler, mülk, toprakların savaşçılar

arasında taksim edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. İmam Mâlik, Şâfiî, Ebû Sevr ve İbn Hazm'a göre aslen ganimet hükmünde olan bu toprakların taksimi vâciptir. Ancak Şâfiî ve İbn Hazm savaşçıların, taksimi halinde öşür toprağı statüsü kazanan bu arazilerin haraca karşılık eski sahiplerinde bırakılmalarına rızâ gösterdikleri takdirde dağıtılmayabileceğini kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre ise devlet başkanı, savaşçılar arasında dağıtmakla haraç karşılığında eski sahiplerinde bırakmak veya mülkiyeti müslümanlarda kalmak ve haraç gelirleri de onların maslahatına tahsis edilmek üzere işletmesini yerli halka vermek arasında muhayyerdir. İlk durumda araziden öşür, diğer durumlarda ise haraç vergisi alınır. Süfyân es-Sevrî ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm da devlet başkanının, toprağı savaşçılara dağıtmak veya dağıtmayıp haraca bağlamak şıklarından maslahata uygun olanını seçebileceği görüşündedir. Halkının İslâm ordusundan kaçarak boşalttığı savaşmaksızın ele geçirilen toprakların haracı da bu gruba girmektedir. Bunlar dört mezhebin ittifakıyla fey hükmündedir ve bütün müslümanların ortak yararına tahsis edilerek ister müslüman isterse zimmî olsun işleticisinden haraç alınmaktadır. İbn Hanbel'den gelen farklı bir görüşe göre ise savaşla ele geçirilen diğer topraklarla aynı statüde olup ancak devlet başkanının bütün müslümanların istifadesine tahsis ettiğini bildirmesiyle vakıf hükmü kazanır. Vakıf hükmünde olduğu için bu toprağın satılması ve rehine verilmesi câiz değildir. Halkı Arap olan topraklardan fethedilenler ise tamamen öşür arazisi statüsündedir. Savaş halinde İslâm'ı kabul etmek veya ölümü seçmek durumunda olan müşrik Araplar'ın ne başlarına cizye ne de topraklarına haraç konulmuş, dolayısıyla Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn bu topraklardan haraç almamışlardır (ayrıca bk. ARAZİ; GANİMET).

Haraç konulması için toprağın haraç toprağı statüsünde ve ekilebilir, sulanabilir olması gerektiği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Başka bir ifadeyle tarıma elverişli olmayan topraklardan ve konut alanlarından haraç alınmaz. Çünkü toprağın kirası sayılan haraç üretken olmayan araziye takdir edilemez; Hz. Ömer'in uygulaması da bu yöndedir. Buna göre, savaşla elde edilmiş olsa da haraç toprağı çerçevesine girmeyen

meskenler alınıp satılabilir. Ancak haraç toprağı içinde ihyası mümkün olduğu halde işletilmeyen bir kısım varsa haracı alınır.

Takdiri. Haraç miktarı belirlenirken toprağın kalitesi ve verimliliği hesaba katılır; meselâ iki yılda bir ekilen araziden yarım haraç alınır. Ayrıca toprağın sulanabilirliği ve suyun durumu da önemlidir. Hz. Peygamber'in tabii kaynaklarla sulanan öşür topraklarından onda bir, taşıma su ile sulananlardan yirmide bir vergi alması kıyas yoluyla haraç topraklarına da uygulanmıştır. Sular, kullanım imkânı bakımından tabii kaynak ve taşıma suyu türlerine ayrıldığı gibi doğdukları veya bulundukları topraklara bağlı olarak da haraç ve öşür suyu diye ikiye ayrılır. Genelde öşür topraklarından doğan veya bu topraklarda bulunan nehir, göl, kaynak ve kuyuların suyuna öşür suyu, haraç topraklarındaki sulara da haraç suyu denir. Yezdicerd suyu gibi Sâsânî krallarının açtırdığı nehir kolları ile masrafları hazineden karşılanarak kazdırılan kanallar bu grupta kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre Seyhun, Ceyhun, Dicle, Fırat ve Nil nehirleri de üzerlerindeki köprüler vb. sebebiyle zaman zaman ferdî tasarruf altına girdikleri için haraç suyu statüsündedir. İmam Muhammed ise hiç kimsenin himayesi altında bulunmayan bu nehirlerin öşür suyu sayılması gerektiğini, üzerlerindeki ferdî tasarrufların nâdir olduğunu söylemektedir.

Statüsü bilinmeyen veya değişikliğe uğrayan toprakları sulamada kullanılan suyun durumunun, takdir edilecek verginin cinsini etkileyip etkilemeyeceği hususunda ihtilâf vardır. Cumhura göre vergilendirmede aslolan toprağın statüsüdür; suya itibar edilmez. Çünkü haraç topraktan, öşür üründen alınır; sudan ise vergi alınmaz. Hanefîler'in çoğunluğuna göre de fethedildikten sonra savaşçılar arasında dağıtılmayan topraklar hangi su ile sulanırsa sulansın harâcîdir. Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, müslümanlar tarafından ihya edilen topraklara veya tarıma açılan konut alanlarına vergi takdirinde suyun statüsüne itibar etmişler ve haraç suyu ile sulanan öşür toprağından haraç, aksi durumda ise öşür alınacağı görüşünü savunmuşlardır; çünkü su toprağın ekilebilirliğini ve dolayısıyla vergilendirilebilirliğini etkilemektedir. Ebû Hanîfe, bu husustaki görüş ayrılığından kaynaklanabilecek ihtilâfları önlemek için haraç toprağının öşür suyu ile sulanmasını ve keza bunun aksini men etmiştir. Ebû Yûsuf'a göre ise ihya edilen toprağa yüklenecek verginin cinsi belirlenirken suya değil mücâvir arazinin statüsüne itibar edilir. Ayrıca İmam Muhammed'e

göre zimmîlerin ihya ettiği sahipsiz topraklar öşür suyu ile sulansa da harâcîdir. Aynı şekilde ürünün cinsi de haraç takdirinde göz önünde bulundurulur ve piyasa değeri yüksek olanlara fazla vergi konulur. Eğer ürün daha önce vergilendirilmemiş cinstense haraç, miktarı nasla belirlenen ve cinsi ya da faydası benzer olan şeylere kıyas edilir. Hanefîler, özellikle mukāseme haracı tahsil edilecek ürünlerin cinsinin belirlenmesinde öşre kıyas yapmışlardır. Ayrıca tarlaların tüketim merkezlerine veya pazarlara uzaklığı da hesaba katılarak yakın olanlara daha yüksek haraç konulmuş, ekin ve meyvelere isabet etmesi muhtemel âfetler için de haraç mükellefi lehine bir ihtiyat payı takdir dışı bırakılmıştır. Bu hususta Hz. Peygamber'in zekât tahsildarlarına göz hakkı verme, hastalık ve çiğnenme gibi sebeplerle elden çıkacak miktara mukabil ürünün üçte bir veya dörtte birlik kısmının matrahtan düşülmesi yönündeki emrine (Ebû Dâvûd, "Zekât", 14; Tirmizî, "Zekât", 17; Nesâî, "Zekât", 26) kıyas yapılmıştır. Hz. Ömer tarafından görevlendirilen Osman b. Huneyf'in Sevâd haracını toprağın gücünün altında takdir etmesinin de aynı düşünceden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.

Miktarı. Haracın miktarı, tavan ve tabanı ictihadla belirlenir. Hanefîler'e göre arpa ekilen toprakların her "cerîb"inden 1 "kafîz" aynî ve 1 dirhem nakdî, buğdayınkinden ise 2 kafîz ve 2 dirhem vergi alınır. Her cerîb sebzelik ve kamışlıktan 5, bağ ve hurmalıktan 10'ar dirhem tahsil edilirken safran, pamuk ve benzeri gibi Hz. Ömer'in uygulamasında örneği olmayan şeylerin devşirildiği arazilerle toprağı ekilen seyrek ağaçlı meyveliklerden gücü nisbetinde alınır ki âzamisi ürünün yarısıdır. Bu hususta delil olarak Hz. Ömer'in Sevâd'daki uygulaması esas kabul edilmiştir. Çünkü onun, ziraatı yapılsın yapılmasın Sevâd'daki bazı buğday tarlalarının cerîbinden 1 kafîz aynî ve 1 dirhem (ya da 1 kafîz buğday 3 dirheme eşdeğer olduğu için toplam 4 dirhem), Sevâd'daki bazı bölgelerde de buğdayın cerîbinden 5 kafîz + 5 dirhem ve sebzelik yahut bağların cerîbinden 10 kafîz + 10 dirhem tahsil ettiği bilinmektedir. Harâc-ı muvazzaf uygulamasında ise vergi mahsul miktarına eşit olduğunda yarı yarıya azaltılır; eğer mahsul haracın iki katı veya daha fazlası ise tahsilât tam yapılır. İmam Mâlik,

haraç miktarının önceki devlet başkanlarından herhangi birinin uygulaması ile kayıt altına alınamayacağını söylemektedir. Ona göre haracın oranı devlet başkanı tarafından ürünün cinsiyle de bağlantılı olarak toprağın gücü

nisbetinde belirlenir ve delili Hz. Ömer'in, Sevâd'ın ölçümü ve vergi tarhı için görevlendirdiği Osman b. Huneyf ve Huzeyfe b. Yemân'ı takdir ettikleri haraç miktarıyla ilgili olarak sorguladığında toprağın gücünü aşan vergiler yüklemediklerini öğrenince rahatlamasıdır. Şâfiîler'e göre Hz. Ömer'in ölçüm memuru ve vergi tahsildarı Osman b. Huneyf'in koyduğu arpanın cerîbine 2, buğdayınkine 4, şeker kamışınınkine 6, bağ ve hurmalığınkine 8 ya da 10 ve zeytinliğinkine 12 dirhem yıllık haraç miktarları esastır. Hanbelîler, arpa ve buğdayın cerîbinden 1 dirhem ve 1 kafîz, hurmalığınkinden 8, bağınkinden 10, zeytinliğinkinden 12 ve sebzeliğinkinden 6 dirhem haraç alınacağı görüşündedirler. Onların delili de yine Osman b. Huneyf'in koyduğu ölçüdür. Ancak her mezhep farklı rivayetleri esas almıştır.

Fakihler, Hz. Ömer'in belirlediği harâc-ı vazîfe miktarının bağlayıcılığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Şâfiîler, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, gerektiği takdirde Hz. Ömer'in koyduğu ölçünün dışına çıkılarak haracın toprağın gücü nisbetinde azaltılıp çoğaltılabileceğini ileri sürmüşlerdir; delilleri de yine Hz. Ömer'in tutumudur. Onlara göre Hz. Ömer'in, Osman b. Huneyf ile Huzeyfe b. Yemân'a toprağın gücünü aşan vergiler yükledikleri endişesini aktarmasından, haraç matrahının tesbitinde toprağın gücünü esas aldığı ve endişesinde haklılığının doğrulanması durumunda vergilerin oranını değiştirebileceği sonucu çıkmaktadır. Yine aynı delile atfen Ebû Hanîfe, Ebû Ubeyd ve bir rivayete göre Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in koyduğu haracın toprağın gücünü aşması halinde azaltılabileceğini, fakat toprak daha fazlasını kaldırsa bile arttırılamayacağını söylemişlerdir. Çünkü haraçla ilgili olarak sorguya çekilen Osman b. Huneyf, toprağın gücünün altında bir miktar takdir ettiğini söylediği halde Hz. Ömer arttırma yoluna gitmemiştir. Ahmed b. Hanbel de ikinci bir rivayete göre söz konusu miktarın arttırılabileceğini, ancak azaltılamayacağını söylerken yine aynı delile dayanmaktadır. Zira Osman b. Huneyf verdiği cevapta haracın miktarını daha yüksek tutsa bile mükelleflerin ödemede zorlanmayacaklarını söylemiştir ki buna göre devlet başkanı müslümanların maslahatı icabı haracı arttırabilmeli, fakat azaltmamalıdır. İbn Hanbel'den gelen üçüncü bir rivayet ise aynı delile istinaden arttırmaya da azaltmaya da karşı çıktığı yönündedir. Çünkü Halife Ömer ve diğer sahâbîler, Osman b. Huneyf'in haraç miktarlarına dair ictihadını benimseyerek sükûtî icmâa varmışlardır.

İmam Muhammed ve bir rivayete göre Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in haraca bağladığı toprakların dışındakilere ilk defa vergi takdir edilirken onun koyduğu ölçünün üstüne çıkılabileceği görüşündedirler. Ebû Hanîfe'den ve Ebû Yûsuf'tan gelen diğer bir rivayet ise arttırmanın câiz olmadığı yönündedir ki mezhebin sahih görüşü budur. Harâc-ı vazîfe hususundaki bu ihtilâflara karşılık mukāseme haracında ürünün yarısını aşmaması kaydıyla vergi miktarını takdir yetkisi tartışmasız olarak devlet başkanına bırakılmıştır.

Haraç Mükellefi. Hür-köle, çocuk-yaşlı, kadın-erkek, akıllı-deli ayırımı yapılmaksızın mülkiyetinde haraç toprağı bulunan herkes bu vergiyle mükellef tutulmuştur; yine başından beri haraç arazisine sahip olan kişi gibi sonradan satın alan da mükelleftir. Ancak Hanefîler, böyle bir toprağı satın alan kişiden haraç talep edilebilmesi için, satışın o mevsim sona ermeden ziraat ya da diğer gelir getirici maksatlarla faydalanma imkânı verecek kadar bir süre önce -ki en az üç aydır-gerçekleşmesini şart koşmuşlardır. Aksi takdirde haraç toprağın eski sahibinden tahsil edilir. Yıl içinde üç aydan az aralıklarla sürekli el değiştiren topraktan ise o yılın haracı tahsil edilmez. Henüz olgunlaşmamış ekiniyle birlikte satılan toprağın haracı eğer tahsilât yıl sonunda yapılıyorsa her hâlükârda yeni sahibinden alınır.

Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîler ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel icar (kira), iâre (ödünç) veya müzâraaya (ortakçı) verilen tarıma elverişli toprağın haracının sahibi tarafından ödeneceği görüşündedirler. Çünkü haraç toprağın sahibine ait olan nemâsından verilir. İâre ise karşılıksız yapılır; aslında iâre topraktan istifade hakkının belli bir süre için hibesi anlamına gelmektedir ki bu da ürünün hibesi gibidir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre eğer toprağın icara ya da iâreye verildiği kişi ağaçlandırma yaparsa haracı öder. Diğer bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, öşüre kıyasladığı haracın icarı ya da iâreyi kabul eden kişi tarafından ödeneceğini söylemektedir; çünkü topraktan asıl faydalanan odur.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre gaspedilip de muattal bırakılan topraktan harâc-ı muvazzaf alınmaz; bununla birlikte gaspçı ekim yapar ve toprağa zarar vermezse haracı ödemek zorundadır. Zarar vermesi durumunda gaspçıya zararın tazmini, toprak sahibine de haraç vermek düşer; zira gaspçı

zararı tazmin etmekle kiracı hükmüne girmektedir. İmam Muhammed'e göre ise tazminat ve haraç karşılaştırılır. Eğer birincisi yüksekse haracı toprak sahibi, aksi takdirde gaspçı öder ve tazminattan kurtulur. Öte yandan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler de gaspçıdan tazminat olarak kira bedeli alınacağını söylemektedirler. Menfaatin tazminine ilişkin bu kural gereğince kira mesabesinde olduğu için haracı gaspçı öder. Hanefîler'e göre harâcî olan vakıf arazilerinden de haraç tahsil edilir; ancak beytülmâle intikalinden sonra satın alınarak vakfedilen arazilerden istenmez. Hanefîler'in bir kısmı işletmecisinin ölümüyle haraç borcunun da düşeceğini, diğerleri aksini savunmaktadır. Mükellefin haracını ödemeden önce mahsulün bir kısmını tüketmesi veya satması yasaktır.

Tahsil Şekli. Haracın cinsine göre tahsili (cibâyet) için belli bir zaman tayini gerekmektedir. Mukāseme usulünde tahsilât hasat zamanı, vazife usulünde eğer haracın konulmasında toprağın alanı esas alınmışsa şer'an muteber olan ay yılının, sadece ekili alan esas alınmışsa -ekim mevsimlerinin değişmezliği sebebiyle-güneş yılının sonunda yapılır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler tahsilâtın yıl sonunda yapılması taraftarıdırlar. Ebû Hanîfe'ye göre ise toprağın yıl boyu üreticinin elinde kalması şartıyla haraç yıl başında tahakkuk eder ve tahsilâtı mahsul olgunlaşınca yapılır. Hanefî ve Hanbelîler'e göre bir iki yıl sonrasının haracı peşinen tahsil edilebilir. Zira haraç kendisinden istifade imkânı bulunan toprağın kirası kabilindendir ve malî bir haktır; dolayısıyla diğer alacaklarda olduğu gibi vadesinden önce tahsili câizdir. Mâlikî ve Şâfiîler haracın peşin tahsil edilmesini, menfaatin tahakkukundan önce alınmasına cevaz verilen ücrete kıyasla câiz görmüşlerdir. Ancak peşin tahsilâttan sonra tabii âfet gibi sebeplerle ödeme yükümlülüğü düşerse Hanefîler'e göre harcanmayan haraç geri verilir, aksi takdirde vaktinden evvel alınan zekâtta olduğu gibi bir şey gerekmez. Hanbelîler ise kira gibi gördükleri için harcanmış olsun olmasın

toplanan haracın geri ödenmesine taraftardırlar. Onlara göre haraç, zekât gibi vücûbiyeti kalksa bile nâfile yerine geçecek bir ibadet değildir. Mâlikî ve Şâfiîler de kira telakkisiyle mutlaka geri ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Ödemeyi kolaylaştırmak için tahsilâtın taksitler halinde yapılması tavsiye edilmiştir. Mükellef haracını vaktinde verememişse ödeme gücü olup

olmadığına bakılır. Eğer gücü yettiği halde ihmalkâr davranmışsa ödeyinceye kadar hapsedilir, hâlâ ödememekte direnirse borçlulara yapıldığı gibi barınak, giyecek ve çiftlik malzemeleri dışındaki mal varlığının haraca eşdeğer kısmına haciz konulup satılır. Ancak haraç toprağından başka malı yoksa devlet başkanı araziyi vergi borcuna mukabil başkasına kiralamak veya haraca tekabül eden kısmını satmak arasında muhayyerdir. Kira geliri borcu aşarsa bakiyesi toprak sahibine verilir. Ödeme gücü olmayan mükellef uyarılır ve haraç borcu zimmetine kaydedilir. Şâfiîler, Hanbelîler ve Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed toprağın kirası gibi gördükleri haracın, ev veya dükkânların kira borçlarına kıyasen ödeme güçlüğü gerekçesiyle düşmeyeceği görüşünü savunmuşlardır; delilleri de Bakara sûresinin borç âyetidir (2/280). Ebû Hanîfe, ödeme güçlüğü çekenin cizye borcunun affedildiği gibi önceki yıllardan birikmiş haraç borcunun da silineceği görüşündedir; ancak ondan bu görüşün aksine bir rivayet daha vardır. Mâlikîler'in görüşü ise Şâfiî ve Hanbelîler'inkine uygundur. Hanefîler'e göre, güç yetirememesi sebebiyle haraç borcu bulunan müslüman toprak sahibinin zekât (öşür) mükellefiyeti borcunu ödeyinceye kadar düşer; eğer ödeyemeden ölürse borcunun terikesinden tahsili hususunda Hanefîler olumsuz, Şâfiî ise olumlu görüş belirtmişlerdir.

Tahsil Yetkisi ve Usulü. Haraç tahsil yetkisi ümmete vekâleten amme işlerini yürütmekle görevli devlet başkanına aittir. Mükelleflerin haracı kendi bildikleri gibi dağıtmaları halinde âdil devlet başkanı ikinci defa tahsil yetkisine sahiptir. Ancak ona teslimin mümkün olmaması durumunda mükellef tarafından tasadduk edilir. Cumhura göre istemesi halinde haraç zalim devlet başkanına da ödenir. Böylece mükellefiyet eda edildiği için âdil devlet başkanı tarafından ikinci defa alınamaz. Bazı âlimler, haracın hak sahiplerine harcanmaması durumunda devlet başkanının kendisinin vebal altına gireceğini söylerken bazıları da bu tür gelirlerin ana harcama kaleminin savaş masrafları olduğunu ve zalim devlet başkanının dahi bu sorumluluğu yerine getirdiğini ileri sürmüşlerdir.

Haracın tahsilinde genelde biri tahsildar (âmil) tayini, diğeri takbîl (iltizam, tazmin) olmak üzere iki usul takip edilir. Tahsildar haracı, devlet başkanı yahut temsilcisinin kendisine verdiği görev ve yetkiye dayanarak ona vekâleten toplar; ancak onun izni olmaksızın dağıtamaz. Çünkü taksimat

devlet başkanının ictihadına bağlıdır. Bu memur, vekil olması bakımından emaneti yerine getirdiği müddetçe emindir ve eksiği tazmin, fazlayı temellük etmesi câiz değildir.

Haraç memurunda şu vasıflar aranır: a) İslâm. Memur haracın konulması, takdiri, tahsili ve hazineye nakliyle yükümlüdür; bu bakımdan şer‘î-idarî bir yetki kullanmakta, bu da güvenilirliğini, dolayısıyla müslüman olmasını gerektirmektedir. Cumhura göre zimmîye devlet adına haraç koyma ve miktarını takdir etme hususunda görev verilmesi doğru değildir. Bu hususta gayri müslimlerin veli ve sırdaş edinilmelerini yasaklayan âyetlerle (Âl-i İmrân 3/118; el-Mâide 5/57) kâfirlerin düşmanlıklarını vurgulayan âyetlere (el-Bakara 2/105; el-Mümtehine 60/2) dayanılmaktadır. Ayrıca aynı meâldeki hadislerle (Nesâî, “Zînet”, 51) Hulefâ-yi Râşidîn’in bazı uygulamaları da buna delil teşkil etmektedir. Haraç memurunda bulunması gerekli, müslümanlara hayrı tavsiye eden ve onların maslahatını gözeten emin bir kişi olma özelliği müşriklerde yoktur. Zimmîye, âmirleri adına karar almasını gerektirmeyen haraç tahsili ve nakliyle sınırlı bir görev verilip verilmeyeceği hususu ise ihtilâflıdır. Zimmînin zimmîden tahsilât yapması câiz görülürken ellerinde haraç toprağı bulunan müslümanlardan tahsilâtı hususunda iki ayrı görüş vardır ve Nevevî’nin de savunduğu sahih görüşe göre câiz değildir. b) Hürriyet. Haracın konulması ve takdirinde şer‘î-idarî yetki kullanıldığı için hürriyet şarttır; köleler bu göreve getirilmez. Ancak haraç memuru sadece tahsil işinden sorumluysa ve âmirleri adına karar vermesi gerekmiyorsa yalnız elçi konumunda olacağı için hürriyet şartı aranmaz. c) Emanet. Hain ve güvenilmez kişiler tahsildar tayin edilemez. Devlet başkanının, çeşitli âyetlerde (meselâ el-Bakara 2/283; el-Enfâl 8/27) şiddetle kınanan emanete hıyanet suçuna müsamaha etmesi câiz değildir. d) Uzmanlık. Haracın konulması ve takdiriyle görevli bir memur hesap kitap, ziraat, hasat ve fiyat-maliyet tahmini gibi meslekî tecrübe ve bilgilere sahip olmalıdır. Ancak sadece tahsilâttan sorumlu memurun bu kadar geniş bir uzmanlığa sahip olması gerekmez; ölçü tartı ve defter tutma gibi gerekli bilgileri taşıması yeterlidir. e) İlmî ve fıkhî ehliyet. Haraç koymaktan sorumlu memurun malî hukuk sahasında icabında inisiyatif kullanabilecek ve ictihad yapabilecek ehliyete sahip olması gerektiği halde sadece tahsilâtla görevli kişide bu vasıf aranmaz. Bu vasıflardan başka haraç memurunun mükelleflere karşı gerektiğinde tahsilâtı taksite bağlama gibi merhamet hisleri taşıması, verginin konulması

ve takdirinde hakkaniyete riayet etmesi, kayırmacılık yapmaksızın herkese âdil davranması ve hediye veya rüşvet almayacak kadar iffet sahibi olması da bulunduğu makamın âdâbındandır.

Haraç memurlarının halka zulmetmelerini önlemek için sıkı bir şekilde denetlenmeleri, gerektiğinde cezalandırılmaları veya görevden uzaklaştırılmaları şarttır. Ebû Yûsuf, yetkisini kötüye kullanıp mükelleflere zulmeden, emanete hıyanette bulunup devletin ya da vatandaşın malını zimmetine geçiren veya rüşvet alan memurların görevde tutulmasının devlet başkanına haram olduğunu söylemektedir (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 11). Haraç memurlarının rüşvet almamaları ve zimmetlerine para veya mal geçirmemeleri için kendilerine geçimlerine yetecek kadar düzenli olarak ücret verilmelidir. Ayrıca Ebû Yûsuf, fonların birbirine karışmasını ve mükelleflere zulmedilmesini önlemek için haraç memurlarının aynı zamanda zekât tahsiliyle görevlendirilmemesi gerektiğini de vurgulamaktadır (a.g.e., s. 87).

Takbîl usulünde, bir bölgenin haracı devlet tarafından takdir edildikten sonra tahsilâtı mütekabbil (mültezim) denilen kişilere ihale edilir. Bu uygulama Emevîler ile başlamış ve Abbâsîler döneminde devam etmiştir. Mütekabbil, topladığı haracın önceden takdir edilen bir kısmını bu hizmetine karşılık kendisine ayırır. Devletin, haraç gelirlerinin genellikle açık arttırma sonucunda en yüksek bedeli verene kiralanması veya sınırlı süreli satılması anlamına gelen mukātaa uygulaması da bu türdendir.

Aralarında Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf, Ebû Ubeyd, Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'nın da bulunduğu birçok âlim takbîl uygulamasını gayri meşrû saymıştır. Bunun

delili, mütekabbilin elde ettiği gelirin İbn Abbas tarafından ribâ hükmünde haram olarak vasıflandırılmasıdır. Diğer gerekçeleri de gelirini garanti etmeye veya arttırmaya çalışan bu kişilerin mükelleflere zulmederek sistemi yaralamaları ve özellikle aynî tahsilâtta, bir anlamda haraç miktarına eşdeğer ürünün olgunlaşmadan mütekabbile satılmasıdır ki bazı hadislere göre bu tür satış akdi mekruhtur. Ancak Ebû Yûsuf'a göre devlet başkanı zulüm ve suistimal yapılmayacağından emin olur, mükellefler de rızâ gösterirlerse takbîl usulünün uygulanmasında bir sakınca yoktur (ayrıca bk.

KABÂLE).

Haracı Düşüren Sebepler. 1. Toprağın üretkenliğini yitirmesi. Cumhura göre, suyunun çekilmesi yahut su baskını gibi tabii âfetler sebebiyle istifade imkânı kalmayan topraktan haracın her çeşidi düşer. Çünkü haracın mesnedi topraktan faydalanma imkânıdır. Devlet başkanı eğer mümkünse masraflar beytülmâlin maslahat fonundan karşılanmak suretiyle toprağı tekrar ıslah etmekle mükelleftir. Ancak maslahat fonu masrafları karşılamaya yetmezse hem fey gelirlerinden faydalananların, hem de kendilerinin maslahatı gereği toprak sahipleri ıslaha icbar edilebilir. Devlet başkanının toprak sahibini, masraflarını müstakbel haraç borçlarından düşmek üzere ıslaha razı etmesi de câizdir. Bu topraktan, ıslah edilmeden otlak veya avlak olarak ya da benzeri maksatlarla faydalanılması mümkünse gücü nisbetinde yeni bir haraç miktarı belirlenir. Bu tür araziler, ihya yoluyla temellük edilebilen ölü toprakların statüsüne de girmez. İmam Muhammed’e göre baskından sonra su tekrar çekilir ve yeterli süre kalmasına rağmen ekim yapılmazsa haraç tahsil edilir. 2. Toprağın âtıl bırakılması. Sahiplerinin kusuru olmaksızın düşman istilâsı veya vergi memurlarının zulmü sebebiyle tarım arazilerinin âtıl bırakılması durumunda tekrar istifade imkânı sağlanıncaya kadar haraç yükümlülüğü düşer. Sahibi muktedir olduğu halde toprak tamamen âtıl bırakılırsa mahsulün paylaşımı esasına dayalı harâc-ı mukāsemenin alınmayacağı konusunda görüş birliği mevcuttur. Bundan dolayı arazi sahibi, fey gelirleri üzerinde hak sahibi olanların zarar görmemesi için üretime zorlanır. Harâc-ı muvazzaf ise Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’in cumhuruna göre sâkıt olmaz; çünkü bu tür haraç kira bedeli gibidir ve kiracı intifâ hakkını kullanmasa dahi kirayı ödemek zorundadır. Mâlikîler, ister maksatlı isterse bir özre mebni olsun, âtıl bırakılan toprağın haracının intifâ vuku bulmadığından düşürülmesi gerektiği görüşündedirler. Sahibi muktedir veya toprak ekime uygun olmadığı için âtıl bırakılan arazinin harâc-ı mukāsemesi mahsul alınmaması sebebiyle ittifakla düşer. Harâc-ı muvazzaf da Mâlikîler’e göre intifâ hakkı tahakkuk etmediği için sâkıt olur. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’in cumhuruna göre ise sâkıt olmaz; bu toprak her iki tarafın maslahatı için devlet tarafından işlettirilir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre devlet başkanı arazinin sahibine, haracını ödemeye devam etse dahi, ölü toprak haline dönüşmemesi için işleyebilecek birisine kiralaması veya elini çekmesini emreder. Hanefîler, devlet başkanının haraç karşılığında toprağı bir

başkasına müzâraaya veya icara vermek yahut beytülmâl kanalıyla işlettirerek haracın ve masrafların düşülmesinden sonraki bakiyeyi işçilere bırakmak arasında muhayyer olduğu görüşündedirler. İşlemeye muktedir olduğunda eski sahibine iade edilmesi kaydıyla toprağın haraç mükellefiyeti karşılığında bir başkasına devri de câiz görülmüştür. Ebû Yûsuf ise malî gücü yetmeyen toprak sahibine hasattan sonra geri ödenmesi şartıyla beytülmâlden borç verilmesi taraftarıdır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, bunların hiçbirinin mümkün olmaması halinde devletin toprağı satarak haracı bedelinden tahsil etmesi, kalanı da sahibine vermesi gerektiği görüşündedirler. Amme maslahatına uygun olmadıkça hür kimsenin malının hacrini câiz görmeyen Ebû Hanîfe ise hacir telakki ettiği bu satışa cevaz vermemiştir. Ömer b. Abdülazîz de toprağı işleme imkânını ortadan kaldırarak haraç gelirlerini azaltacağı için zimmînin ziraat âletlerini satmasını dahi yasaklamıştır. 3. Mahsulün tabii âfetlerle telef olması. Hanefîler'e göre mahsulün tamamı hasattan önce veya sonra sel, yangın, don, toprak kayması, çekirge istilâsı gibi âfetlerle telef olursa harâc-ı mukāseme düşer. Çünkü bu durumdaki toprak sahibi mülk şirketinin ortağı hükmünde olup kendi kusurundan kaynaklanmayan zararları tazmin etmek zorunda değildir. Eğer âfet geldiğinde henüz tarım mevsimi geçmediğinden tekrar ekim yapmak mümkünse harâc-ı muvazzaf sâkıt olmaz. Yine, harâc-ı muvazzafın iki katına tekabül eden miktarda ürün âfetten zarar görmemişse bu vergi tahsil edilir. Âfetten artakalan ürün harâc-ı muvazzafın iki katından az ise ekim masrafları düşüldükten sonraki miktarın yarısı tahsil edilir. Hanefîler kira sözleşmesine kıyasla, mahsulün hasattan sonra telef olması ya da korunulması mümkün zararlılar tarafından yenmesi durumunda harâc-ı muvazzafın düşmeyeceği görüşündedirler. Çünkü birinci durumda topraktan istifade esasına dayanan bu verginin hasatla birlikte tahakkuk etmiş olması, ikincisinde ise sorumluluk doğuran şahsî bir ihmal söz konusudur. 4. Devlet başkanının inisiyatifi. Devlet başkanı kendilerini kazâ, eğitim, sınır bekçiliği ve casusluk gibi hizmetlerde kullanabilmek için veya benzer sebeplerle bazı mükelleflerden tahakkuk eden haracı toplamayabilir. Hanbelîler ve Ebû Yûsuf'a göre böyle bir uygulama, devlet başkanının tebaa üzerindeki tasarrufunun maslahata tâbi olması kuralı gereğince câizdir. Eğer haracı toplamışsa maslahata binaen belli bir şahsa tahsis edebileceği gibi tahsilâtta bulunmaksızın bizzat mükellefe de bırakabilir. Bazı Hanefîler ile Hanbelîler, toprak vergisinden muaf tutulacak mükellefin fakih, asker, kadı, müezzin gibi haraç gelirleri üzerinde hak sahibi biri

olması şartını getirmişlerdir. Eğer bir kimse hak sahiplerinden olmadığı halde tahsisat alır yahut kendisinden haraç talep edilmezse miktarınca sadaka verir. Hanefîler arasında mezhebin bu meşhur görüşüne aykırı bir başka görüş de rivayet edilmiştir. Ancak haraç talep edildiği halde ödemeyip sadaka olarak dağıtmışsa mükellefiyeti düşmez. İmam Muhammed ise müslümanların hakkı olması bakımından devlet başkanınca haraç muafiyeti getirilmesini câiz görmemiştir. 5. Haraç toprağı üzerine inşaat veya kabristan yapılması. Hanefî mezhebindeki sahih görüşe ve Süfyân es-Sevrî'ye göre bu durumda haraç düşer. Çünkü haraç toprağın mahsulüne ve nemâsına taalluk etmektedir. Mâverdî ve Ebû Ya'lâ, ancak toprağın işlenebilmesi için zorunlu konut ihtiyacının karşılanması gibi hallerde yapılan inşaatın haracı düşüreceği görüşündedirler. Gelir getirecek binaların yapılması ise düşürme sebebi değildir (Mâverdî, s. 151; Ebû Ya'lâ, s. 171). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'in cumhuru ile bazı Hanefîler, sadece ziraat şartıyla sınırlı olmayan haraç mükellefiyetinin toprak üzerine ev ve dükkân gibi binalar yapılması halinde de devam edeceği kanaatindedirler. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Ömer tarafından haraç toprağı statüsü verilmesine rağmen daha sonra iskâna açılan Bağdat Sevâdı'ndaki

evinin haracını ihtiyaten ödediği rivayet edilmektedir. Bununla birlikte Bağdatlılar'a kendisi gibi davranmalarını emretmediği de bilinmektedir. Ancak genel uygulama, konut alanına dönüşen haraç topraklarının haracının ödenmemesi yönünde olmuştur. Ebû Hanîfe, zimmînin tamamını tarıma açtığı konut alanlarına haraç konulacağını söylemektedir; eğer bunu yapan müslümansa o zaman sulamada kullanılan su ile ilgili hüküm uygulanır. Kısmen ekilen konut alanlarına ise haraç konulmaz. 6. Toprak sahibinin müslüman olması. Fakihlerin üzerinde birleştiği görüşe göre savaşla ve zor kullanılarak fethedilen toprak, müslümanın eline geçmekle yahut sahibinin İslâm'a girmesiyle haraçtan muaf olmaz. Zira bu tür topraklar statü bakımından müslümanlara vakıftır (ortak yararlarına tahsis edilmiştir) ve haracı da vakıf arazinin kirası kabilinden olup müslümana intikaliyle muafiyet kazanmaz. Eski sahipleriyle haraç karşılığında mülkiyetin kendilerinde kalması şartına göre sulh yapılan fethedilmiş topraklar hususunda ise ihtilâf vardır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğu ile Ebû Ubeyd, sulh toprağının haracı da küfre taalluk eden cizye mesabesinde olduğu için bu toprağın müslümanın eline geçmesi veya sahibinin İslâmiyet'i kabul etmesi durumunda haraçtan muaf tutulması

gerektiği görüşündedirler (İbn Abdülber, I, 482); delilleri ise Hz. Peygamber'in Bahreyn-Hecer'e gönderdiği Alâ b. Hadramî'nin arazilerin müslüman ortaklarından öşür, müşrik ortaklarından haraç aldığına dair rivayettir (İbn Mâce, "Zekât", 22). Sulh topraklarının haracını savaşla fethedilenlere kıyaslayan Hanefîler, Ömer b. Abdülazîz ve İbn Şihâb ez-Zührî söz konusu durumda haracın düşmeyeceğini söylerler. Çünkü haraç, toprağa taalluk eden bir borç olup zaruret durumu hariç sahibinin değişmesiyle değişime uğramaz. Ebû Yûsuf, hocası Ebû Hanîfe'nin, bir zimmî tarafından satın alınan öşür arazisinin harâcî olacağı ve daha sonra bir müslümana satılması veya zimmînin İslâm'ı benimsemesi durumunda artık eski statüsüne dönmeyeceği yönündeki ictihadına karşı Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh'ın muhalif görüşlerini tercih etmiştir (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 131).

Çifte Vergilendirme. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimleri ile Mugīre b. Şu'be, İbn Şihâb ez-Zührî, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, İbn Ebû Leylâ, Leys b. Sa'd, İbnü'l-Mübârek gibi fakihler, haraç arazisine sahip olan bir müslümanın ondan faydalanması durumunda hem toprak vergisini hem de -eğer kalan miktar nisabı aşıyorsa-zekâtını (öşür) ödemesi gerektiği kanaatindedirler; Ömer b. Abdülazîz'in uygulaması da bu yöndedir. Bunun delili, "Ey inananlar! Kazandığınız iyi şeylerden ve sizin için topraktan çıkardıklarımızdan infak edin" (el-Bakara 2/267) meâlindeki âyetin hem öşür hem de haraca şâmil olan umumi anlamıdır. Öşür nassa dayalı bir ibadettir; üründen verilir ve sadece zekât âyetinde sayılan sekiz sınıfa taksim edilir. Buna karşılık haraç, müslümanların maslahatını esas alan ictihada dayalı bir nevi cezadır; faydalanma bedeli olarak toprağın kendisine tahakkuk eder ve amme maslahatına harcanır. Dolayısıyla bu farklı iki mükellefiyetin tek şahısta birleşmesine engel yoktur. Bunun benzeri, sahipli bir hayvanı avlayan ihramlının hem avın bedelini tazmin etmek hem de cinayet kefâreti ödemek zorunda olması durumudur. Ancak alınan ürünün cinsi zekât kapsamına girmiyorsa sadece haraç verilir. Böyle bir çifte vergilendirmenin karşısında olan Hanefîler'e göre ise bu durumda sadece haraç tahsil edilir. Delilleri de müslümanlardan haraç ve öşrün birlikte alınmasını yasaklayan hadisle (Beyhakī, IV, 132; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 442) Hz. Ömer'in müslüman olan Nehrülmelik dihkānından -öşrü zikretmeksizin-haraç alınmasına dair Târık b. Şihâb'a verdiği yazılı emirdir. Hz. Ali ve İkrime'nin de müslümanın hem haraç hem de zekât

vermekle mükellef tutulamayacağı, sadece birincisini ödeyeceği kanaatinde olduğu rivayet edilmektedir. Ayrıca hiçbir devlet başkanının Sevâd'dan öşür tahsil etmediği gerçeği bu hususta bir icmâ oluştuğunu göstermektedir. Sonuçta her iki vergi de üretken toprağa bağlıdır; zekâtı verilen besi hayvanlarının ticaretinden ayrıca uşûr (ticaret malının zekâtı) alınmayacağı gibi öşür ve haraç da birlikte tahsil edilmemelidir. Mezhebin meşhur olan görüşüne göre Hanefîler aynı sebeple, ticareti yapılan ekime elverişli topraklardan statüleri dahilinde sadece haraç ya da öşür alınacağı, ayrıca uşûr alınmayacağı kanaatindedirler. İmam Muhammed ise bu iki verginin birden ödenmesi taraftarıdır.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğu, öşür arazisinin zimmîye satılabileceği hususunda ittifak halindedir. Bir rivayete göre İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, öşürü düşürerek hak sahiplerinin zarar görmesine yol açacağı için bu görüşe karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla öşür toprağına sahip olan zimmîye çifte vergilendirme uygulanıp uygulanmayacağı hususunda da ihtilâf doğmuştur. İmam Mâlik, bir rivayette Ahmed b. Hanbel, İbn Şübrüme ve Ebû Yûsuf'a göre, bu durumda Hz. Ömer'in Benî Tağlib hıristiyanlarına yaptığı gibi toprak harâcî statüye geçer, ancak vergi olarak iki kat öşür yani beşte bir tahsil edilir. Zira toprağın zimmîye intikaliyle öşrün düşmesi halinde müslümanlar zarar görecektir. Aynı şekilde zimmînin ticaret malından alınan gümrük vergisi müslümanlar için kırkta bir olan zekâtın iki katıdır ve bu tür vergi gelirleri haraç vâridâtına katılır. İbn Ebû Leylâ ise öşrün varlığını sürdüreceğini ve ayrıca zimmet borcu olan haracın da konulacağını, dolayısıyla her ikisinin birlikte alınacağını ileri sürmüştür. Buna karşılık mezhepte tercih edilen görüşleriyle Hanbelîler, Şâfiîler, Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Ebû Ubeyd ve diğer bir rivayete göre İmam Mâlik, arazinin zimmîye intikaliyle haraç toprağına dönüşmeyeceğini ve üzerine öşür veya haraç yüklenemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü haraç, toprağın müslümanların eline galebe veya sulh yoluyla geçmesi sebebiyle konulur, satış veya mücerret olarak zimmîye intikali neticesinde konulamaz. Müslümanın ise mâlik olduğu öşür toprağının ürününden onda birlik zekâtını ödemesi dinen vâciptir. Halbuki böyle bir dinî mükellefiyeti bulunmayan zimmînin öşür ödemesi söz konusu değildir. Bu durumu, müslümanın elinde iken üzerine zekât düşen hayvanların zimmîye intikalinin onu zekât mükellefi yapmamasına kıyaslamaktadırlar. Ancak İmam Mâlik'e göre bu vaziyette müslümanları öşür gelirlerinden mahrum

bıraktığı için zimmîye toprağı bir müslümana satması emredilir. Ebû Hanîfe ve Züfer ise bu durumda arazinin haraç toprağına dönüşeceği görüşündedir. Çünkü İslâm ülkesinde üretken topraktan vergi alınması icap eder ve dolayısıyla öşür ödemekle mükellef olmayan zimmînin haraç vermesi şarttır. Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayete göre toprağın statüsündeki değişim satışla birlikte gerçekleşirken diğer rivayete göre söz konusu dönüşüm, ekim yapılsın yapılmasın ilk tarım mevsimi içinde haracın takdiriyle birlikte oluşur. Buna karşılık Süfyân es-Sevrî ve İmam Muhammed, intikal durumunda dahi toprağın eski statüsünü koruyacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü statülerin oluşumunda her arazi

üzerine haraç, öşür gibi bir hak tahakkuk ettirilir ve sahibinin değişmesi bu hakkın dönüşümünü gerektirmez. Kaldı ki aynı hak sahipsiz araziler üzerinde dahi söz konusudur. Bu durumda alınacak öşrün hangi gelir ve sarf kalemlerine katılacağı hususunda İmam Muhammed'den iki farklı görüş rivayet edilmiştir. Birincisine göre, vâcip olan onda birlik oranı sabit kaldığı için vasfı da değişmeyeceğinden zekât kalemine, ikincisine göre ise kâfirin zekât mükellefiyeti olmaması sebebiyle haraç kalemine dahil edilir. Bazı fakihler, ölü toprağın devlet başkanının izniyle zimmîler tarafından ihyasını da câiz görmüşlerdir; ancak bu işlemi yapan kişinin haraç ödemesi gerekir (bk. İHYA).

Fey gelirlerinden sayılan haraç, fakihlerin ittifakla belirttiği üzere müslümanların genel yararı için harcanır. Maslahatın takdiri hususunda ictihada yetkili olan devlet başkanı öncelik sırasına göre tahsisatta bulunmalıdır. Ebû Yûsuf, Şâfiî ve Mâverdî'ye göre sarf yerleri farklı olduğu için fey ve zekât gelirleri birbirlerine karışmamalı, yani ikisi aynı fonda toplanmamalıdır (bk. BEYTÜLMÂL; FEY).

II. TARİHÇE

Merkezî ve Batı İslâm Toprakları. Sevâd arazilerinin tahriri ve buna göre vergi miktarlarının tesbiti için messâh adındaki memurları görevlendiren Hz. Ömer, gerek bu memurlar gerekse her bölgeden celbettiği uzman heyetleri aracılığıyla Sâsânî vergi sistemi hakkında yeterli bilgi topladı. Dağ, bayır, fundalık, bataklık ve çorak yerler gibi tarıma elverişli olmayan alanların hesaba katılmadığı tahrir işlemleri sonucunda Sevâd'ın 36.000.000

cerîb geldiği görüldü. Irak ve Suriye'de haraca esas olan birim alan ölçüsü cerîb iken Mısır'da "feddân" idi. Esas itibariyle bu birim, bir çift öküzle bir günde sürülebilecek alanı ifade etmekle birlikte toprağın türü, konumu, işleme metodu ve nüfusun arazi üzerindeki baskısına göre bölgeden bölgeye değişiklik gösterirdi. Bu birimin yerine Türkler'in hâkim olduğu Anadolu ve Avrupa topraklarında "çift" ya da "çiftlik", İran'da "zevc" veya "hîş", Ekber Şah'tan sonraki Hindistan'da ise "bîga" kullanılıyordu.

Hz. Ömer'in ilk defa Sevâd'da başlattığı haraç uygulamasında, önceki sistemde esas olan mesâha usulü örnek alınmakla birlikte vergilendirilecek ürünlerin cinslerinin ve vergi miktarlarının belirlenmesinde müstakil hareket edilmiştir. Sâsânîler zamanında Irak'tan toplanan ve cârî takas ekonomisinde ürünün devletle haraç mükellefleri arasında sabit oranlarda paylaştırılmasını öngören harâc-ı mukāsemenin oranı üçte bir ile altıda bir arasında değişiyordu. Para ekonomisi geliştikçe bu yöntemde haraç tahsil edilene kadar ürünün hasat meydanında bekletilmesi, tahsilâttan sonra nakliye zorluk ve masraflarının ortaya çıkması ve fiyatlardaki dalgalanmanın devlet gelirlerinde değişkenliğe sebebiyet vermesinden kaynaklanan denk bütçe yapma zorluğu gibi uyumsuzluklar hissedilmeye başlandı. Bunlara aynî vergi olarak toplanan ürünlerin piyasaya arzı esnasında görülen spekülatif kazanç temayülleri de eklenmekteydi. Böylece Roma ve Sâsânî hükümetleri, mümkün mertebe nakit cinsinden sabit bir ödeme tarifesi içeren bir sistem (harâc-ı vazîfe) geliştirdiler. Ancak bu yeni sistemde de bazı olumsuzluklar ortaya çıktı; meselâ tahsilât sırasında nakdî vergi tutarını nâdiren elinde bulundurabilen köylüler genellikle ağır şartlar altında borç almak ya da ürünlerini hasat mevsiminin düşük fiyatlarından satmak zorunda kalıyorlardı. Öte yandan hasat vaktinde düşük bedelle aldığı ürünü stoklayan tüccar daha sonra yüksek fiyatlardan satarak haksız kazanç elde ediyordu.

Hz. Ömer'in uygulamasında toprakların verimliliği, sulanabilirliği, tüketim merkezlerine veya pazarlara olan yakınlığı, ürünün cinsi gibi unsurlar da dikkate alınarak farklı vergi miktarları belirlenmiştir (Belâzürî, s. 271; Mâverdî, s. 176). İslâm tarihinin genelinde, kısa aralıklarla kurulan çeşitli hânedanların idaresindeki düzensizlik ve keyfîliğin hüküm sürdüğü bazı dönemler dışında haraç miktarları bu faktörlere göre değişiklik göstermiştir. Ayrıca şehir ve kır kesimleri arasında da ayırıma gidilerek tarım arazilerine

sahip oldukları için köylülere, şehirlilerden farklı biçimde orduyu konaklatma ve sefer ihtiyaçlarını karşılayacak "erzâku'l-cünd" ödeme görevleri de yüklenmiştir. Sonraki dönemlerde bu yükümlülük zaman zaman zulümlere yol açmıştır. Hz. Ömer ilk önce buğday, arpa ve hurmaya haraç koymuş, sistem oturdukça diğer bazı ürünler de kapsam içine alınmıştır. Meselâ Mugīre b. Şu'be valiliği döneminde üzüm, sebze, mercimek ve susamı da vergilendirerek her birine 8'er dirhem haraç tahakkuk ettirmiştir (Belâzürî, s. 269). Hz. Ömer'in getirdiği vergi sisteminin ülke genelinde mesâha usulüne dayalı harâc-ı muvazzaftan ibaret olduğu biliniyorsa da Suriye ve el-Cezîre'de genel tahrir işleminin yapıldığına dair kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Aslında klasik kaynaklarda bu bölgelerde yürürlükte olan haraç rejimiyle ilgili yeterli bilgi mevcut değildir. Buna karşılık tarihçi İbn Abdülhakem, Mısır Valisi Amr b. Âs'ın âdil bir toprak vergisi sistemi uygulayabilmek için, önceki rejimde de yapıldığı gibi ekime elverişli olan alanlarla bunların verimlilik derecelerini tesbit ettirdiğini bildirmektedir (Fütûḥu Mıṣr, s. 152-153).

Mısır'da fetihlerden çok önce, ürün ve vergi miktarını etkileyen Nil sularının debisini düzenli olarak ölçerek taşkın ihtimalini hesaplamak amacıyla nehrin üzerine bir cetvel (Mikyâsü'n-Nîl, Nilometre) kurulmuştu. Bu ölçümler sayesinde yeni mevsim için ürün ve vergi miktarını sağlıklı bir şekilde tahmin ederek güvenli bütçe hesapları yapmak mümkün oluyordu. Nehrin debisiyle ilgili bu hesaplara, arazinin durumuna ve önceki yılda ekilen ürünün cinsine dayanılarak yapılan tahminlere göre bölge bölge takdir edilen toplam vergi miktarları "kānûn" (Grekçe kanon) adı verilen kayıtlara geçirilir ve haraç takdir kurallarını da içeren bu kayıtlar, her yeni mevsim için belirlenecek vergi miktarının esasını teşkil ederdi. Daha sonra bölge bölge takdir edilen toplam miktarlar mükellefler arasında topraklarının genişliğine göre dağıtılırdı. Bu eski vergi sistemi müslümanlar tarafından adalet şartına riayet edilerek aynen korunmuştur. Mısır maliye tarihçileri İbn Memmâtî ve Mahzûmî'nin haraç sisteminin işleyişine dair verdikleri ayrıntılı bilgilerden, arazi tahriri-ürün tahmini-vergi takdiri ve tahsili sürecinde delil, mâsih, şâhid, âmil, müşârif unvanlarını taşıyan çeşitli görevlilerce alan ve ürün araştırmalarının yapıldığı öğrenilmektedir. "Revk" denilen genel tahrir işlemi en geç otuz yılda bir tekrarlanıyordu. Arazi tahririyle vergi tahmin ve tahsili sürecinde kānûnlardan başka "cerîde, sicil, kundâk, mükellefe" adı verilen defter ve tezkireler de tutuluyor, bunlar

üzerinde gerektikçe düzeltme ve güncelleştirmeler yapılıyordu (Mahzûmî, s. 58-63; İbn Memmâtî, s. 302-305).

Bizans ve Sâsânî idaresindeki bölgelerin vergi teşkilâtlarına fetihlerden sonra pek müdahale edilmemiş olmalıdır. Çünkü bekāsı için belli büyüklüğe ulaşıncaya kadar mecburen cihad politikasını sürdüren genç İslâm devletinin aktif müslüman nüfusu silâh altında tutmayı tercih

etmesi ve maliye bürokrasisinin ihtiyaç duyduğu yeterli teknik kadroya sahip bulunmaması, tutanak dili olan Grekçe ve Farsça'yı bilen uzmanların yokluğu gibi sebepler eski teşkilâtların muhafazasını kaçınılmaz kılmıştır. Halife Ebû Bekir'in kumandanı Hâlid b. Velîd'in Hîreliler'le yaptığı antlaşmanın bir maddesinde, halkın ödemekle mükellef olduğu vergilerin tahsili ve beytülmâle tesliminden sorumlu tutulması bu tesbiti doğrulamaktadır. Bu antlaşmaya göre, gereğinde kendilerine masrafları beytülmâlden karşılanmak üzere yardımcılar da tayin edilebilecekti (Ebû Yûsuf, s. 156). Mısır'ın fethi sırasında Rumlar'ın İslâm ordularına karşı savaştıkları ve önemli bir kısmının ülkeyi terkettiği, Kıptîler'in ise müslümanlara yardımcı oldukları göz önünde tutulduğunda vergi teşkilâtındaki pek çok kadronun onlara tevdi edildiği düşünülebilir. Amr b. Âs'ın Mısırlı Rumlar'dan yapılacak vergi tahsilâtı için mevcut Kıptî memurları görevlerinin başında bıraktığı ve adaletle hükmeden bu memurların toprakların üretkenliğindeki değişikliklere göre vergileri azaltıp arttırdıkları bildirilmektedir (İbn Abdülhakem, s. 152; Makrîzî, I, 77). Makrîzî'nin kayıtlarına göre Fâtımîler devrinde dahi Kıptî haraç uzmanları tercih edilmiştir. Bu tesbit, malî metinlerde rastlanan Kıptîce terimlerin varlık sebebini de açıklamaktadır. Aslında Şiî Fâtımîler'in Kıptîler'e teveccühünün bir başka sebebi de Sünnî müslümanların kendilerine yakınlık göstermemesiydi. Genelde haraç tahsilâtından sorumlu memurların yerli halk arasından seçilmesi ve bunların başına Arap âmir ve müfettişlerin tayini, divanların Arapçalaştırılması işlemi tamamlanıncaya kadar yoğun bir şekilde devam etmiştir (İbn Abdülhakem, s. 152, 153; Ya'kūbî, II, 234; Taberî, V, 522-523; VII, 28). Ebû Yûsuf dahi Hârûnürreşîd'e tavsiyeleri arasında, vergi tahsilâtının denetimi için müfettişler ve divan mensubu askerî gözlemciler görevlendirilmesinin gerekliliğini vurgularken (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 87) bu hususa dikkat çekiyor olmalıdır. Söz konusu sebeplerle haraç kayıtlarının bölge halklarının konuştuğu dillerde tutulması

Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) halifeliğine kadar devam etti. Daha önce Grekçe tutulan Şam bölgesi divan sicilleri ve Farsça olan Irak bölgesi haraç defterleri onun emriyle Arapça'ya tercüme edildi. Bu faaliyet oğlu Velîd zamanında (705-715) sürdürülerek Mısır'daki defterler de Grekçe'den Arapça'ya çevrildi. Aynı işlem Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743), çoğu kâtiplerinin Mecûsîler'den oluştuğu ve hesaplarının Farsça tutulduğu Horasan divanları için gerçekleştirildi. Böylece 78 (697) yılında başlayan tercüme faaliyeti 124 (742) yılında tamamlandı. Mısır'daki kazılarda bulunan, çoğunluğu II. (VIII.) yüzyıla ait papirüslerden elde edilen bilgiler, burada fetihlerden önce mevcut olan Bizans vergi teşkilâtı ve kayıt dilinin İslâmî dönemde de yüzyılı aşkın bir süre boyunca korunduğunu göstermektedir. Bu metinlerde, Mısır'dan tahsil edilen çeşitli vergiler arasında toprak vergisine karşılık gelen terimin "cizye", Grekçe'sinin ise "dimosya" (dimosios) olduğu görülür. Bir dönemden sonra vergi yazışmalarına eklenen Arapça tercümelerde rastlanan cizye dışındaki vergi terimleri ise "rızk" ve "darîbetü't-taâm"dan ibarettir. Mısır vergi sistemi yaklaşık beş asır gibi bir süre çok fazla değişikliğe uğramadan devam etmiş olmalıdır. Tahrir esasına göre vergi takdiri Mısır dışındaki doğu İslâm topraklarında da uygulanmıştır.

Halife Muâviye, vergi gelirleri üzerindeki kontrolünü arttırabilmek için eyaletlerde müstakil birer haraç dairesi kurdu. Daha sonraki dönemlerde her eyalette bir Dîvânü'l-harâc oluşturuldu ve bunlar, devlet merkezinde maliye işlerini yürüten Dîvân-ı A'lâ, Dîvânü'l-mâl, Dîvân-ı İstîfâ veya Dîvân-ı Büzürg gibi büyük divanlara bağlı olarak faaliyet gösterdi. Bölge divanlarında tutulan bütün defterlerin birer nüshası kontrol edilmek ve arşivlenmek üzere büyük divana intikal ederdi. Meselâ Selçuklular ve Hârizmşahlar'da malî işler, devlet merkezinde bulunan Dîvân-ı Büzürg'ün bünyesindeki dört divandan biri olan Dîvân-ı İstîfâ başkanı müstevfî aracılığıyla yürütülürdü. Muhtemelen Karahanlılar döneminde de aynı uygulama sürdürüldü. Doğu Karahanlılar'da müstevfî, kâtip ve âmil yerine sırasıyla "agıcı, bitikçi" ve "ımga" unvanları kullanılmaktaydı. Selçuklular, Hârizmşahlar ve Zengîler döneminde "hukūk-ı dîvânî" adı verilen vergiler arasında yer alan haraç hakkında vilâyetlere has kanunlar mevcuttu ve sâhib-i harâcın sorumluluğundaki bu kanunlarla bağlantılı olarak "destûr" ve "avârece" denilen çeşitli defterler tutulurdu. Bunların muhafaza edildiği merkeze İlhanlılar devrinde "beytü'l-kānûn" adı veriliyordu.

Arazi tahririnin ardından kanunlara göre yapılan haraç tahmini işlemine Arapça’da “ibre” deniliyordu. Bu işlemde arazinin belli bir süre zarfındaki ürününün düzenli aralıklarla tesbitine dayanan ortalama verimliliği tahmin edilir, ayrıca sulama şartları ve tabii âfetlerin vukuunda uygulanan indirim veya muafiyetler hesaba katılırdı; ıskat edilmiş haraçlar ise kayıtlardan silinirdi. el-Cezîre, Şam ve Musul’daki arazi tahrir ve vergi takdir işlemi Abdülmelik b. Mervân tarafından değiştirilerek haraç miktarları toprakların şehir merkezlerine olan uzaklıklarına göre yeniden belirlendi. Yeni işlemde bir günden az çeken mesafeler yakın, fazlası uzak kabul edildi ve yakındaki ekinliğin 100 cerîbine, bağın 1000 teveğine, zeytinliğin 100 köküne 1 dinar ek haraç konuldu; uzaktakilerde ise aynı haraç miktarına esas teşkil eden alan ölçüsü veya kök sayısı bunun iki katıydı (Ebû Yûsuf, s. 44-45).

Sevâd’da fetihten sonra başlatılan harâc-ı muvazzaf usulü Abbâsîler devrine kadar yürürlükte kaldı. Ebû Ca‘fer el-Mansûr döneminde fiyatların düşüp elde edilen ürünün haracı karşılayamaz hale gelmesi köylülerin topraklarını bırakıp kaçmalarına ve ülkenin harap olmasına yol açtı (Mâverdî, s. 176). Bunun üzerine Mansûr tarafından yapılan vergi reformuyla birlikte harâc-ı mukāseme usulüne geçildi. Mehdî de babasının başlattığı bu uygulamayı sürdürerek tabii yollardan sulanan topraklardan ürünün yarısını, çıkrıklarla sulananlardan üçte birini, dolaplarla ve develerle sulananlardan dörtte birini haraç olarak aldı; hilâfetinin sonlarına doğru da tabii yollardan sulanan topraklar için haraç oranını beşte üçe yükseltti. Ancak halefi Hâdî’nin de benimsediği bu oran Hârûnürreşîd devrinde tekrar eski seviyesine düşürüldü. Bu reformun genel olmadığı ve özellikle İran’da uygulanmadığı görülmektedir. Gerçekte birçok eyalette karma bir sistem vardı; yani hububat ve imalâtta kullanılan, dolayısıyla daha çok ticarî fayda sağlayanlar başta olmak üzere belli tarım ürünlerinden mukāseme usulüne dayalı aynî tahsilât yapılırken diğerleri nakden vergilendiriliyordu. Bir ürünün diğerinin yerine alınmasına da meselâ buğdayın iki katı arpa karşılığında kabulüne izin verilmekteydi ve bunun için çevrim (tasrîf) listeleri hazırlanıyordu. Bu durum, belli bir değerlendirme tablosuna uygun olarak yapılan nakdî ödeme şeklinde dahi geçerliydi.

Çoğunlukla diğer vergiler gibi haraç da -özellikle nakdî olanı- yılda iki defa çeşitli taksitler halinde tahsil edilirdi (meselâ

291-292 yıllarına ait birleştirilmiş haracın üçüncü taksidinin orijinal alındısı için bk. Smith-al-Moraekhi, LXXVIII/2, s. 165). Vergi yükümlülüklerini yerine getirmekten âciz olanların borçları kaydedilerek gelecek tahsil dönemine ertelenirdi. Genellikle borçlar üst üste biriktiği için belli bir zaman sonra devletle mükellef arasında uzlaşma sağlama yoluna gidilirdi. Aynî vergiler -hasat mevsimi değişmeyeceği için-daha çok güneş yılına göre (es-senetü'l-harâciyye, sâl-i harâcî) tahsil edilirdi. İltizam ve mukātaa sistemlerinde olduğu gibi akde dayalı tahsilât ise mümkün mertebe ay yılına (es-senetü'l-hilâliyye) göre 1 Muharrem'de yapılırdı. Fâtımîler'le Eyyûbîler'in idaresinde Mısır toprak vergilerinin harâcî ve hilâlî olmak üzere ikiye ayrılmasının sebebi de bu olmalıdır (meselâ Feyyûm'daki bazı toprakların 402-405 yıllarına ait damân taksitlerinin orijinal alındıları için bk. G. Khan, s. 508-543). Dolayısıyla ay takvimine göre, güneş takvimine kıyasla her otuz üç yılda bir fazladan bir yıllık vergi daha alınmaktaydı. Bu sebeple Abbâsî halifelerinden Mütevekkil-Alellâh, Mu'tazıd-Billâh, Mutî'-Lillâh, Müstazhir-Billâh ve Müstencid-Billâh dönemlerinde bazı yılların haraçları tehir edilerek her iki takvim arasında eşleştirmeler yapılmıştır.

Emevîler döneminde vergi tahsil usulü olarak benimsenen iltizam Abbâsîler devrinde yaygınlık kazandı; ancak sebebiyet verdiği suistimaller yüzünden bu hânedanın yıkılma sürecini hızlandırdı. Sonraki dönemlerde de devlet ve iktâ sahipleri iltizam uygulamasını sürdürdüler. İktâdâr ya da mültezimler haracın tahsili yanında toprağın imarından da sorumlu tutulurdu. İltizam usulüyle taahhüt edilen vergi miktarı mültezimden taksitler halinde alınırdı. Özellikle Mısır Fâtımî idaresinin ilk dönemlerinde iltizamlar dört yıllığına açık arttırmayla yapılırdı. Sonraları bu süre otuz yıla kadar çıkarıldı; hatta taksitlerini ödedikleri müddetçe toprakların mültezimlerin uhdesinde kalması yönünde bir karar alındı. Haraç vergisinin toplanmasını sağlayan mahallî divanların başkanları veya bölge valileri, divanda kayıtlı askerlerle diğer memurların maaşlarını bu gelirden öderlerdi. Köprü, yol ve sulama kanallarının yapımı gibi bayındırlık faaliyetleri için gerekli harcamalar da bu fondan karşılanırdı. Valiliklerin gözetimindeki mahallî divan teşkilâtının topladığı vergilerin ihtiyaç fazlası merkezden gönderilen memurlara teslim edilerek büyük divana aktarılırdı. Bu uygulama bütün İslâm coğrafyası için geçerli olmuştur.

Yapılan bütün düzenlemelere rağmen Halife Ömer döneminde Sevâd'dan

elde edilen haraç gelirlerinin seviyesine sonraki dönemlerde ulaşılamamıştır. Hatta Haccâc b. Yûsuf'un zulmü sebebiyle düşen haraç gelirlerinin Ömer b. Abdülazîz'in adaletli vergi politikası sayesinde tekrar yükselmesi dahi eski seviyeyi yakalamaya yetmemiştir. Kaynaklarda, çeşitli bölgelerden değişik zamanlarda toplanan gelirlerin haraç adı altında dökümü yapılmaktaysa da genellikle cizye ve uşûru da ihtiva eden bu rakamları ihtiyatla karşılamak gerekir. Ancak Emevîler'in haraç gelirlerinin, arazinin bir bölümünün öşrî statüye geçirilmesi ve bir kısım köylülerin topraklarını bırakıp kaçması yüzünden ziraatın ihmali sebebiyle genelde düşme gösterdiği kesindir. Hişâm b. Abdülmelik gibi bazı halifeler, bütçelerinin en önemli kalemi olan haraçtaki düşüşü önlemek için bir yandan harâcî arazilerin, öte yandan da vergi miktarlarının arttırılması yoluna gitmişlerdir (Makrîzî, I, 98).

Müslüman Araplar zamanla ele geçirdikleri haraç topraklarından sadece öşür ödemeye başlamışlardı. Fakat ümmetin ortak malı kabul edilen harâcî toprakların alınıp satılması fakihlerce hoş karşılanmamış, müslümanların buraları zorla alması da uygun bulunmamıştır. Çünkü geliri halkın tamamına yönelik hizmetlere tahsis edilen bu toprakların özel mülk haline getirilmesinin kamu hizmetlerini önemli ölçüde aksatacağı muhakkaktır. Bununla birlikte Emevîler zamanında bu kuralın kısmen de olsa ihlâl edildiği, ancak devlet tarafından karşı tedbirler alındığı anlaşılmaktadır. Meselâ Haccâc Fırat çevresindeki bu tür toprakların statüsünü tekrar harâcîye çevirmiştir. Ömer b. Abdülazîz ise fiilî durum sebebiyle bu ve benzeri toprakların statüsünü öşrî olarak belirlemiştir. Bunun üzerine Sevâd'daki bazı mevâlî, müslüman Araplar'a yapıldığı gibi topraklarının öşrî sayılması için Ömer b. Abdülazîz'e başvuruda bulunmuş, fakat talepleri reddedilmiştir (Yahyâ b. Âdem, s. 58-59; Ebû Ubeyd, s. 174; İbn Asâkir, I, 596). Fırat kenarındaki topraklar sonraki dönemde Ömer b. Hübeyre tarafından tekrar harâcî sayılmış, Hişâm b. Abdülmelik devrinde kısmen, Mehdî zamanında ise tamamen öşrî statüye geçirilmiştir (Belâzürî, s. 361). Öte yandan Ömer b. Abdülazîz müslüman Araplar'ın 100 (718) yılına kadar sahip oldukları haraç arazilerine öşrî statü kazandırmış, ancak fey telakki ettiği bu topraklardan söz konusu tarihte hâlâ zimmîlerin elinde bulunanların müslümanlara (muhtemelen Araplar'a) satılmasını yasaklamıştı (Ebû Ubeyd, s. 175; İbn Asâkir, I, 587-588, 596). II. Yezîd ve Hişâm b. Abdülmelik'in de Ömer b. Abdülazîz'in koyduğu bu kuralı

uyguladığı bilinmektedir (a.g.e., I, 587, 596). Buna rağmen Hişâm döneminde haraç toprağı edinip haraç ödeyen Araplar'ın varlığı (Taberî, VII, 173), satış işleminin devlet iznine bağlanmış olmasıyla açıklanabilir. Daha sonra alım satım, mehir ve miras yoluyla tekrar müslümanlara intikal ederek öşrî statüye geçen haraç toprakları Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 140 (757) ya da 141 (758) yılında kurulan heyetlerce mümkün olduğu ölçüde harâcîye çevrilmiştir (İbn Asâkir, I, 596). Bütün bunlardan, Ömer b. Abdülazîz'in usulünün daha sonra, sahibinin kimliğine bakılmaksızın haraç toprağına haraç konulması şeklinde uygulandığı sonucu çıkarılabilir.

Vergi politikası bölgelere göre önemli farklılıklar göstermekteydi. Aslında şarkiyatçıların Abbâsî uygulamasını kutsallaştırmaya çalıştıklarını ileri sürdükleri fakihlerin yaptıkları, halifelerle iş birliği ederek vergi sisteminin standardizasyonunu ve merkezîleştirilmesini sağlamaktan başka bir şey değildi. Fakihlerin muhalefetine rağmen (meselâ bk. Ebû Yûsuf, s. 118) mükelleflere, İslâm tarihi boyunca -istisnaî dönemler hariç- vergi memurlarının maaşlarını ve diğer bazı masrafları karşılamak üzere az miktarda bazı ek vergiler yüklenegeldi. İlk defa Ziyâd b. Ebîh'in valiliği devrinde haraca nakliye masrafları eklenmiş ve yine onun tarafından kaldırılmıştır (Kalkaşendî, I, 424). Ancak sonraki dönemlerde bu uygulamaya sık sık başvurulmuştur. Meselâ Büveyhîler devrinde haraca ek olarak ölçüm memurları "eyîn", tahsildarlar ise "hakku'l-cehbeze, hakku'l-kifâye, ücret, küsûr" veya "revâc" adı altında belli bir ücret tahsil etmişlerdir (Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, s. 279).

Zaman içinde aşırı vergilendirmelerden veya vergi memurlarının keyfî uygulamalarından kaynaklanan zulümden kurtulmak için pek çok köylü topraklarını iktâ sahibi nüfuzlu beylere teslim ederek kiracı konumuna düştü. Meselâ Fırat kenarındaki Şuaybiye halkı, kendilerine yüklenen harâc-ı mukāsemenin oranının düşürülmesi karşılığında topraklarını Hârûnürreşîd'in oğlu Ali'ye vererek onun

adına çiftçilik yapmaya başladılar. Halifeyle görüşen Ali, öşrî statüye kavuşturulmasını sağladığı bu haraç topraklarını daha az bir vergi karşılığında bölge halkına işlettirdi (Belâzürî, s. 364). X-XI. yüzyıllarda Büveyhîler'in hâkimiyeti altındaki Irak'ta da durum böyleydi. "Telcie" adı verilen bu uygulama azalmakla birlikte Selçuklular ve İlhanlılar devrinde de

devam etmiştir (Lambton, Continuity, s. 139-140). Miktarı gittikçe artan ve ek vergilerle katmerleşen haracı ödeyemeyen yerlilerin bir başka kurtuluş yolu köylerini bırakıp kaçmaktı. Toprakların âtıl kalıp harap olmasına ve vergi gelirlerinin azalmasına sebebiyet verdiği için kaçan kişiler her dönemde sürekli takip edilmiş ve yakalananlar geri getirilerek malî ve fizikî cezalara çarptırılırken yataklık yapanlara para cezaları uygulanmıştı. Meselâ Emevîler zamanında özellikle el-Cezîre'de Haccâc b. Yûsuf'un, Yukarı Mısır'da da Kurre b. Şerîk'in valiliği sırasında bu tür olaylara çok sık rastlanmıştır. Fakat bu yöntemle haraç gelirlerinde ciddi bir artış sağlanamamıştır. Ayrıca kaçmaları önleyici bir başka yöntem olarak da isteyen çiftçilere "tekāvî" adı altında ödünç tohumluk dağıtılmıştır.

İhşîdîler devrinde haraç oranlarının aşırılığı ve sulama sistemlerinin bozulması yüzünden haraç ödemeyi durduran köylüler orduya saldırmaya başlamış ve Fâtımîler'i Mısır'ı işgale davet etmişlerdi. Ne var ki Fâtımîler'in hâkimiyetinin ardından Halife Muiz-Lidînillâh'ın askerî, siyasî ve malî konularda tam yetkili kumandanı Cevher es-Sıkıllî de haraç miktarını % 100 arttırmıştı.

Abbâsîler döneminde, haraç indirim ve muafiyetlerini veya standart bir verginin tediyesinin doğrudan hazineye yapılması imtiyazını ifade eden "îgār" uygulaması yürürlüğe konuldu. Bu uygulamaya daha çok vergi idaresinin zor olduğu bölgelerde yahut çeşitli gerekçelerle bazı mükelleflere imtiyaz sağlanması istendiğinde başvurulurdu. Meselâ İran'ın batısındaki Merc ve Kerec bölgeleri bu imtiyaz sebebiyle Îgāreyn olarak anılmaktaydı. Ancak sonraki asırlarda, özellikle Irak'ta Büveyhîler'in emrindeki Türk kumandanlarının başlattığı ve Fâtımîler'in geliştirip yaygınlaştırdığı askerî iktâ sistemiyle birlikte bu uygulama ortadan kalktı. Muhtemelen askerî iktâ ile paralel olarak mukāseme sistemi de yaygınlaştı. Çünkü genelde iktâ sahipleri hububatın doğrudan teslimini hayvanları için daha faydalı buluyorlardı. Teoride köylüler üzerinde hiçbir hukukî yaptırım gücü olmayan iktâ sahipleri kendi topraklarının devlet tarafından takdir edilen haracını bir nevi kira gibi tahsil ederler ve eğer muafiyetleri yoksa bunun bir kısmını devlete aktarırlardı. Eyyûbîler de askerî iktâ geleneğine uydu. Makrîzî, Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinden (1171-1193) itibaren bütün ekilebilir toprakların askerî iktâya dönüştürüldüğünü söylemektedir. Selçuklular askerî iktâ uygulamasını iyice sistemleştirmiş ve siyasî

merkezkaç kuvvetini engelleyerek uç bölgeler üzerindeki devlet otoritesini güçlendirmek için iktâların iki üç yıl gibi kısa aralıklarla el değiştirmesi prensibini uygulamaya koymuşlardır. Böylece konumları neredeyse vergi tahsildarlığı durumuna düşürülen iktâ sahiplerinin hem aşırı haraç tahsili yaparak köylüleri sömürmelerinin, hem de merkezî otoriteye baş kaldırmalarının önüne geçilmesine çalışılmıştır. Ayrıca vergi tahsildarları ehliyetli kişiler arasından seçilmiş ve sürekli denetimlerde bulunacak müfettişler görevlendirilmiştir. Fakat bu uygulama İlhanlılar devrinde olumsuz sonuçlar vermeye başlamış ve iktâ sahipleri nasıl olsa yakında terketmek zorunda kalacakları gerekçesiyle sulama sistemlerini ihmal ederek toprakların harabiyetine ve haraç gelirlerinin düşmesine yol açmışlardır.

Salgurlular devrinde kıtlık sebebiyle haracını ödeyemeyen köylüler topraklarını bırakıp kaçmaya başladılar. Zaman zaman bu insanları geri getirme teşebbüsleri çerçevesinde toprakların imarı yoluna gidildi. Fars eyaleti gelirlerinin saltanat ve ordunun ihtiyaçlarını karşılamaya yetmediğini gören Sa‘d b. Zengî (1203-1231), Dîvân-ı İnşâ reisi İmâdüddin Mîrâsî tarafından dinin muhafazası yolunda zenginlerden daha fazla vergi toplanmasının tecviz edildiği yönünde teşvik görünce haraç oranlarını arttırdı. “Mîrâsî nizamı” adı verilen bu düzenlemelerden sonra sulak arazilerden ürünün yarısı, toprağının durumu ve sahibinin statüsüne göre suni olarak sulanan arazilerden ise dörtte biriyle onda biri arasında değişen oranlarda haraç tahsil edildi. Vassâf sert bulduğu bu nizamı eleştirmektedir (Târîḫ, s. 94-95).

Moğollar, istilâ ettikleri İslâm topraklarında ve özellikle Müslümanlığı benimsemeden önceki dönemlerinde otorite kurup asayişi sağlayıncaya kadar İslâmî adalet anlayışının hâkim olduğu Selçuklu dönemine kıyasla vergileri anormal derecede arttırmışlardı. İlhanlılar devrinde haraç oranları eyaletlere göre değişiklik gösteriyordu. Bazılarında ürünün % 25-33’ü civarında olan toprak vergileri Hûzistan ve Irak gibi yerlerde % 60-66’ya kadar çıkabiliyordu. Bu dönemde de keyfî uygulamalardan kaynaklanan kaçmalar sebebiyle toprakların büyük bir kısmı harap olmuştu. Kaçan köylülerin takibi ve yerlerine iadesi için çok sıkı tedbirler alınmış, ancak yine de toprakların sadece onda birinin işlenmesi sağlanabilmişti. İlhanlı Hükümdarı Abaka Han zamanında (1265-1282), bütün Irâk-ı Arab’ın

idaresinden sorumlu olan Atâ Melik Cüveynî uzun hizmet süresi zarfında daha önce çöken sulama sistemini geliştirdiği gibi köylülerin vergi yükünü de hafifletti. Gāzân Han da (1295-1304) haraç miktarını azaltarak bazı eyaletlerde mesâha usulünü benimsedi ve köylülere zulmedilmesini yasakladı; ayrıca mükelleflere aynî vergilerin hazine ambarlarına nakil masraflarına ve vergi memurlarının ücretlerine karşılık herhangi bir ek vergi (resm-i harz ve mesâha) yüklenmemesini emretti. Gāzân Han bunlardan başka, neredeyse tamamını askerî iktâlara dönüştürdüğü toprakların tevârüs edilmesine de imkân tanımıştı. Neticede bütün bu tedbirler semeresini verdi ve hem üretim hem de vergi gelirleri artmaya başladı. Ancak mesâha usulünün tabiatı gereği zulmü tamamen ortadan kaldırmak mümkün olamadı ve kaçma tamamen önlenemedi. Bundan dolayı Fars eyaletinde 706 (1306-1307) yılında mesâha usulünden vazgeçildi.

Memlükler devrinde vergi ödemeye gücü yetmeyen köylülerin kaçması yüzünden Mısır'daki bazı toprakların harap olması üzerine "arzü'l-havz" adı verilen yeni bir arazi statüsü geliştirildi. "Arâzî-i havz" adıyla Osmanlı Devleti'nde de varlığını sürdüren bu uygulamaya göre devlet söz konusu toprakları işleterek haracını alıp masrafları düştükten sonra kalan geliri sahiplerine veriyordu (bk. ARAZİ). Zaman içinde Mısır ve Suriye'deki iktâların bir kısmı devletin tasarrufundan kaçırılmak için iktâ sahipleri tarafından vakıf arazilere dönüştürüldü. Ancak Memlükler, haraç mükellefiyeti bulunduğu gerekçesiyle vakıflardan da bu vergiyi tahsil etmek istediler. Bunun üzerine bazı fakihler, eski sahiplerinin savaşlar ve salgın hastalıklar gibi sebeplerle mirasçısız ölmeleri sonucunda Mısır topraklarının hemen hemen tamamının Memlükler devrine kadarki süreç içinde devlete intikal ederek harâcî statüden çıktığını ve

işletecek güçte olanlara kiralandığını, devletin buralardan topladığı gelirin de haraç değil kira olduğunu açıklayan fetvalar verip Zeynüddin İbn Nüceym'in et-Tuḥfetü'l-marżiyye fi'l-arâżi'l-Mıṣriyye'si gibi müstakil eserler kaleme aldılar.

Yukarıdaki açıklamalar Mısır, Irak, Suriye, Filistin ve Anadolu gibi merkezî İslâm toprakları için geçerlidir. Kaynaklardaki bilgilerin azlığına rağmen batı İslâm topraklarındaki uygulamaların doğudaki kadar sistemli ve belirgin olmadığı anlaşılmaktadır. Haraç, öşür ve cizye vergileri net bir

şekilde birbirinden ayrılmamıştır. Özellikle toprakların statülerindeki belirsizlik tahsil edilecek vergilerde de karışıklığa yol açmıştır. Meselâ kamu maliyesi yazarlarından meşhur Mâlikî hukukçusu Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî, eserinin İfrîkıye, Endülüs ve Sicilya topraklarının statüsünü incelediği müstakil bölümünde en azından fakihlerin nazarındaki bu belirsizliği vurgulamaktadır (Kitâbü'l-Emvâl, s. 70-81, 151). Ayrıca onun naklettiği bazı rivayetlerde dahi cizye ile haracın birbirine karıştığı görülmektedir (a.g.e., s. 43-44). Mesâha esasına göre vergi takdiri batı bölgelerinde, özellikle Mağrib'de daha dar kapsamlı ve kesinlikten yoksun bir özellik arzediyor gibidir. Harâc-ı muvazzaf uygulaması İfrîkıye'de Fâtımîler tarafından yaygınlaştırılmış olmalıdır. Buna karşılık Merâkeş'te Muvahhidler devrinde İbn Tûmert'in doğu seferinden dönüşünün ardından bütün toprakların tahririne başlanmıştır. İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'ye göre Belensiye (Valencia) topraklarında Âmirî Meliki Abdülmelik b. Abdülazîz b. Abdurrahman'a kadar askerî iktâ sistemi uygulanmıştır. Onun döneminde (1060-1065) eski iktâ sistemi kaldırılarak paralı ordu uygulamasına ve haracın tahsildarlar aracılığıyla toplanması usulüne geçilmiş, ancak vergi memurlarının suistimalleri sebebiyle sistem çökmüştür. Daha sonra Murâbıtlar'dan Yûsuf b. Tâşfîn'in hâkim olduğu bölgede iktâ sistemi tekrar tesis edilmiştir (Sirâcü'l-mülûk, II, 498-499).

İran ve Mâverâünnehir. Haraç tabiri Farsça'da hem toprak vergisi hem de genel olarak vergi (bâc) anlamında kullanılagelmiştir; haraç mükelleflerine de haraçgüzâr denilmektedir. Ancak Celâyirliler, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler ve Kaçarlar gibi İran topraklarına hâkim olan çeşitli hânedanlar zamanında, muhtemelen diğer düzenli vergilerin yanında haracı da ifade etmek için "mâl, emvâl, mâliyât, mâliyât-ı arzî" tabirlerinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca haraç yanında tarım ürünlerinden "fürû / fürûât" ve "sâdırât / sâdiriyyât" gibi değişik isimler altında başka vergiler de tahsil edilmiştir (Lambton, Landlord, s. 102-103). Müslümanların hâkimiyetine girmiş diğer bölgelerde olduğu gibi İran'da da devlet gelirlerinin ana kalemini haracın meydana getirdiği ve toprak rejiminin devletin bekāsı için büyük bir önem arzettiği söylenebilir. Fars idarî geleneğini yansıtan siyâsetnâme literatürü yazarlarının hemen hepsi, bu gerçekten hareketle eserlerinde vergi hususunda adaletli davranmanın zorunluluğuna dikkat çekmişler ve özellikle normal şartlarda aşırı vergi konulması yahut kıtlık sırasında indirime gidilmemesi gibi

durumların toprakların harabiyetini beraberinde getireceğini, bunun da devletin geleceğini tehdit edeceğini vurgulamışlardır. Vergi memurlarının varlıklı ve faziletli kişiler arasından seçilmesi hususu da üzerinde önemle durulan meselelerdendir. Çünkü bu vasıfları taşıyan bir kişinin kesesi dolu ve gözü tok olacağından mükellefleri sömürme ihtimali azdır. Meselâ Gāzân Han'ın veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî bu konu üzerinde duranlardandır (Mükâtebât-ı Reşîdî, s. 118). Mâzenderânî de İlhanlılar döneminde vergi tahsilâtındaki belirsizlik ve memurların keyfî davranışlarından kaynaklanan kaçma sebebiyle toprakların harap olduğundan yakınmaktadır (Risâle-i Felekiyye, s. 172).

Ögedey, sistemin uygulanmasındaki başıboşluk ve keyfîliği gidermek için ikinci kurultayda (1236) alınan kararlar gereği vergi standardizasyonunu sağlamaya çalışmış ve toprak vergilerini % 10 olarak belirlemiştir. Bununla birlikte bitikçilerden maliye müsteşarı mesabesindeki sâhib-i dîvânlara kadar vergi takdir ve tahsilâtının her seviyesinde rastlanan suistimallerin önü alınamamıştır. Hatta haracın tekrar tekrar tahsil edildiği durumlara rastlandığı gibi ödeme yapamayanlara işkence edildiği de olmuştur (Uzunçarşılı, Medhal, s. 241). Bazı yörelerde toplanan vergiler hazineye gönderilmemiş, bu durumdan haberdar olmayan hazine ise mal aldığı kişilere söz konusu yerlerin vergisine karşılık havale senetleri (berat) tediye etmiştir. Böylece senet sahipleri vergileri ikinci defa toplamışlardır (Barthold [1931], s. 148). Bazı bölgelerde senetlerin bir kısmının ödenmemesi, bazı bölgelere ise aşırı senet havalesi gelir hesaplarını altüst etmeye başlamıştır. Gāzân Han, bu düzensizliğin önüne geçmek için büyük divanda görev yapacak ve devlet tarafından her eyalete çıkartılan havale senetlerini tescil edip toplamları vergi gelirleriyle karşılaştıracak, böylece karşılıksız senet tanzimini önleyecek birer bitikçi atamıştır. Reşîdüddin'e göre bu uygulama kesin başarı sağlamıştır (Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 254-255; Lambton, Continuity, s. 209, 212-213). Gāzân Han'ın malî reformları çerçevesinde her vilâyete ait vergi kanunları tahta, metal ya da taştan levhalara yazılarak uygun yerlere asılmış ve bunlarda açıklanan vergilerden fazlasının tahsilâtına fırsat verilmemeye çalışılmıştır. Ayrıca emirlere karşı gelerek mükelleflere zulmeden memurlar için ağır cezalar konulmuştur. Ancak bu düzenlemeleri getiren irade 22 Şubat 1304 tarihinde, yani Gāzân Han'ın ölümünden az bir süre önce neşredilebilmiştir.

İran’da fakihlerin dörtlü tasnifindeki mîrî (emîrî), vakıf, mevât (ölü) ve mülk arazilerden birincisi genellikle haraçtan muaftı (meselâ Selçuklular dönemi için bk. Uzunçarşılı, Medhal, s. 148). Ancak iktâ edilen mîrî arazilerden, vergi muafiyeti tanınmaması halinde genelde oranı düşük tutulan haraç bir nevi kira gibi tahsil edilirdi. XIV. yüzyılda iktâ kavram ve kurumunun yerini “suyurgal” almıştı. XV. yüzyılda ise özellikle eyalet iktâsı yerine belli bir hizmet karşılığında verilen geçici toprak veya haraç geliri tahsisi anlamındaki “tiyûl” kavramı getirilmişti. Aslında Timur’un suyurgalleri eski eyalet iktâlarına benziyordu. Fakat Timurlular’dan sonra suyurgal ve tiyûl sahipleri, tasarrufları altındaki toprakların haracını topladıkları gibi çoğunlukla belli bir kamu hizmetini yürütme karşılığında devlete vergi ödemekten de muaf tutuldular (Minorsky, BSOAS, IX/4 [1938], s. 956-958). Bazan tek bir tiyûldâra muhtelif küçük toprakların haracı havale edilirdi. Bunları bizzat toplamayı külfetli ve masraflı bulan tiyûldârların havale senetlerini iskonto yaparak vergi tahsildarlarına devrettikleri de olurdu.

İlhanlılar, Timurlular, Akkoyunlular, Safevîler ve Kaçarlar’a ait belgelerden anlaşıldığı kadarıyla vakıf araziler genelde haraçla mükellef tutulmazdı (Curzon, II, 470, 489; Lambton, Landlord, s. 104). Ölü toprakların ise ihya yoluyla ekonomiye kazandırılması genellikle teşvik edilmiş ve bu çerçevede geçici haraç muafiyetleri yahut indirimleri sağlanmıştı. Sık sık eskileri yıkılıp yenileri kurulan

hânedanların nüfus kıyımı ve baskıcı vergi politikaları sebebiyle toprakların büyük bir kısmının harap olduğu hatırlandığında bu tedbirin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Meselâ Saffârîler Fars eyaletini ele geçirince haracı fazla arttırmışlar ve köylüler de topraklarını bırakıp kaçmak zorunda kalmışlardı. Bu hususta belki de en büyük felâket Moğol istilâsıyla birlikte yaşanmış ve Belh, Şübûrkān, Tâlekân, Merv, Serahs, Herat, Türkistan, Rey, Hemedan, Kum, İsfahan, Merâga, Erdebil, Berdea, Gence, Bağdat, Musul, Erbil gibi şehirlerde yaşanan büyük kıyımlar ve toplu göçler sebebiyle topraklar harap olmuştu (Reşîdüddin, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 349-356; Petrushevsky, V, 483-491). Bazan kaçmalar sebebiyle harap olan toprakların üretime kazandırılmak üzere devlet tarafından müsadere edildiği de görülmüştür. Ancak fakihler bu tür uygulamalara karşı çıkmış ve meselâ Salgurlular’dan Atabeg Ebû Bekir b. Sa‘d b. Zengî’nin müsadere ettiği bir kısım İran

toprağının eski sahiplerine iadesini sağlamışlardı (Vassâf, s. 163). Buna karşılık özellikle Gāzân Han devrinde devletin bütün kurumları ile istikrar bulması üzerine gerçekleştirilen toprak ve vergi reformu çerçevesinde sağlanan haraç indirimleriyle ölü toprakların diriltilmesi teşvik edilmişti. Buna göre işlenmesine başlanan toprak ilk sene vergiden muaf tutulacak, ikinci sene mûtat miktarın üçte biri, üçüncü sene de verimliliğine göre iyi, orta ve kötü durumdaki topraklardan sırasıyla mûtat miktarın dörtte üçü, üçte ikisi ve yarısı haraç olarak alınacaktı; dördüncü seneden itibaren ise mûtat miktarın ödenmesine başlanacaktı (Reşîdüddin, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 303-309, 349-356). Bunun yanında devlet, sulama sisteminin yeniden geliştirilmesi için de ciddi çabalar sarfetmişti. Ayrıca valilere ihtiyaç sahibi mükelleflere dağıtılmak üzere tohumluk hububat, tarım araçları ve çift hayvanları sağlanmış, ihmalkâr davrananların şiddetle cezalandırılacağı da vurgulanmıştı. Bundan başka 3 Receb 700 (14 Mart 1301) tarihli bir kanunnâme ile hassa ve vakıf arazileri otuz yıl boyunca fiilen işlemiş olan kişilerin mülkiyet hakkı bir daha dönülmeyecek şekilde onaylanmış ve aleyhlerinde açılan davalar düşürülmüştü.

Gāzân Han'ın ölümünden sonra Olcaytu ve Ebû Said Bahadır Han devirlerinde sistem tekrar zaafa uğramış, suistimal ve zulüm yeniden baş göstermiş, kaçma yüzünden topraklar harap olmaya başlamış ve dolayısıyla haraç gelirleri azalmıştı. Vergi gelirlerini korumak için âtıl bırakılan topraklardan dahi haraç alınıyordu. Bu sebeple 705 (1305-1306) yılında Fars eyaletinde mesâha usulü kaldırılarak âtıl topraklardan haraç tahsili durdurulmuştu. Bu tedbirle birlikte topraklar tekrar işlenmeye başlanmışsa da 718 (1318) yılında Ebû Said Bahadır Han tarafından eski uygulamaya dönülmüş ve sistem yine çökmüştü (Vassâf, s. 446, 507, 631). Bunun üzerine mükelleflerden fazla vergi alınmasını yasaklayan fermanlar çıkarılarak kitâbeler halinde kaza ve köylerde cami, kale gibi toplantı yerlerinde halkın dikkatine sunulması emredilmişti (bunlardan Ankara Kalesi'nin dış kapısındaki bir ferman için bk. Wittek [1931], s. 162-163; Gürcistan'ın Ani şehrindeki bir cami duvarında bulunan kitâbe için bk. Barthold [1931], s. 137-138). Ayrıca vezir Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin köylüye toprak ve tohumluk dağıtarak üretimi arttırmaya çalışmış, fakat sulama sisteminin ihmal edilmesinden dolayı başarılı olamamıştı.

Yine Mâverâünnehir'de hüküm süren Özbek Hükümdarı Şeybânî Han, Semerkant civarında sahipleri tarafından aşırı vergilendirme sebebiyle otuz yılı aşkın bir süre terkedildiği için harap olan bazı arazileri ölü toprak muamelesiyle diriltecek kişilere temlik etmek istemiş, ancak danıştığı fukahanın kaçmalar yüzünden mülkiyet hakkının düşmeyeceği yönündeki itirazlarıyla karşılaşmıştı. Bunun üzerine Fazlullah b. Rûzbihân Huncî tarafından şöyle bir çözüm yolu getirilmişti: Devlet bu metrûk toprakların bulunabilen sahipleriyle uzlaşmak suretiyle geri dönmelerini ve ekim yaparak haraçlarını ödemelerini sağlayacak, sahipleri bulunamayan topraklar, "Ekin, gāsıp bile olsa ekene aittir" kuralı gereğince devlet tarafından işletilecek, ancak sahiplerinin çıkıp gelmesi durumunda tahakkuk eden kira bedeli beytülmâlden ödenecekti (Mihmânnâme-i Buḫârâ, s. 295-299).

Haraç oranları, fukahanın maslahata uymak ve mahsulün yarısını aşmamak kaydıyla nihaî kararı devlet başkanına bırakmasının da etkisiyle zaman, zemin ve ürüne göre genelde onda bir ile dörtte bir arasında değişiyor, haracın öşüre eşitlendiği de oluyordu. Meselâ Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin valiliği döneminde İsfahan, Şüster, Ahvaz gibi birçok eyalette toprak vergisi oranları onda bir olarak belirlenmişti (Mükâtebât-ı Reşîdî, s. 33-34, 121). Hurmalık, bağ ve meyveliklerin haracı ise ağaçların yaşına ve meyvenin kalitesine göre değişiyordu (1800 yılına ait bazı miktarlar için bk. Malcolm, II, 475). Haraç takdir usulü olarak merkezî İslâm topraklarında olduğu gibi İran'da da mesâha, mukāseme ve mukātaa metotları kullanılmış, zaman zaman ilk iki usul arasında birinden diğerine geçişler yapılmıştır. Meselâ Selçuklular, bazı eyaletlerde mukāseme sistemini kaldırarak tekrar mesâha usulüne geçmişlerdir. Suriye'nin güneyinde ise aksini yaparak mukāseme usulünü tatbik etmişler, fakat önceki döneme kıyasla vergi oranlarını arttırmışlardı. Nizâmülmülk, Sultan Melikşah'a haraç başta olmak üzere vergilerin hafifletilmesini ve köylüye zulmedilmemesini tavsiye etmiş (Siyâsetnâme: The Book of Government, s. 132) ve bu politikayı bizzat uygulamaya çalışmıştır.

Mesâha usulünde bazan fizikî şartların farklılığını da hesaba katan değişik vergi tabloları (vadîa, tisk) hazırlanırdı. İbre denilen haraç takdiri, âdeten üç olmak üzere birkaç yıllık ürün ortalaması değerinin matrah alınması suretiyle yapılırdı. Bölge bölge her ürün için takdir edilen haraç miktarları,

vergilendirmede keyfîliği önleyerek halkın zulümden korkmaksızın imar, ıslah ve ziraat faaliyetleriyle meşgul olmasını sağlamak amacıyla “kānûn-ı memleket” adı verilen defterlere kaydedilirdi. Aynî vergi nakde çevrilmek istendiğinde ise ortalama piyasa fiyatı esas alınmaktaydı. İlk birkaç asırdan sonra ibre tabirinin yerine “harz” terimi kullanılmaya başlandı. Harz, ibreden farklı olarak vergi memurunun o yılın ürününü tahmin kabiliyetine dayanıyordu. İlhanlılar devrinden itibaren eyaletlerin haraç potansiyelinin merkezden takdir edilmesi ve tahsilâtın valiye bırakılması uygulaması yaygınlaştıkça keyfîlik de arttı. Mâzenderânî, altı ayda veya yılda bir yenileri tayin edilen vali veya iktâdârların keselerini doldurmak için aşırı vergi toplamak suretiyle halka zulmettiklerinden yakınmaktadır (Risâle-i Felekiyye, s. 31).

Muhtemelen merkezden uzak bölgelerde daha çok uygulanan mukātaa sistemi, özellikle X. yüzyıldan itibaren iktâlardaki artışla birlikte iyice yaygınlaştı. İlhanlı idaresinin ilk yıllarında da birçok uç vilâyetin haracı mukātaa usulüyle mahallî beylere verilmişti (meselâ bk. Kerîmüddin Aksarâyî, s. 151-152, 161, 162, 164). Gāzân Han, bu usulü ıslah ederek 698’de (1299) Fars eyaletini on altı bölüğe

ayırmış, mukātaaları üç yıl ile sınırlamış ve mukātaacıların başlangıçta teminat senedi sunup her dönemin sonunda da hesaplarını sıfırlaması şartını getirmişti. Bu tedbirler sayesinde mükelleflerden peşin vergi tahsilinin önüne geçilmişti (Reşîdüddin, Târîẖ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 184). Mukātaacı, topladığı vergiden yaptığı bütün masrafları ve ödediği havale senetlerini düştükten sonra artakalanı devlete veriyordu; hesapları da gerektiğinde kontrolden geçiriliyordu (Vassâf, s. 438). Diğerlerinde olduğu gibi mukātaa usulünde de takdir edilen haraç miktarı birkaç yıl yürürlükte kaldığı için sık sık geçerliliğini yitirirdi. Çünkü bazan verimli topraklar çoraklaşır veya tamamen kullanılamaz hale gelirken bazan da verimsiz araziler ıslah, ölü topraklar ise ihya edilirdi. Bu arada ekimi yapılan ürünün cinsindeki değişiklik de dikkate alınmazdı.

İlhanlılar döneminde bu takdir usullerinin hepsi kullanılmışsa da Gāzân Han, 703 (1304) yılında bazı eyaletlerde valilerin keyfî uygulamalarına imkân veren harz ve mukāseme metotlarını ilga etmiştir. Onun reformları çerçevesinde, başıbozukluğa sebebiyet veren iltizam usulü de kaldırılmış,

ayrıca arazi tahriri ve vergi tahsilinde keyfîliğin ve ihtilâfların önüne geçmek için ölçü standardizasyonuna gidilerek bütün ülkede Tebriz ölçülerinin kullanılması emredilmiştir (Reşîdüddin, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 282-291). Bu arada her vergi bölgesine tahrir-takdir memurları (messâh-harrâz) ve bitikçilerden müteşekkil heyetler (dîvân-ı kānûn) gönderilerek hassa, vakıf, mülk ve incü toprakların tahrir işlemleri yaptırılmış ve kānûn ve yasamişî denilen kayıtlar defâtîr-i kānûn adındaki defterlere geçirilmiştir; tahrir sırasında haksızlık ya da yolsuzluk yapıldığı yönünde şikâyetler gelmesi durumunda ise işlemler yenilenmiştir. Bütün bu defterlerin bir nüshası Tebriz'de kurulan ve kütüphane adı verilen devlet kadastro dairesinde, bir nüshası da büyük divanda muhafaza ediliyordu. Ayrıca her vilâyet için kendi topraklarına ait defterlerin birer sûreti çıkarılarak ilgili mülâzımların zimmetine verilmiş, böylece tahrifatın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Neticede mükellefler haracın takdiri, kesinleştirilip kayıtlara geçirilmesi, peşin tahsil edilmesi, aynî verginin nakde çevrilmesi işlemlerinde her türlü ek ödemeden, memurların zulmünden ve harcırahlarının karşılanmasından kurtulmuşlardır. Daha önce vilâyetlere vergi teftişleri için gönderilen adliye memurlarının yerine başmüfettiş sıfatı ve "mülâzım-ı dîvân-ı büzürg" unvanıyla daimi görev yapacak uluğ bitikçiler tayin edilmiştir; Şerefeddin Muhlisülmülk Simnânî bunlardan biridir. Ancak Vassâf'a göre reformların etkisinin çok az hissedildiği Şîraz gibi uç vilâyetlerde görülen suistimaller sürmüştür (Târîḫ, s. 350, 386, 436-438). Ayrıca her vilâyette yine Dîvân-ı Büzürg'e bağlı vergi takdir ve tahsil memurları (muhassıl) bulunuyordu. Bunlardan başka her köyde toprakların imarını sağlamak, köylünün hukukunu korumak ve vergileri toplayarak muhassıllara teslim etmekle görevli köy ağaları (reis) vardı. Bunların yıllık maaşları köylü tarafından ödenirdi.

Değişik usullerle takdir edilse dahi haraç kısmen nakden, daha çok da aynen ödenirdi (Petrushevsky, V, 513). Toprağın verimliliğini hesaba katan mesâha ve ürün paylaşımı esasına dayalı mukāseme usulünde haraç tahsili, güneş yılına göre 21 Mart'ı ve 22 Eylül'ü takip eden ilk yirmi gün içinde iki taksit halinde yapılırdı. Gāzân Han, Celâlî takvimi yerine 3 Receb 701 (4 Mart 1302) tarihinde yeni bir şemsî malî yıl uygulaması başlattı. İlhanlılar'ın son günlerine kadar yürürlükte kalan bu uygulamaya "Gāzân (Han) takvimi" denilmektedir (Vassâf, s. 404). Mukātaa akidleri âdeten kamerî yıla göre olurdu. Mesâha usulünde genel temayül tahsilâtın nakden

yapılmasıydı. Mukāseme usulünde ise dayanıklı ürünlerin haracı aynî, çabuk bozulan sebze ve meyvelerinki nakdî alınıyordu. Mukātaa usulünde de üretimin mahallî tüketimi karşılamadığı bölgelerde ve nakliyatın güç veya masraflı olduğu uzak yerlerde haraç takdiri aynî olsa dahi tahsilât nakden yapılırdı. XIX. yüzyılın başlarında haracın aynen ve nakden eşit oranlarda tahsil edilmesi genel kural olmakla birlikte uygulamada oranlar değişmekteydi. Özellikle elinde nakit bulunduramayan fakir köylülerden neredeyse tamamen aynî, zenginlerden ise nakdî tahsilât yapılırdı (Malcolm, II, 474). Aynî tahsilât hem fakir köylünün hem de bazı durumlarda devletin çıkarına idi. Köylü, haracını ödemek için gerekli parayı elde etmek üzere ürününü hasat mevsimindeki düşük fiyatlardan satmak zorunda kalmadığı gibi devlet de olağan üstü durumlarda ordu veya halkın ihtiyaçlarını giderebilmek maksadıyla stok yapabiliyordu. Ayrıca bazan memurların maaşlarının aynî olarak ödendiği de olurdu.

Aynî haracın nakde tahvili işlemine "tes'îr" denirdi. Bu da teorik olarak her mahsül için tesbit edilen ortalama bir fiyat üzerinden yapılırdı. Fakat uygulamada vergi memurları tarafından hem mükelleflerin hem de devletin aleyhine tecelli eden keyfî fiyatlandırmalara rastlamak mümkündü (Reşîdüddin, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 267). Gāzân Han'ın yasakladığı keyfî uygulamalar zaman zaman devletle memurları karşı karşıya getirmiştir. Nakdî haracın tahsilinde veya aynî olanın nakde çevrilmesinde altın sikke yahut standart bir gümüş sikke esas alınırdı. Çünkü ödemeler piyasalarda tedavül eden ve değerleri sürekli dalgalanan çeşitli sikkelerle yapılabiliyordu. Çevirme veya tahsilât esnasında sikkeler arasındaki kurların keyfî biçimde belirlenmesi sebebiyle mükelleflerin zarara uğratılmaması için devlet tarafından resmî kurları içeren tablolar yayımlanıyor, fakat suistimallerin önü tamamen alınamıyordu. Bu yüzden devletle valiler ve vergi memurları arasında mal varlıklarının kısmen, hatta tamamen müsaderesine varan meseleler çıkabiliyordu. Bununla birlikte bazı dönemlerde devlet dahi vergi gelirlerini arttırabilmek için zaman zaman kur farklarını kendi lehine kullanabilmiştir. Eğer haraç nakdî yahut nakde çevrilmiş ise âdeten iki veya daha çok taksitte, aynî ise genellikle bir defada ve hasat zamanı harman yerinde ödenir, ancak tahsilâtın hasattan önce yapıldığı da görülürdü. Bu uygulama, Nizâmülmülk tarafından âdil olmadığı ve haraçtan kaçmalara yol açacağı için eleştirilmiştir (Siyâsetnâme: The Book of Government, s. 23). Çünkü vergi memurlarının

çeşitli zulümlerine karşılık mükellefler de vergi vermemek için türlü yollara başvuruyorlardı.

Gazneliler devrinde “bündâr” adı verilen haraç âmili emrindeki vergi memurlarıyla birlikte bölgesinin tahsilâtını yapardı. Bazan haraç, İran takviminin ilk günleri olan ve hasat mevsimini ifade eden Nevrûz’da bir defada toplanırdı. Horasan gibi bazı eyaletlerde ise tahsilât iki taksit halinde olurdu. Her bölgenin haraç divanında toplanan vergiler, ordu ve memurların masraflarına ayrılmak üzere Gazne’deki merkezî beytülmâle nakledilirdi. Gazne’den uzak olan Horasan, Rey ve Cibâl gibi İran vilâyetlerinin haracı Nîşâbur ve Rey’deki mahallî divanlar tarafından yönetilirdi. Gazneli Mahmud’un kumandanı Ebü’l-Fazl Sûrî ile Mes‘ûd’un veziri Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî’nin

sorumluluğundaki Horasan’da olduğu üzere bazı eyaletlerde vergi memurları haracın tahsilinde aşırıya gitmekteydiler. Bazan da Hintliler ile yapılan savaşlardan büyük zarar gören Sind sınırındaki Lemegânlılar’ın iki yıllık vergilerinin affedilmesindeki gibi geçici haraç muafiyetleri sağlandığı olurdu.

Fakihlerin görüşleri doğrultusunda sel, toprak kayması, kuraklık, çekirge ve haşere istilâsı, ağır kayıplarla sonuçlanan salgın hastalıklar ve çok sert geçen kış mevsimi gibi sebeplerle veya zafer ve sultan düğünü gibi mutlu olayları kutlamak için vergi indirimi yahut affı sağlanırdı. Âfet durumlarında “Ürün yoksa haraç da yok” kuralı işlerdi. Yıllık vergi indirimlerine “tahfîf-i yeksâlî”, süresiz olanlarına ise “tahfîf-i ebedî” adı verilirdi. Bazan da “muaf” ve “müsellemî” adı altında vergi muafiyetleri getirilirdi. Mahsulün eşkıya tarafından yağmalanması gibi durumlarda Dîvân-ı Büzürg’e başvuran mükelleflerin vergileri de affedilirdi. Bu başvuruya maliye dilinde “zalâme” adı verilirdi. Meselâ 705 (1305-1306) yılında vergi memurlarının zulmüyle de katmerleşen bir kuraklık yüzünden haraç tahsil edilmemişti. Şah Abbas da 1007’de (1598) Horasan’a düzenlediği başarılı bir seferin ardından İsfahan’ın vergilerini bir yıllığına affetmiş, 1025 (1616) yılında ise bütün eyaletlerdeki Şiîler’den harâc-ı dîvânînin ramazan taksidini toplatmamıştı (İskender Bey Münşî, I, 587; II, 895; ayrıca diğer örnekler için bk. Lambton, Continuity, s. 197).

Haraç takdir ve tahsilâtı genellikle divanlarda görevli tahrir-tahmin memurları ile tahsildarlar tarafından yapılırdı. Bunların harcırah ve ücretleri için “asl-ı mâl” ya da “el-harâcü’l-aslî” adı verilen esas toprak vergisinden başka oranı zamana ve yere göre değişiklik arzeden ek vergiler (rüsûm, avârız, zevâid vb.) alınırdı. Bu tür vergilere Kaçarlar döneminde genel olarak “tefâvüt-i amel” adı veriliyordu. Ayrıca “daruga” denilen idarî, askerî ve malî yetkilerle donatılmış yüksek dereceli memurlar da kendi bölgelerinin tahsilâtını gerçekleştirirler ve topladıkları haraçtan pay alırlardı. İlhanlılar devrine kadar merkezde vergi gelirlerinin idaresi, müstevfî denilen başkanın sorumluluğundaki Dîvân-ı İstîfâ adlı daire bünyesinde yapılırdı. Ekilebilir arazi kayıtları ve vergi matrahları defteri mâle kaydedilir, taşra divanlarında tutulan bu evrakın birer nüshası Dîvân-ı İstîfâ’da saklanırdı. İlhanlılar’da ise bu kavramların benimsendiği Gāzân Han devrine kadar müstevfî yerine “defterdâr-ı memâlik”, Dîvân-ı İstîfâ yerine de “defterhâne” adları kullanılıyordu. İktâlarla ilgili kayıtlar ise Dîvânü’l-ceyş’te (Dîvânü arzı’l-ceyş, Dîvânü’l-arz) muhafaza edilirdi.

Büveyhîler ve Selçuklular’da olduğu gibi İlhanlılar devrinde de saltanatın başlarında tutulan tahrir kayıtlarının daha sonraki yıllarda güncelleştirilmesi işlemi genellikle ihmal edilmişti; hatta isyan, istilâ veya âfetler sebebiyle taşra divanlarında mevcut kayıtların dahi tahrip olduğu durumlara rastlanmaktaydı (meselâ bk. Kerîmüddin Aksarâyî, s. 281). Bu defterlerin tamamı ancak Gāzân Han ve Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın vergi reformları çerçevesinde güncelleştirilmiş, herhangi bir şekilde kayıt dışı kalmış topraklar da kayıt altına alınmıştır. Uzun Hasan, her eyaletteki uygulamayı kanunlaştırarak keyfî vergilendirmeyi önlemeyi ve böylece hem köylüleri hem de devlet gelirlerini korumayı düşünmüş, aynı zamanda haraç oranlarında genel bir indirime gitmişti (bu kanunlarda çeşitli eyaletlere konan çift rüsûmu için bk. Barkan, TV, I/2, s. 91-106; I/3, s. 184-197). 874-883 (1470-1478) yılları arasında onun hazırladığı ve “Hasan Padişah kanunları” adıyla da bilinen toprak ve vergi reformu uzun müddet Safevîler (Tadhkirat al-Mulūk, s. 96) ve bir süre de Osmanlılar (Barkan, a.y.) tarafından kullanılmıştır. Uzun Hasan’ın oğlu Yâkub Bey, tahta geçtikten sonra 1489 yılında Irak ve Fars eyaletleri haracını şer‘î kaidelere göre yeniden düzenlemek için girişimlerde bulunmuşsa da bu teşebbüs ölümüyle birlikte (1490) yarım kalmıştır (Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî, Târîḫ-i ʿAlemʾârâ-yı Emînî, s. 358-369).

Haracın sarf kalemleri de umumiyetle fukahanın belirlediği kurallar çerçevesinde şekillenmişti; bunlar arasında ordunun, vergi tahsildarlarının, ilim adamlarının, yoksulların ihtiyaçları ile vakıf hayratı gibi genelde kamu yararına yönelik masraflar vardı. Kamu vicdanı, haraç gelirlerinin diğer maksatlar için harcanmasını ya da kamunun zararına olarak hazinelerde saklanmasını uygun görmemişti.

Hindistan. Hint idarî literatüründe haraç teriminden ziyade "mal" kelimesi kullanılmaktadır. Diğer İslâm topraklarında yürürlükte olan harâc-ı mukāseme ve harâc-ı muvazzaf usulleri Hindistan'da da geçerliydi. Topraklar ise hâlisa (doğrudan hükümdarın tasarrufunda bulunan) ve iktâ (câgîr) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmıştı. Kutbüddin Aybeg tarafından kurulan Delhi Sultanlığı'nda toprak vergisi haraç adı altında toplanıyordu. Aybeg tahta çıktığında haraç ve öşür oranlarının her ikisi de beşte birdi. Şeriata uymadığı gerekçesiyle bu uygulama değiştirilerek haraç oranı aynen korunurken öşür oranları toprakların sulanma durumuna göre onda bir ve yirmide bir olarak yeniden düzenlendi. Hâlisa toprakların haracı Dîvân-ı Vezâret tarafından toplanır, iktâlarınki ise iktâ sahiplerince bir muhasebe kaydıyla birlikte hazineye gönderilirdi. Delhi'de Halacîler hânedanının kurucusu II. Fîrûz Şah Halacî döneminde harâc-ı mukāseme oranları ürünün onda birine eşitti. Alâeddin Halacî bu oranı % 50'ye çıkarmışsa da tam anlamıyla uygulamaya geçirememiş ve yeni haraç rejimi kısa süre içinde akamete uğramıştı. Delhi Tuğluklu hânedanının kurucusu Gıyâseddin Tuğluk, birçok karışıklığa sebebiyet veren toprak vergilerini âdil bir şekilde düzenlemeye çalıştı. Orta Asya'da Türkler'le Moğollar arasında kullanılan ve Delhi Sultanlığı'ndan itibaren Hindistan'da da benimsenen câgîr uygulamasını çıkardığı yeni kanunlarla daha sistemli bir hale getirdi. III. Fîrûz Şah Tuğluk devrinde ise vergi usulü şeriata göre yeniden düzenlenerek gayri meşrû birçok vergi kaldırıldı. Bir yandan verimliliğin arttırılması için kuyu ve sulama kanalları açılırken öte yandan köylülere karşı müsamaha gösterildi. Böylece kısa zamanda ziraî üretim arttı ve halkın refah seviyesi yükseldi. Memurların halka iyi davranmasını emreden Fîrûz Şah Tuğluk câgîrleri de âdil bir şekilde düzenlemeye çalıştı. Sûrîler'den Delhi'de ve Agra'da hüküm süren Şîrşah Sûr vergi sistemini belli bir ölçüde merkezîleştirmeyi başardı. Başarısının belki de en önemli sebebi, kendisinin Lûdîler zamanında vergi memuru olarak hizmet vermesi

ve bu süre zarfında tecrübe kazanması idi. Kısa süren saltanatı döneminde tarım alanlarını tahrir ettirerek ekilen ürünlerin bölge bölge kayıtlarını tutturdu ve her mevsimde rekolte tahminleri yaptırıp alınan mahsulün belli bir oranını oluşturan aynî toprak vergilerinin nakdî karşılıklarını piyasa değerleri üzerinden hesaplattı. Tutulan kayıtlar belli dönemlerle güncelleştirilirdi. Ayrıca ziraî üretimi teşvik için ölü toprakları diriltenlere yahut sulama sistemini geliştirenlere belli bir süre için vergi muafiyeti veya indirimi sağladı. Ancak aynî toprak vergilerinin nakde çevrilmesi için standart tablolar hazırlanırken

bölgeler arası farklılıkların hesaba katılmaması direnişe ve kargaşaya yol açtı.

Toprak sistemi ve vergisiyle ilgili olarak Delhi sultanlarının başlattığı değişim Bâbürlüler’den Ekber Şah devrinde de sürdürüldü. Her ne kadar belli bir bölgede hangi usulün uygulandığını tesbit etmek mümkün değilse de Ekber Şah’ın Sind bölgesinde eski Hint vergi sistemini yürürlükten kaldırmadığı anlaşılmaktadır. Devletin merkezî bölgelerinde 1560’ların başlarında Şîrşah’tan örnek alarak geliştirdiği kendi sistemini uygulamaya koyan Ekber, ilk önce merkezî İslâm topraklarında kullanılan zirâ ve cerîb (3600 zirâ2) yerine gez-i ilâhî ve bîgayı (3600 gez2) ihdas etmek suretiyle muvazzaf vergilerde esas olan birim alan ölçüsünü oluşturdu. Ekber Şah ülkeyi sûbe adı verilen eyaletlere, sûbeleri serkârlara, onları da pergenelere ayırmıştı. Sûbeler sûbedârların, serkârlar da fevcdâr adı verilen kumandanların idaresi altındaydı. Sûbelerdeki geniş alanlar ölçüm dışı kaldığından buralarda harâc-ı mukāseme sistemi uygulanıyordu. Amelgüzâr (emin, âmil) adlı tahsildarlar sûbelerden topladıkları vergileri her birinin divanına tediye ederlerdi. Fevcdârlardan bazıları, diğer askerî ve idarî sorumlulukları yanında amelgüzâr olarak da görevlendirilir ve bölgelerindeki zemindârlar ve racaların vergilerini düzenli şekilde ödemelerinden sorumlu tutulurlardı. Özellikle Dekken’de genellikle Brahmanlar olmak üzere Hindistan’ın yüksek kastlarına mensup kişiler arasından seçilen ve “kānûngû” adı verilen vergi memurları merkezî İslâm topraklarındaki kānûnlara benzer kayıtlar tutar, karşılığında da sorumlulukları altındaki bölgelerin vergi gelirlerinin % 3’ünü alırlardı (Richards, V, 82). Bazan da divan kâtibi, amelgüzâr, kānûngû gibi memurların yerine “mahayan” denilen müslüman sermaye sahipleri veya

Hindû bankerler görev yaparlardı. Ekber'in meşhur Hindû divan başkanı Todar Mal, yeni ölçü sisteminin de yardımıyla kānûngûlardan daha mükemmel arazi tahriri ve ürün tesbiti istatistikleri elde edebilmek amacıyla çaba harcadı. Aynî olarak belirlenen haracı nakde çevirebilmek için de her ürünün piyasadaki en düşük ve en yüksek fiyatlarından hareketle ortalama değerini hesaplattırıyordu. Bütün bu düzenlemelere rağmen zemindârlardan toprak vergilerinin takdirinde aşırı gidildiğine dair itirazlar yükselince, Ekber Şah tarafından Todar Mal'in 1580'lerde başlattığı yeni reformlar çerçevesinde Kuzey Hindistan'daki bütün câgîrler divan memurlarının uhdesine verilerek malî denetimin kolaylaştırılması yoluna gidildi.

Bâbürlüler dönemindeki câgîr usulü bazı farklılıklarına rağmen iktâ veya timar sisteminin bir benzeriydi. Başta mansabdâr ve serkâr olmak üzere çeşitli idarecilere maaşlarına karşılık câgîr topraklar tahsis edilir ve bu kişiler câgîrdâr adıyla anılırdı; birden fazla kişiye verilen tek bir câgîre "şirket câgîr" denirdi. Câgîrdârlar, tasarrufları altındaki topraklardan kaldırılan ürünün yarısını köylülere terkedip diğer yarısından kendi paylarını düştükten sonra geriye kalanın nakdî karşılığını vergi olarak divana ödemekle ve ayrıca sipahi ve fillerden müteşekkil bir kuvvet hazırlamak ve bu birliğin levazımını sağlamakla mükelleftiler. Devlet tarafından müsadere edilerek başkasına aktarılan yahut bir câgîrdâr öldüğünde mirasçılarının tasarrufuna izin verilen câgîr "paybâkî" adını alırdı (câgîr çeşitleri için bk. Nayeem, s. 159-194). Hâlisa topraklardan bazı memurlara in'âm olarak tahsis edilenlere "in'âm câgîr" deniliyordu ve bunlar her türlü vergiden muaftı. Hâlisa toprakların bir kısmı veya haraç gelirleri, bazı ilim ve tasavvuf erbabı ile devlete hizmeti geçmiş kişilerin dul ve yetimlerine arpalık olarak verilirdi. Eğer arpalık doğrudan topraksa "milk" veya "meded-i maâş", nakit cinsinden geliri ise "vazîfe" adını alırdı.

Kuzey Hindistan'ın Bihâr'dan Lahor ve Mültan'a kadarki en verimli bölgelerinde uygulamaya konulan yeni haraç takdir işlemine "zabt" adı verilmişti. Todar Mal, toprakları iklim ve özelliklerine göre sınıflara ayırarak her bölgeye "karûrî" denilen vergi memurları tayin etti. Bunların sorumluluğu altındaki tahrir memurları tarafından beş yıl içinde bütün toprakların ölçümü yapılarak mükelleflerin kayıtları çıkarıldı; tahrir ekibiyle birlikte çalışan diğer görevliler de bölgelere göre ekilen ürünlerin cinsini zabta geçirdiler. Ayrıca devletin yıllık toplam haraç gelirlerini tesbit

maksadıyla her türlü ürün için son on yılın ortalama rekoltesi ve birim fiyatları hesaplandı. Böylece her karûrî, elindeki bu verilerin oluşturduğu tablolardan hareketle yeni mevsimin haraç miktarını takdir edebiliyordu. Bitikçi de denilen kâtipler tarafından tutulan bu kayıtlar divanlarda muhafaza edilir, eski veriler yenilerinin ışığında güncelleştirilirdi. Bu usule göre alınan haracın oranı pirinç, darı ve buğday gibi hububatta ürünün üçte biri, çivit ve şeker kamışı türünden değerli bitkilerde ise beşte bir veya daha azı idi. Bu orana göre her köylünün işlediği toprağın alanı bîga cinsinden hesaplanarak ekimini yaptığı ürünün tahminî hâsılası üzerinden ödeyeceği haracın nakit karşılığı bulunurdu. Meselâ Agra bölgesi için tesbit edilen bîga başına haraç miktarının nakdî karşılığı buğdayda 67, arpada 49, çivitte 156,5 ve şeker kamışında 239 dâm (bakır sikke) idi. Ancak genelde elinde hazır parası bulunmayan köylüler nakde tahvil edilen haracı ödeyebilmek için ürünlerini hemen satmak zorunda kalıyorlardı. Buna karşılık vergilerin dört taksitte tahsil edilmesi bir kolaylık sağlıyordu. Bazı bölgelerde haraç takdiri, ekimi yapılan toprakların yılda iki defa tekrarlanan ölçümlerine göre yapılırdı. Ekim mevsimi geldiğinde elinde tohumluk bulunmayan köylülere vergi döneminde tahsil edilmek üzere devlet tarafından avans verilirdi. Ebü'l-Fazl el-Allâmî bunu amelgüzârın sorumlulukları arasında saymaktadır (The Ā-īn-i Akbarī, II, 46). Eskiden uygulanan mukāseme sisteminde haraç mükellefi riski (veya varsa ürün fazlasını) devletle paylaşırken yeni sistemde sadece ürün alınamaması durumlarında sağlanması muhtemel vergi indirimlerinden faydalanabiliyordu. Tarım alanlarının otlak olarak kullanılması halinde vergi hayvan başına takdir edilen miktarlar üzerinden hesaplanıyordu.

Bazı bölgelerde sabit toprak vergilerinin tediyesi, Bâbürlüler'in zemindâr dedikleri çoğunluğunu yerli halktan kişilerin oluşturduğu idarecilerin sorumluluğundaydı. Zemindârlık beratı eyalet divanı tarafından verilirdi. Bunlar toplamayı taahhüt ettikleri haracın % 10'unu kendilerine ayırır, kalanını devlete aktarırlardı. Zemindârlık hakları ölümle birlikte mirasçılara intikal ettiği gibi satış ve kira sözleşmelerine de konu olabilirdi. Zemindârların idaresi altındaki köylülerin vergi yükünün câgîrdârların emrindekilerden daha hafif olduğu ileri sürülmektedir (Moreland, s. 135).

Cihangir ve Şah Cihan'ın idaresinde de toprakların ve köylülerin durumu Ekber Şah devrindekinden farklı değildi. Harâc-ı muvazzaf ödemekle

mükellef olanların arazileri üzerindeki mülkiyet hakları bu dönemde de tartışılmazdı; ancak ekim yapmayanlar çeşitli cezalara çarptırılırdı (meselâ Şah Cihan dönemindeki bir örnek için bk. a.g.e., s. 97). Zaman zaman hâlisa toprakların işletilmesinden sorumlu memur ve câgîrdârların Hint

çiftçisinin elindeki arazileri gaspettiklerine dair haberlerin yaygınlaşması üzerine Cihangir tarafından yayımlanan bir fermanla bu tür muameleler yasaklanmıştı. Söz konusu toprak rejimi, vergi sistemini İslâm hukuku çerçevesinde şekillendirmeye çalışan Evrengzîb döneminde de sürdü. Özellikle bu dönemde yerli Hint hayatının gerçeklerine yabancı olan klasik İslâm kamu maliyesi kavram ve kurumlarının yerleştirilmesine gayret edildi. Evrengzîb zamanındaki haraç uygulaması için el-Fetâva'l-Hindiyye'nin ilgili bölümü (II, 237 vd.) önemli ipuçları verebilir. Çünkü bir heyet tarafından bizzat hükümdarın emriyle hazırlanan bu eser İslâm hukukunun kodifikasyonunu hedeflemiş ve devletin resmî makamlarınca uygulamaya konulmuştur.

Evrengzîb'in ölümünden (1707) sonraki siyasî kargaşa ortamında çeşitli bölgelerin sûbedârlıklarını ele geçiren silâhlı güçlerin keyfî idaresi sebebiyle vergi sistemi çöküntüye uğradı. Bazı bölgelerde daha önce haraç olarak ürünün üçte birini veren köylüler, bu gelişmeleri takip eden dönemde vergilerini ödedikten sonra gelirlerinin kalanıyla ancak ailelerinin geçimini sağlayabilir duruma düştüler. Yalnız Dekken'deki gelişmeler farklı oldu. 1652 yılında Dekken sûbedârlığına tayin edilen Evrengzîb, Kuzey Hindistan'da uygulanan toprak vergisi sistemini Berâr-Bâlâkûṭ (Balaghat) divan başkanı Mürşid Kulı Han vasıtasıyla bu bölgede yerleştirmeye çalışmıştı. Hükümdarlığı döneminde ise bu sistem Haydarâbâd divan başkanı Muhammed Şâfî tarafından geliştirilip yaygınlaştırıldı. Ekilebilir alanların tahrir işlemleri yapıldıktan sonra takdir edilen vergi oranları (destûr) yağmur suyu ile sulanan topraklarda ürünün yarısı, kuyu suyu ile sulanan yerlerde üçte biri ve üzüm, şeker kamışı, anason gibi değerli ürünlerin dokuzda biriyle dörtte biri arasında değişen kısmı idi. Aynî hesaplanan vergiler Kuzey Hindistan'da yapıldığı şekilde nakde çevrilmekteydi. Bu vergilendirme teşhis ve tahsil adı verilen iki safhadan oluşmaktaydı. Tahrir kayıtlarına "devl-i teşhîs-i emlâk" deniyordu. Çeşitli pergene ve mahaller taalluka adı verilen üst birimler halinde birleştirilmiş ve her birine müstakil birer âmil tayin edilmişti. Eğer âmil aynı zamanda

idarî ya da askerî sorumluluğu olan câgîrdâr, serkâr veya fevcdâr gibi bir görevli ise toplamakla mükellef olduğu vergilerden devletin payını eksiksiz tediye edeceğine dair bir taahhüt vermek zorundaydı. Tahsildarın payı ve sipahilerin masrafları da dahil olmak üzere her bölge için takdir edilen toprak vergisi toplamına “cem‘-i kâmil” adı verilmekteydi. 1724’te Haydarâbâd Nizamlığı’nı (Âsafcâhîler) kuran Nizâmülmülk Âsafcâh tarafından da benimsenen bu sistemle ilgili belgelerde daha çok Farsça tabirlerin kullanıldığı ve klasik haraç kapsamına girmeyen pek çok vergi türünün yer aldığı görülmektedir (bir listesi için bk. Nayeem, s. 135-136). Bu dönemde, Evrengzîb’in takdir ettiği cem‘-i kâmiller esas alınarak “cem‘ bendî” denilen toplamlar oluşturulmakta ve bunlar “tomar cem‘ bendî” (devl cem‘ bendî) adlı defterlere kaydedilmekteydi (bu tablolar için bk. a.g.e., s. 101 vd.). Bu vesikalarda haraç yerine mal tabiri kullanılmıştır. Mal ile birlikte takdir ve tahsil masrafları için “cihât” adı verilen vergiler de toplanıyor ve bu ikisine birden “mâl ü cihât” deniliyordu. Hindistan’daki bu vergi sistemi 1793 yılında İngilizler’in yeni düzenlemeler getirmesine kadar kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 10, 11, 28; Buhârî, “Büyûʿ”, 39, 95, “Ḥarş”, 10, 14, “Ḫums”, 13, “İcâre”, 18, 19, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 26; Müslim, “Zekât”, 1, 17-19, “Müsâḳāt”, 62; İbn Mâce, “Zekât”, 22, “Ticâret”, 40, “Ruhûn”, 11; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 14, “Büyûʿ”, 30, 38, 71, “Ḫarâc”, 38; Tirmizî, “Zekât”, 17, “Büyûʿ”, 15, 48, 53, “Aḥkâm”, 42; Nesâî, “Ṣıyâm”, 67, “Zekât”, 1, 26, “Büyûʿ”, 15, “Eymân”, 45, “Zînet”, 51; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc, Kahire 1396, tür.yer.; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Şerḥu Kitâbi’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1972, V, 2137-2138, 2179-2182, 2193-2194; Yahyâ b. Âdem, el-Ḫarâc, tür.yer.; Şâfiî, el-Üm, IV, 138-141, 153-154, 157, 181-182, 201, 220, 280, 283; Ebû Ubeyd, el-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989, tür.yer.; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 337-338, 404-405; VI, 435-436, 463-464; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 283-284, 285, 301, 345; İbn Zencûye, el-Emvâl (nşr. Ş. Zîb Feyyâd), Riyad

1406/1986, I-III, tür.yer.; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 84, 86, 88, 152-153, 155, 158-161, 179; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 196-197, 223, 226, 265-271, 298, 321, 329, 333, 341, 361, 364, 370, 380, 395, 396, 415, 433-435, 450-451; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 234; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, V, 522-523; VII, 28, 173; Kudâme b. Ca‘fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 163-168, 171-184, 186-188, 207-211, 220-223, 226, 278, 288, 290, 297-300; İbn Bâbeveyh el-Kummî, Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh (nşr. Ali el-Âhûndî), Necef 1377/1970, II, 26, 29; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 81, 85-87; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. A. Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâb el-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 278-279; Dâvûdî, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Rıza M. Sâlim Şehâde), Rabat 1988, s. 43-44, 48-50, 52, 58-59, 69, 70-81, 151; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 16, 63, 126-131, 137-138, 142, 146-152, 172, 174-176, 178-179; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 131-132; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 28, 55, 58, 123-124, 136-141, 147-149, 153, 162-173, 186-187, 203, 204-208, 211; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Ali el-Âhûndî), Tahran 1364, IV, 118-120; İbn Abdülber, el-Kâfî, I, 477, 482-483, 486; II, 761; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme: The Book of Government or Rules for Kings (trc. H. Darke), New Haven 1960, s. 23-24, 33, 43, 49, 66-67, 132; Serahsî, el-Uṣûl, I, 301; a.mlf., el-Mebsûṭ, III, 5-8; VIII, 23; X, 37, 77-84; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 324, 341-345; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1331, III, 219-225; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-müsennâ), I, 141-142, 303-304; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, II, 495-541, 549-551, 560-572, 602; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Müneccid), I, 575-597; Mahzûmî, el-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 34, 58-63, 69; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 4, 5, 6, 7, 53, 54, 56-63, 69; VII, 112, 118-119, 142; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 111-112; II, 141, 155, 156-159, 160, 161, 164, 171; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, Dımaşk-Beyrut, ts. (el-Mektebü'l-İslâmî), V, 191; İbn Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Azîz Suryâl Atıye), Kahire 1943, s. 237, 245, 251, 254, 259-278, 297-306, 336-339, 367-368; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 716-727, 729; V, 246, 486, 566; Nevevî, el-Mecmûʿ, V, 534-563, 578-580; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1992, V, 324-326; VII, 468-471, 506, 508; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 252-258; V, 470-473; VI, 31-43, 51, 52, 55, 65, 105; Mevsılî, el-İḫtiyâr, Kahire 1370/1951, IV, 136, 138, 139, 141, 142-145; Reşîdüddin, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî

(nşr. K. Jahn), London 1940, s. 184, 254-255, 267, 282-291, 303-309, 349-356; a.mlf., Mükâtebât-ı Reşîdî (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1945, s. 33-34, 118, 121; a.mlf., Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1362, II, 1024 vd.; Vassâf, Târîẖ (nşr. M. İsfehânî), Tahran 1338, s. 94-95, 161-163, 197-198, 350, 386, 404, 435-447, 507, 630-635; Kerîmüddin Aksarâyî, Selçukî Devletleri Tarihi (trc. M. Nuri Gencosman), s. 151-152, 161, 162, 164, 166, 173, 223, 228-230, 278-281, 332-333, 340; Ebû Abdullah ed-Dımaşkī, Raḥmetü'l-ümme fi'ẖtilâfi'l-eʾimme, Beyrut 1407/1987, s. 309, 312-314; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VIII, 246-253; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Libya-Tunus 1982, s. 152, 368; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 100-149, 208 vd.; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Kahire 1313, III, 271-275, 279, 283; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 400, 438-444; İbn Receb, el-İstiẖrâc li-aḥkâmi'l-ẖarâc, Riyad 1409/1989, tür.yer.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 423, 424; III, 448-451, 454; Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, el-Baḥrü'z-zeẖẖâr, San'a 1409/1988, II, 215-221; V, 440; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 75 vd., 98, 273-282, 405; Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 31, 172; İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ, Dımaşk-Beyrut 1401/1981, III, 377-383, 409; V, 106-107; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, I, 295-297, 300; Ali b. Süleyman el-Merdâvî,

el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ẖilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1377/1957, X, 317-319; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, III, 429; Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî, Sülûkü'l-mülûk (nşr. M. Ali Muvahhid), Tahran 1362 hş., s. 265-310; a.mlf., Mihmânnâme-i Buẖârâ (nşr. R. P. Celilova), Moskova 1976, s. 295-299; a.mlf., Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 358-369; Ali b. Hüseyin el-Kerekî, Ḳāṭıʿatü'l-lecâc fî taḥḳīḳi ḥalli'l-ẖarâc (el-Ḫarâciyyât içinde), Kum 1413, s. 37 vd.; Ahmed b. Yûnus eş-Şelebî, Ḥâşiyetü'z-Zeylaʿî (Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ içinde), Kahire 1313, III, 271-276, 278, 279, 282; İbrâhim b. Süleyman el-Katîfî, es-Sirâcü'l-vehhâc li-defʿi ʿacâci Ḳāṭiʿati'l-lecâc (el-Ḫarâciyyât içinde), Kum 1413, s. 30 vd.; İbn Nüceym, et-Tuḥfetü'l-marżıyye fi'l-arâżi'l-Mıṣriyye (nşr. Halîl el-Meyyis, Resâʾilü İbn Nüceym içinde), Beyrut 1400/1980, s. 50-64; a.mlf., Risâle fi'l-ẖarâc (nşr. Halîl el-Meyyis, a.e. içinde), s. 330-337; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 289, 355; IV, 133, 234-236, 252-253; Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî,

Risâletân fi’l-ḫarâc (el-Ḫarâciyyât içinde), Kum 1413, s. 17 vd.; Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî, Risâle fi’l-ḫarâc (el-Ḫarâciyyât içinde), Kum 1413, s. 7 vd.; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, The Ā-īn-i Akbarī (trc. H. S. Jarrett), Delhi 1989, II, 42, 46-53, 59-63, 68 vd.; Muhammed b. Ahmed er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VIII, 76-78; İskender Bey Münşî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî, Tahran 1956, I, 587; II, 895; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 521; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 94-100, 122; Şürünbülâlî, Ġunyetü ẕevi’l-aḥkâm fî buġyeti Düreri’l-ḥükkâm (Molla Hüsrev, ed-Dürerü’l-ḥükkâm içinde), I, 295-297; Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1316, I, 660-669; el-Fetâva’l-Hindiyye, II, 205, 237-244, 245, 247, 281, 285; Haskefî, ed-Dürrü’l-münteḳā (Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur içinde), İstanbul 1316, I, 660-669; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü’ş-Şîʿa ilâ mesâʾili’ş-şerîʿa, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XI, 113-121; Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Ṣafavid Administration (nşr. V. Minorsky), Cambridge 1980, s. 96; Büceyrimî, Tuḥfetü’l-ḥabîb ʿalâ şerḥi’l-Ḫaṭîb, Beyrut 1398/1978, IV, 228; Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Taḥrîri tenḳīhi’l-lübâb, Kahire 1360/1941, I, 364, 396, 401-402; II, 422-423; Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, II, 189-190, 203; IV, 31; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Bulġatü’s-sâlik li-aḳrebi’l-mesâlik (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, II, 201; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 176-195, 201, 216-217; Abdülganî el-Meydânî, el-Lübâb fî şerḥi’l-Kitâb (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1381/1961, I, 154; J. Malcolm, The History of Persia, London 1815, II, 470-475; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, I, 55-69; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 71, 99-103; a.mlf., Medhal, s. 11, 17-18, 39-45, 57-58, 95-98, 113-117, 147-173, 213-221, 235-244, 257, 259-261, 279, 281-283, 383-384, 405-413; Spuler, İran Moğolları, s. 334-362; A. B. M. Habibullah, The Foundation of Muslim Rule in India, Allahabad 1961, s. 280-281; Wilferd Madelung, “Shiite Discussions on the Legality of the Kharāj”, Proceedings of the Ninth Congress of the U.E.A.I. (ed. Rudolph Peters), Leiden 1961, s. 193-202; H. Horst, Die Staatsverwaltung der grosselǧūqen und Ḫorazmšahs: 1038-1231, Wiesbaden 1964, s. 21, 49, 72, 73, 75, 76, 77, 78-79, 84, 111, 113, 114, 124, 126, 129, 133, 138, 142, 146; G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, London 1966, II, 470-472, 489; Petrushevsky, “The Socioeconomic Condition of Iran under the Il-Khans”, CHIr., V, 483-537; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 173-189, 328-335; a.mlf., “Ḳabāla”, EI² (İng.), IV, 323-324; a.mlf., “Kharādj: In

the Central and Western Islamic Lands”, a.e., IV, 1030-1034; a.mlf. - Halil İnalcık, “Ḳānūn”, a.e., IV, 557-558; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Beirut 1973, s. 72-73, 79-91; E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976, s. 136-142, 154-159, 171-173, 179-183, 192-193, 203, 207-208, 213-215, 222-223, 232, 236-238, 250-251, 258-261, 272-274, 283-284, 316-318; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve’n-nuẓumü’l-mâliyye, Kahire 1977, tür.yer.; Aydın Taneri, Celâlüddîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 120-122; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classical Period, Lahore 1979, s. 56, 63, 72-128, 136, 156-157, 158, 175; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 254-255, 262-263, 280-281; N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography, Lahore 1981, s. 359-397, 410-411, 485-492, 498-499, 508-511; Hossein Modarressi Tabatabai, Kharāj in Islamic Law, London 1983, tür.yer.; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü’l-idâriyye fi’d-devleti’l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1403, s. 195-230; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 181-184; W. H. Moreland, India at the Death of Akbar, New Delhi 1983, s. 32-34, 96-100, 129-136; Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, İstanbul 1984, s. 113-123; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 61-62, 66-67, 181-230, 285-309; M. A. Nayeem, Mughal Administration of Deccan under Nizamul Mulk Asaf Jah: 1720-48 AD, Bombay 1985, s. 97-207; G. Frantz-Murphy, The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans, Kahire 1986, tür.yer.; Bedr Abdurrahman Muhammed, Rusûmü’l-Ġazneviyyîn ve nuẓumühümü’l-ictimâʿiyye, Kahire 1987, s. 126-128; Abdülazîz ed-Dûrî, “Tanẓîmâtü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb: eḍ-ḍarâʾib fî bilâdi’ş-Şâm”, el-Müʾtemerü’d-düveli’r-râbiʿ lî-târîḫi bilâdi’ş-Şâm (nşr. M. Adnan el-Bahît - İhsan Abbâs), Amman 1987, II, 457-467; B. Johansen, The Islamic Law on Land Tax and Rent, London-New York 1988, s. 7-24, 82-97, 99-106; J. B. Simonsen, Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System, Copenhagen 1988, s. 85 vd.; Yusuf Abbas Hashmi - Ishtiaq Husain Qureshi, Successors of Mahmud of Ghazna, Karachi 1988, s. 281-283; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 97-100, 139-140, 185 vd., 197, 209, 212-213; a.mlf., Landlord and Peasant in Persia, London-New York 1991, s. 19-20, 26, 41, 42, 47, 50, 72, 73, 74, 84, 91, 94, 101-104, 122-123, 145-146, 182, 183, 207, 403; a.mlf., “Mongol Fiscal Administration in Persia”, St.I, LXIV

(1986), s. 79-99; LXV (1987), s. 97-123; a.mlf., “Kharādj: In Persia”, EI[2] (İng.), IV, 1034-1053; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 41-107; Fazl Şelek, el-Ümme ve’d-devle, Beyrut 1413/1993, s. 207-263; G. Khan, Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections, Cambridge 1993, s. 508-543; Gaydâ Hazne Kâtibî, el-Ḫarâc münẕü’l-fetḥi’l-İslâmî ḥattâ evâṣıṭi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut 1994, s. 335-368; J. F. Richards, The New Cambridge History of India: The Mughal Empire, Cambridge 1995, V, 79-93; D. Dennet, el-Cizye ve’l-İslâm (trc. Fevzî Fehîm Câdullah), Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-Hayât), s. 39-40; P. Wittek, “Ankara’da Bir İlhanî Kitabesi”, THİTM (1931), s. 161-164; W. Barthold, “İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet”, a.e., s. 137-142, 148; V. Minorsky, “A Soyūrghāl of Qāsim b. Jahāngīr Aqqoyunlu (903/1498)”, BSOAS, IX/4 (1938), s. 927-960; a.mlf., “Nasīr al-Dīn Tūsī on Finance”, Iranica: Twenty Articles, London 1961, s. 69-70, 77-78; a.mlf., “The Aqqoyunlu and Land Reforms”, Iranica, Hertford 1964, s. 228-241; Ö. Lütfi Barkan, “Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beğe Ait Kanunlar”, TV, I/2 (1941), s. 91-106; I/3 (1941), s. 184-197; A Grohmann, “New Discoveries in Arabic Papyri. An Arabic Tax-Account Book”, BIE, XXXII (1951), s. 159-170; M. A. Khan, “Jizyah and Kharaj”, JPHS, IV/1 (1956), s. 27-35; Halil İnalcık, “İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 1, İstanbul 1959, s. 29-46; Abdülmünʿim Muhtâr, “el-Ḫarâc ve’n-niẓâmü’ḍ-ḍarâʾibî fî Mıṣri’l-Ümeviyye”, MMLADm., XLI/4 (1966), s. 642-660; a.mlf., “Naẓratün taʿlîliyye li-baʿdi ârâʾi’l-müsteşriḳīn ʿan muʿâmeleti fıḳhi’l-ḫarâc li-ehli’ẕ-ẕimme”, a.e., XLIII/2 (1968), s. 403-428; P. G. Forand, “The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād during the First Two Centuries of Islam”, JESHO, XIV/1 (1971), s. 25-37; Richard S. Cooper, “Land Classification Terminology and the Assessment of the Kharāj Tax in Medieval Egypt”, a.e., XVII/1 (1974), s. 91-102; a.mlf., “The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt“, JAOS, XCVI/3 (1976), s. 365-382; Khalil Athamina, “Taxation Reforms in Early Islamic Khurasan: A Reassessment”, Isl., LXV/2 (1990), s. 272-281; Khaled Abou El Fadl, “Tax Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman of Kharaj): A Search for a Concept”, IS, XXXI/1 (1412/1992), s. 5-34; G. Rex Smith - Moshalleh al-Moraekhi, “The Arabic Papyri of the John Rylands University Library of Manchester”, Bulletin of the John Rylands University Library, LXXVIII/2,

Manchester 1996, s. 163, 165, 168, 170; Pakalın, I, 734-737; "Ḫarâc", Mv.F, XIX, 51-91; "ʿ Arḍ", Mv.Fİ, V, 111-114; Abdus Subhan, "Kharādj: In the Indian Subcontinent", EI² (İng.), IV, 1055-1056; Enver Konukçu, "Bâbürlüler", DİA, IV, 403; a.mlf., "Gıyâseddin Tuğluk", a.e., XIV, 60; Mehmed Erkal, "Cizye", a.e., VIII, 42; A. S. Bazmee Ansari, "Fevcdâr", a.e., XII, 504; Orhan F. Köprülü, "Fîrûz Şah Tuğluk", a.e., XIII, 141-142.

Cengiz Kallek

Osmanlı Devleti.

Osmanlı uygulamasında haraç terimi, hem harâcî araziden ve hâsılatından hem de müslüman olmayan şahıslardan kişi başına alınan vergiyi ifade eder; harâc-ı ruûs (harâc-ı baş) cizye vermekle mükellef kişilerden, harâc-ı arz (bağ haracı) araziden alınan vergi demektir. Bu teorik ayırıma rağmen gerek yerli gerekse yabancı kaynaklarda haraç ve

cizye kelimeleri çok defa karıştırılmış ve biribirinin yerine kullanılmıştır. Resmî belgelerde dahi bu terimin her iki anlama da geldiği ve daha çok kişilerden alınan vergiyi ifade ettiği görülmektedir. Cizye yerine haraç denilmesi özellikle halk arasında yaygındı; bazan da bunun aksi söz konusu idi (Barkan, Kanunlar, s. 295). Bu kavram karışıklığının sadece Osmanlı döneminde değil, İslâmiyet'in ilk yayılış yıllarından itibaren daha eskiden de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemlerde haraç vergisinin toprak cizyesi (cizyetü'l-arz) ve cizyenin de baş haracı (harâcü'r-ruûs) olarak tanımlandığı görülmektedir.

Haraç vermekle yükümlü olan gayri müslimler ve yıllık vergiye bağlanmış tâbi ülkeler "haraçgüzâr" terimiyle tanımlanmaktadır. Ragusa (Dubrovnik), Eflak-Boğdan ve Erdel (Transilvanya) gibi devlete bağımlı haraçgüzâr hıristiyan beyliklerin verdikleri yıllık vergi de Osmanlı kaynaklarında haraç (harâc-ı maktû') olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu şekilde adlandırılmasına rağmen zikredilen vergi özünde haraç değil, İslâm hukukundaki anlaşma ile belirlenen müşterek vergi veya diğer bir ifadeyle "bervech-i maktû'" cizyedir. Bu şekilde kişi yerine topluluk üzerinden cizye alma uygulaması devletin kendi tebaası olan gayri müslimler için de söz

konusuydu. Dolayısıyla devrin kaynaklarında haraç diye tanımlanan bu verginin teorik anlamda haraç konusunun dışında mütalaa edilmesi gerekir (bk. HARAÇGÜZÂR).

Osmanlı toprak rejiminin zaman içinde geçirdiği safhalar konunun izahı açısından önem taşımaktadır. XVI. yüzyılın ortalarında Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin çabalarıyla hukukî açıdan büyük ölçüde şekillenen sisteme göre topraklar öşrî arazi, harâcî arazi ve örfî arazi olmak üzere üç kısma ayrılmaktaydı. Bunlardan öşrî arazi fethedilen yerlerden müslümanların, harâcî arazi ise gayri müslimlerin tasarruflarına veya mülkiyetlerine verilen topraklar için kullanılmaktaydı. Bu araziler üzerinde, söz konusu kişilerin alım satım dahil her türlü tasarruf hakları vardı ve öldükleri zaman diğer mal ve mülkleri gibi bu topraklar da vârislerine intikal ediyordu; bu noktadan hareketle haraç çocuk, kadın, erkek ayırımı yapılmaksızın araziye sahip olan kişilerden alınırdı.

Harâcî arazinin müslüman bir şahsın eline geçmesi durumunda dahi yeni mâlik eskiden olduğu gibi haracını ve ispençesini ödemeye devam eder. Zira haraç mutasarrıfa değil toprağa bağlı bir vergidir; dolayısıyla müslümanın eline geçmesiyle durumu değişmez. Halbuki cizye farklıdır; mükellef İslâmiyet'i kabul ederse bu vergiyi ödemekten kurtulur. Hicaz ve Basra eyaletleri öşrî; Sayda, Halep, Bağdat, Musul, Yemen, Trablusgarp ve Bingazi harâcî arazi idi (Abdurrahman Vefik, s. 47). Osmanlı sınırlarına dahil edildikten sonra timar ve zeâmet sisteminin uygulanmadığı bu topraklar eski usulleri üzere bırakılmış ve malî konularda buralara müdahalede bulunulmamıştı. Söz konusu yerlerin dışında kalan topraklarla zaman içinde sahipsiz kalan öşrî ve harâcî toprakların bir bölümü ise askerî ihtiyaçlar sebebiyle mîrî araziye dönüştürülmüştü.

Haraç konusunu yakından ilgilendiren bir diğer husus mîrî arazi rejimidir; zira bu arazinin aslı harâcî arazidir. Osmanlı toprak sisteminde çok önemli bir yer tutan ve "arâzî-i memleket" de denilen mîrî arazide toprağın mülkiyeti beytülmâle yani devlete aitti. Bu sistemin geliştirilmesindeki başlıca etkenler, harâcî arazi gibi bu toprakların da sahiplerine mülk olarak verilmesi halinde, vereseler arasında bölüşülme sonucu hisselerin her birine ayrı ayrı haraç tahakkuk ettirilmesinin doğuracağı güçlüklerle timar sistemiydi. Bundan dolayı arazinin mülkiyeti devlete ait olmuştur. Araziyi

kullanan çiftçiler elde ettikleri ürünün harâc-ı mukāsemesini veya toprağın harâc-ı muvazzafını vermekle yükümlüydüler. Harâc-ı muvazzaf veya harâc-ı mukātaada arazinin durumuna göre dönüm başına belirli bir yıllık verginin tahsili esastı; yılda birkaç defa mahsul alınsa dahi harâc-ı muvazzafın tekrar talep edilmesi söz konusu değildi. Buna karşılık arazi işletilmese de toprak sahibi haracını vermek zorundaydı. Bu vergi nakten, aynî veya hizmet şeklinde ödenirdi; mîrî araziden harâc-ı muvazzaf olarak çift vergisi alınırdı.

Mîrî araziden alınması gereken harâc-ı mukāsemeye Osmanlı vergi hukukunda öşür denilmektedir. Ancak bunun, şeriatta toprak sahiplerinin vermekle yükümlü oldukları zekât çeşidi öşürle herhangi bir ilgisi yoktur. Bu durum, yani timarlı sipahinin reâyâdan aldığı verginin aslında öşür değil haraç olduğu Ebüssuûd Efendi tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmiştir (Akgündüz, I, 176). Öte yandan her iki verginin tahsil oranları da konuyu açıklığa kavuşturmaktadır; harâc-ı mukāseme karşılığı alınan öşürde vergi oranı % 10 ile % 50 arasında değişirken zekât çeşidi öşürde bu nisbet % 5 veya % 10’dur (ayrıca bk. ÖŞÜR). Bu vergi genelde ürün olarak tahsil edilir, bazan da bedel-i öşür adıyla nakten alınırdı. Mîrî arazi kullanımında gayri müslimler de müslümanlar gibi tasarruf hakkına sahipti. Dolayısıyla bütün tebaa ekip biçtiği mîrî arazinin harâc-ı mukāseme veya harâc-ı muvazzafını vermekle yükümlüydü. Bu topraklar mahiyet itibariyle harâcî arazi olduğundan Osmanlı vergi hukukunun temelini harâcî araziden alınan vergiler meydana getiriyordu. Uygulamada bu iki verginin ülkenin birçok yerinde müslüman ve zimmîlerden eşit oranlarda tahsil edildiği görülür. Ancak müslüman ve gayri müslimlerden farklı oranlarda alındığı da oluyordu.

1669’da Girit’in fethinden yaklaşık bir yıl sonra yapılan tahririn defteri, haracın tarh şeklini ve belki de harâcî arazinin en son kayıtlarını gösteren önemli bir belgedir. Kandiye kanunnâmesine göre gayri müslimlerden tahsil edilecek harâc-ı mukāseme ürünün % 20’sidir. Yılda iki defa ürün alınması durumunda haraç da mükerreren alınıyordu. Öte yandan bağ ve meyve bahçelerinin her cerîbi için konulan 10 dirhemi şer‘î (Ebüssuûd Efendi’nin hesabına göre 42 akçe) harâc-ı mukātaanın toprak işlenmese de ödenmesi gerekiyordu. Buradaki harâcî arazi sahipleri, arazileri üzerinde satmak dahil her türlü tasarruf hakkına sahiptiler ve öldüklerinde toprakları vârisleri

arasında paylaşılabiliyordu. Kanunnâmede ayrıca, sahibinin işlemeyip terkettiği arazinin başka birine kiralanarak haracının aynı şekilde alınmasına devam edileceği belirtilmekteydi. Yeni fethedilen yerler vergilendirilirken yapılan işe bir meşruiyet temeli sağlamak amacıyla bunun Hulefâ-yi Râşidîn uygulamalarının ve İslâm hukukunun bir gereği olduğu açıklanıyordu. Bunun dışında fethedilen yerlerdeki gayri müslimlerin ödeme zorluklarının ve malî sıkıntılarının da göz önünde tutulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kıbrıs'ın fethinden hemen sonraya ait bir kanunnâmeden bazı eski vergilerin kaldırıldığı öğrenilmektedir. Eğer fethedilen yer bir müslüman ülkenin toprağı ise genellikle önceden alınan haraç miktarı değiştirilmiyordu.

Gayri müslimlerden alınan haraç, arazinin verimine ve ziraatın türüne göre birtakım değişiklikler gösterebiliyordu. Meselâ bir bağda her 100 üzüm asmasından Birecik bölgesinde 2 ve Malatya bölgesinde

3 akçe alınırken bu rakam Arap ülkelerinde 4, 6, 8, hatta 10 akçeye çıkabiliyordu; yine koz ağacından İstanbul'da alınan vergi ürünün yarısı iken Şam eyaletinde ağaç başına 2 akçeydi. Birecik ve Halep'te dört incir ağacından 1 akçe, Azâz sancağında her 100 ağaçtan 16 akçe tahsil ediliyordu. Araziden alınacak haraç miktarının tesbiti mahsulün yetişip olgunlaşmasından sonra yapılırdı. Meselâ bağ haracı denilen üzümün vergisi hemen hemen ülkenin her yerinde bağ bozumunda, zeytinin haracı da ürün tamamen yetişip ağaçlar silkilmeye yüz tuttuğunda toplanırdı. Dolayısıyla farklı ürün ve meyvelerin değişik zamanlarda olgunlaşması, haracın miktarının belirlenmesinin de farklı zamanlarda yapılmasını gerektiriyordu. Bu sebeple mahsul olgunlaşmadan haracının tesbit edilmemesi için ilgililer zaman zaman uyarılmaktaydı.

Bazı gayri müslimler haraç vergisinden muaf tutulmuştur. Bunlar arasında metropolitler, voynuklar, martoloslar, kale tamiri vb. hizmetleri karşılığında bazı gayri müslim müsellemler, derbendciler, maden ve taş ocaklarında çalışanlarla oğulları, Eramişeva, Vidin ve Semendire gibi yerlerde kale ve sınır karakollarında koruculuk yapan Eflaklılar sayılabilir. Eflaklılar savaş zamanlarında ordunun geri hizmetlerinde istihdam edilirdi. Bunlar şer'î ve örfî bütün vergilerden muaf olup yetişkinlerinden "Eflâkiye âdeti" adıyla yılda 1 filori alınırdı. Voynuklar da haraç, ispençe, öşür, öşr-i kovan, resm-i

hınzır gibi vergilerden muaftılar. Ancak 100 koyunun üzerindeki koyunlarının ve baştina adlı çiftliklerinin dışında tasarruf ettikleri sipahi timarlarına dahil olan yerlerin öşür ve sâlâriyyelerini vermek durumundaydılar. Bunun dışında, muafiyet karşılığı olarak kendilerinden istenilen görevleri yerine getirmedikleri takdirde haraç, öşür ve diğer vergileri hesaplanarak bunlardan tahsil edilirdi. 1839'da Tanzimat'la beraber vergi eşitliği getirildiğinden bütün muafiyet ve imtiyazlar kaldırıldı. Bu durum imtiyazlı ve muaf zümrelerin tepkilerini çekmiş ve memnuniyetsizliklerine sebep olmuştur.

Tarhedilenden fazla vergi toplanmasının veya çeşitli masraflar yüklenmesinin halkı bıktıracağı ve devletten soğutacağı endişesi kanunnâmelerde "üşendirme" tabiriyle ifade edilmekteydi. Öte yandan bazı sipahilerin haraç konusunda yolsuzluk yaptıkları da oluyor, meselâ gayri müslimlerin baştinalarına tasarruf ettiklerinde kendilerinden haraç ve ispençe istendiği zaman bunu vermeyip halka yükleme gibi kanun dışı yollara saptıkları görülüyordu (Barkan, Kanunlar, s. 295).

BİBLİYOGRAFYA

Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. XX; Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 27, 57; Oruç Beğ Tarihi (nşr. Atsız), İstanbul [1972], s. 74, 119; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân: 1299-1523 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 147, 169; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 39-40, 65-66, 76-78; "Osmanlı Kānunnâmeleri", MTM, I/1, İstanbul 1331, s. 50-51, 109; I. Selim Kānūnnāmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları (haz. Selami Pulaha - Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 25-26; Kitâbu Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 69-73; Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi (haz. Midhat Sertoğlu), İstanbul 1992, s. 8, 76-78; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 292; II, 544, 594, 767, 786, 831; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, s. 55-58; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, III, 101; J. Porter, Turkey: Its History and Progress,

London 1854, II, 209-211, 213; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, s. 47, 295; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., “Öşür”, İA, IX, 485; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, I-VIII, tür.yer.; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 158-159; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 319-321, 333-334, 348-349; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 154-156, 173-174, 223-224; a.mlf., “İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 38-41; a.mlf., “Cizye: Osmanlılar’da”, DİA, VIII, 45-48; Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, İstanbul 1985, s. 26-27; a.mlf., “Arazi”, DİA, III, 344-345; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 52-58; Yavuz Ercan, Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, Ankara 1986, s. 9, 11, 15-16, 31-33, 75-77, 79, 87, 114-120; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, TTK Belleten, LV/213 (1991), s. 376, 381-386; Ziya Kazıcı, Osmanlılarda Vergi Sistemi, İstanbul 1977, s. 58-88; Boris Christoff Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğunda Cizye” (trc. Şinasi Altundağ), TTK Belleten, VIII/32 (1944), s. 608, 617-619, 621; M. P. Guboğlu, “Le tribut payé par les principautés roumaines à la porte jusqu’au début du XVIe siècle”, İFM, XLI/1-4 (1985), s. 97-143; M. Maxim, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Eflâk-Buğdan’ın Osmanlı İmparatorluğu’na Karşı İktisadî ve Malî Mükellefiyetleri Hakkında Bazı Düşünceler”, TTK Bildiriler VII (1973), II, 557, 562-566; a.mlf., “XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Akçenin Devalüasyonu ve Eflâk-Boğdan’ın Haracı Üzerindeki Etkisi”, a.e. IX (1988), II, 1001-1009; Pakalın, I, 71-74, 98, 734-737; Ebül’ulâ Mardin, “Harâc”, İA, V/1, s. 222-225; Cengiz Orhonlu, “Kharādj”, EI^2 (İng.), IV, 1053-1055; Feridun Emecen, “Baştina”, DİA, V, 135-136; a.mlf., “Çift Resmi”, a.e., VIII, 309-311.

DİA

HARAÇGÜZÂR

(خراجگذار)

Osmanlılar’da haraç verme mükellefiyetini ifade eden bir tabir.

Genel olarak haraç vermekle yükümlü Osmanlı tebaası gayri müslimler için kullanılan bu tabire bazı kaynaklarda cizyegüzâr şeklinde de rastlanır. Osmanlılar’da haraç veya cizye ödeyen gayri müslimleri belirtme amacının yanı sıra bu tabir, Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetini kabul eden ve her yıl belirli bir vergi (maktû) ödeyen hıristiyan beylik, devlet ve ülkeleri ifade eden bir anlam kazanmıştır. Bilhassa bu sonuncusu, bütün cizye ve haraç mükellefi gayri müslim tebaayı içine alan ilkine göre, bağlı hıristiyan beylikler ve devletler hukuku çerçevesinde (dârülahd) özel bir kavram haline gelmiştir. Bununla birlikte kelimenin mâna itibariyle ortaya çıkışı, zimmî hukuku içerisinde aynı temel anlayıştan kaynaklanmıştır.

Diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar’da da barış şartları ile hâkimiyeti kabul eden gayri müslim devletler, bunun bir sembolü olmak üzere belirli bir meblağı (bervech-i maktû) vergi olarak göndermek zorundaydılar. Osmanlılar’da bu şekilde yıllık olarak verilen vergiler “harâc-ı umûmî” adı altında anılmış, vergi veren memleket de “haraçgüzâr” diye nitelendirilmiştir. Bu tür verginin İslâm hukukunun teorisi içerisinde haraçtan ziyade cizye kategorisinde bulunduğu anlaşılmaktaysa da uygulamada toplu bir miktar üzerinden vergi alınması devletlerarası bir özelliği yansıttığı için klasik dönem Osmanlı vergi sistemi pratiğinde az kullanılan haraç terminolojisi çerçevesinde yerini bulmuş görünmektedir. Dârülahd sayılan ve geçici bir durumu gösteren bu statüyü haiz devletler belirli bir vergi dışında muhtar bir yapıya sahipti ve bunların iç idarelerine herhangi bir müdahale söz konusu değildi. Ancak karşı bölgelerdeki düşmanlarının saldırıları olursa himaye görürlerdi; halkı da müslüman toprağındaki zimmî tebaa ile aynı haklara sahip bulunurdu. Bunun yanı sıra hâmilik vasfını haiz olmayıp dârülharp telakki edilen, fakat savaşlar sonunda mağlûp olarak bir anlaşma yapmak zorunda kalan ve barış şartlarına göre belirli bir süre için haraç ödemeyi kabul eden devletler de

haraçgüzâr sayılmakla birlikte (Selânikî, I, 12) statü olarak tâbi devletlerden farklı bir

özellik gösterirlerdi. Meselâ kesin ilhaktan önce Bizans (30.000 altın), Balkanlar'daki prenslikler (Sırp ve Rum despotlukları, Bulgar Krallığı, Arnavut beyleri), Eflak, Boğdan, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Macar topraklarının bir kısmını ellerinde tutmaları karşılığı olarak Habsburglar, Erdel, ticarî gayelerle ve ticarî kolonileri karşılığı haraç veren İtalyan cumhuriyetleri (Venedik, Ceneviz, Dubrovnik) ve bir ara Lehistan bu statü içinde yer almışlardı. Venedik, 1407'de Arnavutluk'ta sahip olduğu yerleri koruyabilmek için haraç ödemeyi kabul etmişti. Ceneviz Yeni Foça için 500 duka altın verirken Venedik 1408'de Arnavutluk, İnebahtı ve Patras için 1600, 1411'de Bodonitza'nın ilâvesiyle 2100, Arnavutluk'taki bazı yerleri III. Balşa'ya terkettiği için 1419'da yapılan antlaşmaya göre 300, 1430'da Selânik'in fethinden sonra 236 duka altın vermiş ve haraçgüzâr sayılmıştı. Ayrıca 1484'ten itibaren Zenta adası için 500, sonra da 1500 duka ödemeyi 1699 Karlofça Antlaşması'na kadar sürdürdüğü gibi Kıbrıs için Memlük sultanlarına verdiği haracı Mısır'ın fethinden sonra Osmanlılar'a ödemiş ve 1570'e kadar 8000 duka altın ve hediyeler göndermişti. Habsburglar'ın anlaşma şartları içinde ödedikleri vergi de haraç adı altında zikredilmişti. 1565'te İstanbul'a yeni bir ahidnâme almak için gelen İmparator Maximilen'in elçisi, daha önce Ferdinand'a verilen ahidnâmede yer alan haraçtan 60.000 filorilik altın ve kuruşu hazineye teslim etmişti (6 Numaralı Mühimme Defteri, hk. 785, 796). Avusturya'nın haracı konusu daha sonraki yıllarda zaman zaman Osmanlılar'ca Zitvatoruk Antlaşması'ndan (1606) sonra da gündeme getirilmiştir Fakat düzenli olarak himaye gören tâbi beylikler Eflak, Boğdan, Erdel, Dubrovnik Cumhuriyeti olmuş, diğerlerinin haraçgüzârlığı kısa süre için sadece haraç ödemekle sınırlı kalmıştır. Tâbilik bağları daha kuvvetli Osmanlı himayesi altındaki Eflak, Boğdan, Erdel ve Dubrovnik'in tebaası da Osmanlı tebaası zimmîlerle aynı haklara sahipti. Nitekim bir hükümde Erdel halkının Osmanlı tebaası gibi haraçgüzâr olduğu belirtilmişti (3 Numaralı Mühimme Defteri, hk. 649). Ayrıca bu beyliklerin kendi aralarındaki meselelerde Osmanlı Devleti'nin müdahil olduğu da dikkati çekmektedir. Meselâ 1564 tarihli bir kayda göre, Erdel kralının adamlarına Eflak'tan geçerken bu iki voyvodalık arasındaki geçimsizlik sebebiyle vâki olan müdahalelerin önlenmesi, "Tarafeynin reâyâsı ve âdemleri haraçgüzâr kullarumdır"

denilerek istenmiştir (6 Numaralı Mühimme Defteri, hk. 331). Bu anlayış, haraçgüzârlık statüsünün hangi kapsamda görüldüğünün bir örneğidir. Ayrıca haraçgüzâr statüsündeki Erdel için bir kayıtta "kuvve-i kāhire ile mazbut memleketimiz" tabiri geçmektedir (a.g.e., hk. 519).

Söz konusu statüyle ilgili karşılıklı şartları ortaya koyan bir örnek Nakşe dukalığına verilen nişanda görülmektedir. Barbaros Hayreddin Paşa'nın Korfu seferi dönüşü Osmanlı himayesine giren haraç-güzâr Nakşe Dukalığı, Ocak 1565 tarihli bir hükme göre yılda 162.000 akçe haraç vermek şartıyla ölen dükün oğluna verilmişti. Bununla ilgili hükümde haraçgüzârlık statüsünün şartları haraç dışında bazı yükümlülükleri de beraberinde getirmekteydi. Buna göre dost olmayan devletlerle korsan gemileri adaya giremeyecek, bunlara erzak, silâh verilmeyecek; Osmanlı tebaası ile vâki olabilecek davalar vekilleri vasıtasıyla İstanbul'da görülecek; kendi aralarındaki meseleler ise mahallinde halledilecek; Osmanlı sancak beyleri, kadılar, kaptanlar, gemi reisleri adalara çıkıp para ödemeksizin herhangi bir talepte bulunamayacak; dukalığın iç işlerine karışamayacak; Osmanlı ülkesi dahilinde ölen Nakşe tebaası tüccarın mallarına ve terekesine Osmanlı memurları el koyamayacak; ancak adalarda müslüman esir barındırılmayacaktı (a.g.e., hk. 248).

Tâbi devletlerin tüccarı Osmanlı tebaası gayri müslim tâcirler gibi idi ve hepsi birden haraçgüzâr olarak adlandırılıyor, diğer "harbî" müste'minden farklı muamele görüyordu. Fâtih Sultan Mehmed devrinde ellerindeki ticaret kolonileri karşılığı haraç veren Venedik, Ceneviz ve diğer Avrupalı devletlerin tüccarları Osmanlı Devleti topraklarında yaptıkları ticarette, gümrük vergisi olarak daha yüksek bir nisbetten ödemede bulunurlardı. Nitekim İslâm hukukuna göre ülkeye giren mallarda yabancılar (harbî müste'min) müslümanın ödediğinin dört katını, haraçgüzâr zimmîler ise iki katını öderler, bazan bu yük hafifletilebilirdi. Gerçekten de 1461 tarihli bir gümrük kanununa göre müslüman tüccar % 1, haraçgüzâr % 2, müste'min tüccar % 4 gümrük vergisi vermekteydi. İstanbul gümrük kanununda ise müste'min % 5 öderken müslim ve haraçgüzâr tâcir % 4 üzerinden vergilendirilmişti (Ḳānūnnāme-i Sulṭānī, s. 47-50, 78-80).

Haraçgüzâr statüsündeki Dubrovnik Cumhuriyeti'nin başlangıçta 500 altın olan vergisi II. Murad zamanında 1000, 1459'da 1500 filori ve % 2 gümrük

resmi, 1471’de 9000, 1472’de 10.000 filori, 1478’de ise 12.500 filoriye ulaşmıştı. Bu son tarihte tüccarların ödediği % 2 gümrük resmi, verdikleri haracın içinde kabul edilerek gümrük resmi kaldırılmıştı. Ancak daha sonraki devirlerde hem haraç miktarı arttırılmış hem de gümrük resmi yeniden konmuştu. Bu statü Dubrovnik’e Osmanlı sularında serbest ticaret hakkı tanımış, ihraç yasaklarının hüküm sürdüğü XVI. yüzyılda bazı Avrupa ve Venedik gemileri Dubrovnik bayrağı altında Osmanlı sularına girerek onların imtiyazından istifade etmeye çalışmıştı. M. Nûri Paşa’ya göre Dubrovnik 1774’ten sonra da Eflak ve Boğdan gibi vergi vermeyi sürdürdü. Bu sıralarda yıllık vergisi 50.000 filori olup her üç senede bir elçi vasıtasıyla takdim edilirdi. Eflak, Boğdan ise Fâtih Sultan Mehmed zamanından beri haraçgüzâr durumdaydı. Eflak’ın haracı bu dönemde 600.000 akçe veya 14.000 Macar altını olup bu rakamda bazı yıllar indirime gidildiği de olmuştur. II. Bayezid zamanında 550.000 akçe olan haraç I. Selim devrinde 700.000 akçe, 1525’te 14.000 filori olarak tesbit edilmişti. Boğdan ise her yıl 5000 filori verirdi. Fâtih Sultan Mehmed bu rakamı 6000’e çıkarmış, II. Bayezid tekrar 5000 olarak belirlemiş, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 8000’e yükselmişti. XVI. yüzyıl sonlarında bu maktû haraç 50 yük akçeye ulaşmıştı. 1774’ten sonra Eflak’ın vergisi 619 kese, Boğdan’ın 136 kese idi; ayrıca voyvodalar “rikâbiye” ve “ıydiye” adları altında hediye de takdim ediyorlardı (Boğdan voyvodası 205 kese, Eflak voyvodası 260 kese). Erdel 1541-1574 yılları arasında senelik 10.000, 1575-1594 yılları arasında da 15.000 altın haraç ödemişti. Eflak-Boğdan ve Erdel’den, gerek İstanbul’un iaşesi gerekse seferlerde ihtiyaç duyulan zahire ve mühimmat talep edildiğinde bunların bedeli haraç miktarından düşülürdü. Haraçgüzârlık statüsü, söz konusu beyliklerin Osmanlı himayesinden çıktığı dönemlere kadar sürmüştür.

Haraçgüzârlık statüsünün XVI. yüzyılda Fransa, daha sonra İngiltere, Hollanda gibi devletlere tanınan imtiyazlarda önemli bir dayanak noktası oluşturduğu söylenebilir. Ahidnâmelerle bu ülkelerin

tüccarına verilen imtiyazlarda haraçgüzâr devletlerin tüccarının statüsü esas teşkil etmiş olmalıdır. Bu şekilde söz konusu ahidnâmeli tâcirlerin % 3 gümrük resmi ödemeye başlamaları ve buna ek olarak herhangi bir vergi (haraç-cizye) vermemeleri, Osmanlı tebaası cizye ve haraç mükellefi gayri müslim tüccarın bir yolunu bularak ahidnâmeli devletlerin tâbiyetine girip

cizye ve haraçtan kurtulmasına, daha kolay ticaret yapma hakkına kavuşmasına yol açmış, böylece Osmanlı tarihinde “beratlı” veya “Avrupa tüccarı” denilen yeni bir zümre teşekkül etmiştir (bk. AVRUPA TÜCCARI).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 26, s. 109, hk. 279; 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), Ankara 1993, hk. 649, 665, 697, 718, 760, 803, 901, 1219, 1220, 1306, 1360, 1545, 1551; 5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566), Ankara 1994, bk. İndeks; 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), Ankara 1995, hk. 75, 248, 331, 519, 785, 796, 1293, ayrıca bk. İndeks; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber-Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 47-50, 63, 74, 78-80; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 12; II, 541, 717, 767; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü’l-vukūât, İstanbul 1327, III, 101; Barkan, Kanunlar, bk. İndeks; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler, Ankara 1983, s. 28, 33, 41, 49; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri: I, İstanbul 1990, s. 245-246, 250, 280-282, 310, 329, 331-332; Halil İnalcık, “İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Ankara 1959, s. 37-38; a.mlf., “Imtiyāzāt”, EI² (İng.), III, 1179-1189; M. Guboglu, “Le tribut payé par les principautés roumaines à la porte jusqu’au début du XVIe siècle d’après les sources turques”, REI, XXXVII/1 (1969), s. 49-79; M. Maxim, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Eflâk-Boğdan’ın Osmanlı İmparatorluğu’na Karşı İktisadî ve Malî Mükellefiyetleri Hakkında Bazı Düşünceler”, TTK Bildiriler VII (1973), II, 553-566; a.mlf., “XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Akçenin Devalüasyonu ve Eflâk-Boğdan’ın Haracı Üzerindeki Etkisi”, a.e. IX (1988), II, 1001-1009; Muhammed Hamîdullah, “İslâmda Devletler Hukuku” (trc. Abdülkadir Şener), AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 283-292; Mahmut H. Şakiroğlu, “1521 Tarihli Osmanlı-Venedik Andlaşmasının Aslî Metni”, TED, sy. 12 (1982), s. 387-405; M. Spremiç, “XV. Yüzyılda Venedik Cumhuriyeti’nin Şarkta Ödediği Haraçlar” (trc. Mahmut H. Şakiroğlu), TTK Belleten, XLVII/185 (1984), s. 363-390; N. V. Dura, “Political-

Juridical and Religious Status of the Romanian Countries and the Balkan People During the 14th-19th Centuries. Some General Remarks”, RESEE, XXVII/1-2 (1989), s. 159-170.

Feridun Emecen

HARÂİTÎ

(الخرائطي)

Ebû Bekr Muhammed b. Ca‘fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî (ö. 327/939)

Hadis hâfızı.

Doksan yıl kadar yaşadığı kaydedildiğine göre Sâmerrâ'da 237 (851) yılı civarında doğduğu söylenebilir. "Çantacı" anlamına gelen Harâitî nisbesini hangi sebeple aldığı bilinmemektedir. Öğrenimine Sâmerrâ'da başladığı anlaşılan Harâitî, aralarında Hasan b. Arefe, Ömer b. Şebbe, Ali b. Harb, Sa‘dân b. Nasr, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Ahmed b. Büdeyl ve Sâlih b. Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu 100'den fazla muhaddis ve âlimden Sâmerrâ, Bağdat ve Dımaşk'ta rivayette bulundu. Müberred gibi dil ve edebiyat âlimlerinden de faydalandı. İlim tahsili için iki defa gittiği Dımaşk'ta bir yıl kadar kaldı. Dımaşk ve Askalân'da hadis okutan Harâitî'den İbnü's-Simsâr diye tanınan Muhammed b. Mûsâ ve Ahmed b. Mûsâ kardeşler, Yûsuf b. Kāsım el-Miyânecî, Abdülvehhâb b. Hasan el-Kilâbî ve İbn Ebü'l-Hadîd diye bilinen Muhammed b. Ahmed b. Osman gibi muhaddisler hadis rivayet ettiler. İbn Mâkûlâ, onun pek çok eser vermiş güvenilir şahsiyetlerden biri olduğunu, Hatîb el-Bağdâdî de tarihe ve edebiyata dair rivayetleri topladığı eserlerinin üslûbunu güzel bulduğunu söylemektedir. Kaynaklarda Harâitî'nin çeşitli münasebetlerle söylediği bazı beyitlere de rastlanmaktadır (Safedî, II, 296-297).

Harâitî, 327 yılı Rebîülevvelinde (Ocak 939) Suriye'deki Askalân'da vefat etmiş olup ölüm yeri Yafa ve Filistin olarak da kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Mekârimü'l-aḫlâḳ ve meʿâlîhâ. Güzel ahlâkla ilgili hadisleri, edebî sözleri, şiirleri ve tarihî kıssaları bir araya getiren eserin önce 350 rivayeti ihtiva eden eksik bir nüshası basılmış (Kahire 1350), ardından aynı nüsha Ebû Muhammed Abdullah b. Haccâc tarafından tekrar neşredilmiş (Kahire 1401/1980), daha sonra 1129 rivayeti içine alan tam nüshası Suâd

Süleyman İdrîs el-Handekâvî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1411/1991). Kitabın Ebû Tâhir es-Silefî tarafından el-Münteḳā min Mekârimi'l-aḫlâḳ ve meʿâlîhâ ve maḥmûdi ṭarâʾiḳihâ adıyla yapılan muhtasarı ise 613 rivayeti ihtiva etmekte olup (Dımaşk 1406/1986) bu muhtasarın rivayetlerini Muhammed Mutî' el-Hâfız ve Gazve Büdeyr tahrîc etmişlerdir. 2. Mesâvi'l-aḫlâḳ ve meẕmûmühâ. Kötü ahlâka dair çoğu Hz. Peygamber'e ait, bir kısmı da ashap, tâbiîn ve diğer İslâm büyükleri tarafından söylenen 850 kadar sözü senedleriyle kaydeden eser Mustafa b. Ebü'n-Nasr eş-Şelebî (Cidde 1412/1992), Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1413/1993) ve Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Kahire 1409/1989) tarafından yayımlanmıştır. 3. Fażîletü'ş-şükri lillâh ʿalâ niʿmetih ve mâ yecibü mine'ş-şükri li'l-münʿami ʿaleyh. Çoğu hadis, bir kısmı tanınmış kişilerin söz ve davranışları olmak üzere 106 rivayetin senedleriyle birlikte bir araya getirildiği eser Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1402/1982). 4. Kitâbü Hevâtifi'l-cennân (cinnân, cân) ve ʿacîbi mâ yuḥkâ ʿani'l-kühhân. Cinlere ve kâhinlere dair daha çok tarih ve edebiyat kitaplarında yer alan yirmi iki garip rivayeti ihtiva eden eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki yegâne nüshası İbrâhim Sâlih tarafından Nevâdirü'r-resâʾil içinde (s. 123-210, Beyrut 1407/1986), daha sonra Muhammed Ahmed Abdülazîz tarafından müstakil olarak (Beyrut 1409/1989) yayımlanmıştır. 5. Teʿâlîḳ (Taʿlîḳ) li'bni ʿÎsâ el-Maḳdisî. 6. İʿtilâlü'l-ḳulûb fî aḫbâri'l-ʿuşşâḳ (fî eḥâdîs̱i'l-maḥabbe ve'l-muḥibbîn) (son iki eser için bk. Brockelmann, I, 250).

Kaynaklarda Harâitî'nin ayrıca Kitâbü Ḳamʿi'l-ḥırṣ bi'l-ḳanâʿa, Kitâbü'l-Ḳubûr ve Kitâbü'l-Ecvâd adlı eserleri bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 139-140; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 71-72; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 98; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 267-268; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 321-330, s. 214-215; a.mlf., el-ʿIber, II, 28; Safedî, el-Vâfî, II, 296-297; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 289; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 190; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 265; İbnü'l-İmâd,

Şezerât, II, 309; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 34; Brockelmann, GAL Suppl., I, 250; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 267; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 68-69; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1987 à 1990", MIDEO, XX (1991), s. 363; "Kharāʾiṭī", EI² (Fr.), IV, 1088.

M. Yaşar Kandemir

HARAKĀNÎ

(الخرقاني)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed (Ca'fer) el-Harakānî (ö. 425/1033)

Şathiyeleriyle tanınan mutasavvıf.

Bistâm'ın kuzeyindeki Harakān köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Hicrî yıl hesabıyla yetmiş üç yaşında vefat ettiğine göre 352'de (963) doğmuş olmalıdır. Kaynaklarda ümmî olduğu, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) mânevî bir işareti üzerine Kur'an okumaya başladığı kaydedilmektedir (Attâr, s. 673). Harakān'dan Bistâm'a gidip Bâyezîd'in türbesini ziyaret eden Harakānî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiği (bk. ÜVEYSÎLİK) ve şeyhinin Bâyezîd olduğu kabul edilir. Harakānî'nin Bâyezîd ile ilişkileri hakkında bazı menkıbeler de anlatılmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin naklettiği bir menkıbeye göre Bâyezîd Harakān'dan büyük bir velî çıkacağını önceden haber vermişti (Gölpınarlı, IV, 261-272).

Bâyezîd'in tasavvuf tarzını benimseyen Harakānî'nin Hakk'a ermek için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlandığı bilinmektedir. Bazı kaynaklar Ebü'l-Abbas el-Kassâb'ın müridi olduğunu, Kassâb'ın onun hakkında, "Benden sonra ziyaretçilerim ona yönelecekler" dediğini kaydeder (Hücvîrî, s. 102; Câmî, s. 298). Harakānî'yi şeyhi Kassâb ile mukayese eden Herevî onun mertebesini şeyhinin mertebesinden daha yüksek bulur (Ṭabaḳāt, s. 373).

Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın Harakānî'yi ziyarete gittiğinde meclisinde susmayı tercih ettiği, "Neden konuşmuyorsun?" sorusuna, "Bir hususta iki tercümana gerek yok" (Hücvîrî, s. 103) diye cevap verdiği nakledilir. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ı bast, kendini kabz ehli olarak nitelendiren Harakānî'nin Ebû Saîd'in büyük önem verdiği semâ ve rakstan hoşlanmaması aralarında meşrep farkı bulunduğunu gösterir. Harakānî, hırka ve seccade gibi tasavvufun şeklî unsurlarına önem vermezken Ebû Saîd'in tekkesinde

bunlara değer verilmesi bu meşrep farkından ileri gelmektedir.

Eserinde Harakānî'ye geniş yer ayıran Attâr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin, "Harakān'a gittiğimde Ebü'l-Hasan'ın heybeti ve haşmeti bana o kadar tesir etti ki dilim tutuldu" (Tezkiretü'l-evliyâ, s. 676) dediğini nakleder. Ancak şer'î hükümlere bağlılığı ile tanınan Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinde bir sözü dışında Harakānî'ye yer vermediği dikkate alınırsa ondan fazla hoşlanmadığı anlaşılır. Harakānî'nin vaaz ve nasihatlarını, bazı sözlerini, münâcât ve menkıbelerini ihtiva eden ve tek nüshası British Museum'da bulunan (Or., nr. 249) Nûrü'l-ʿulûm'u ile Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâʾ adlı eserinde onun birçok şathiyesi nakledilir. Baklî, şathiyeleri itibariyle daha çok Bâyezîd-i Bistâmî'ye benzeyen Harakānî'nin bir şathiyesini yorumlamıştır (Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 317). Herevî de şeyhi Harakānî'nin, "Sûfî mahlûk değildir" şeklindeki bir şathiyesini aktarır ve bunun yorumunu yapar (Ṭabaḳāt, s. 628). Aynı söz Necmeddîn-i Dâye tarafından da şerhedilmiştir. Attâr,

İbn Sînâ ve Gazneli Mahmud'un onu ziyaret etmek için Harakān'a geldiklerini kaydeder.

Nakşibendiyye silsilesinde önemli bir yer verilen ve Üveysîliği üzerinde özellikle durulan Harakānî, Aynülkudât elHemedânî, Necmeddîn-i Dâye, Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi büyük mutasavvıfları derinden etkilemiş, 10 Muharrem 425 (5 Aralık 1033) tarihinde vuku bulan ölümünden sonra da etkisi uzun süre devam etmiştir.

Kazvînî (ö. 682/1283), Harakānî'nin kabrinin Bistâm yakınlarındaki Harakān'da bulunduğunu, onu ziyaret edeni şiddetli bir kabz halinin istilâ ettiğini söyler (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 363). VIII. (XIV.) yüzyılda Bistâm'ı ziyaret eden İbn Battûta şehre gelince Bâyezîd-i Bistâmî'nin zâviyesinde kaldığını, Ebü'l-Hasan el-Harakānî'nin kabrinin de bu şehirde olduğunu bildirir (er-Riḥle, I, 433). Evliya Çelebi, Kars Kalesi'nin III. Murad devrinde Lala Mustafa Paşa tarafından tamir edildiğini anlatırken bir askerin paşaya aktardığı rüyasını nakleder. Buna göre asker paşaya, rüyasında gördüğü yaşlı bir zatın kendisinin Ebü'l-Hasan el-Harakānî olduğunu ve makamının burada bulunduğunu söylediğini, kendisinden ayağını bastığı yeri kazmasını istediğini anlatmış, bunun üzerine 100 işçi yeri kazmaya başlamış ve

üzerinde, “Menem şehîd ü saîd Harakānî” ibaresi yazılı dört köşe bir somaki mermer bulunmuştur. Gaziler mermeri tekbir ve tevhidle kaldırınca kabir ortaya çıkmıştır. Yaralı pazusuna sarılı makrame ile sırtındaki hırkasının bile henüz çürümediği görülmüş; vücudunun sağ tarafındaki yarası hâlâ kanamakta imiş. Gaziler yine tekbirle kabri kapamışlar. Kalenin içine ilk olarak Lala Mustafa Paşa tarafından Ebü’l-Hasan el-Harakānî adına bir tekke ile bir cami inşa ettirilmiştir (Seyahatnâme, II, 330). Evliya Çelebi’nin anlattığı bu olay, daha sonra yaygınlık kazanarak Kars ve çevresinde Harakānî’nin Kars’ın fethine katıldığı ve burada şehid olduğu şeklinde bir inancın doğmasına yol açmıştır. Kars’ta onun adını taşıyan bir dernek kurulmuş, Nûrü’l-ʿulûm adlı eser bu dernek tarafından tercüme ettirilerek yayımlanmıştır (haz. Şenol Kantarcı, Ankara 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Nûrü’l-ʿulûm (nşr. Y. E. Berthels, Taṣavvuf ve Edebiyyât-ı Taṣavvuf [trc. Sîrûş İzdî], Tahran 2534 şş. içinde), s. 329-366; a.e. (nşr. Abdürrefî‘ Hakīkat), Tahran 1359 hş.; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 102-103; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 373, 628; Muhammed b. Münevver, Esrârü’t-tevḥîd, Tahran 1348 hş., s. 148, 395; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 86; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 670-721; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 41, 317; Necmeddîn-i Dâye, Şerḥu ḳavli Ebi’l-Ḥasan el-Ḫaraḳānî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2061, vr. 151b-154a; Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 363; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 421; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 433; Câmî, Nefeḥât, s. 298; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 330; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Riyâżü’s-seyâḥa [baskı yeri ve tarihi yok] (İntîşârât Sa‘dî), s. 520-521; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye, Kahire 1308, s. 105; Hocazâde Ahmed Hilmi, Mir’ât-ı Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebü’l-Hasan Harakānî, İstanbul 1319; Ma‘sum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 701; Safâ, Edebiyyât, II, 211, 911; Abdürrefî‘ Hakīkat, Târîḫ-i ʿİrfân ve ʿÂrifân-ı Îrânî, Tahran 1372 hş., s. 356-381; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 56-60; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 90, 482; Abdülbaki Gölpınarlı,

Mesnevî Şerhi, İstanbul 1974, IV, 261-272; İbrahim Alanka, Ebü'l-Hasan Harakanî, Ankara, ts. (Elif Matbaacılık); Dihhudâ, Luġatnâme, II, 407; J. T. P. de Bruijn, "Kharaḳānī", EI^{2} (İng.), IV, 1057-1059; H. Landolt, "Abu'l-Ḥasan Karaqānī", EIr., I, 305-306.

Süleyman Uludağ

HARAKĪ

(الخرقي)

Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdülcebbâr b. Abdilcebbâr b. Muhammed b. Sâbit b. Ahmed es-Sâbitî el-Harakī el-Mervezî (ö. 553/1158)

Mervli filozof ve matematik, astronomi, coğrafya âlimi.

28 Rebîülevvel 477'de (4 Ağustos 1084) Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başşehri Merv yakınlarında, yetiştirdiği ilim adamları ve o dönemde kurulan panayırı ile ünlü büyük ve mâmur Harak köyünde doğdu; Kâtib Çelebi bu nisbeyi yanlış olarak Hırakī şeklinde vermektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 338). Ayrıca en meşhur eseri olan et-Tebṣıra'nın nüshalarında sadece nisbesinin yer alması muhaddis, fakih ve kelâmcı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bişr el-Harakī el-Mervezî ile (ö. 533/1139) karıştırılmasına, bu ve diğer önemli eseri Müntehe'l-idrâk'in başta Kâtib Çelebi olmak üzere, sonraki müellifler ve çağdaş araştırmacıların hemen hepsi tarafından bu şahsa nisbet edilmesine yol açmıştır. Öğrencisi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin yazdığına göre Harakī, tahsil hayatına amcası Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed b. Sâbit el-Harakī'nin yanında başladı. Daha sonra Merv'e giderek Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin babası Tâcülislâm Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî'den fıkıh okudu ve ona bağlandı; Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Merverrûzî'den de Şâfiî fıkhını öğrenip iyi bir fakih olarak yetişti. Bu arada Ebû Ali İsmâil b. Ahmed el-Beyhakī'den hadis okumuş ve kendisi de bu sahada birçok talebe yetiştirmiştir.

Merv'de yerleşen Harakī sonraları hisâb ve hendese gibi riyâzî ilimlere yöneldi ve felsefeye daldı; buna rağmen dinine bağlı, iyi ahlâk sahibi bir kimseydi. Riyâzî ilimleri kimden okuduğuna dair kaynaklarda bilgi yoktur; bir muhaddis olan Sem'ânî hocasının bu yanıyla ilgilenmemiş, onu daha az tanıyan Beyhakī de bu konuda bir şey kaydetmemiştir. Eserlerinden daha çok Batlamyus'un, Ebû Ca'fer el-Hâzin'in, İbn Sînâ ve İbnü'lHeysem'in kitaplarını okuduğu anlaşılmaktadır. Merv'de yaşayan ve Sultan Sencer

adına bir zîc hazırlayan ünlü astronomi ve fizik âlimi Abdurrahman el-Hâzinî ile (ö. 550/1155 [?]) çağdaş olması ve saraya yakınlığı göz önünde tutularak bu kitapları okurken ondan da faydalanmış olduğu düşünülebilir. Harakī'nin Merv sarayında saygın bir yere sahip bulunduğu anlaşılmaktadır; çünkü en meşhur eserini ithaf ettiği Emîr Şemseddin Ali, Sultan Sencer'in ünlü veziri Nasîrüddin Mahmûd b. Muzaffer el-Hârizmî'nin oğludur ve hâciblik görevi yapmış bir kimsedir (Hândmîr, II, 515-516). Harakī aklî ve riyâzî ilimlerin öğretimiyle de ilgilenmiştir. Zira Müntehe'l-idrâk'in mukaddimesinde bu eseri öğrencileri için yazdığını belirtir (King, II, 14). et-Tebṣıra'nın mukaddimesinde de mantık ilmi konusunda hacimli bir kitap yazmakta olduğunu haber

verir; fakat bu eseri günümüze ulaşmamıştır.

Hârizmşahlar Devleti Hükümdarı Atsız'ın 17 Rebîülevvel 536'da (20 Ekim 1141) ele geçirdiği Merv'den ayrılırken beraberinde götürdüğü âlimler arasında Harakī de bulunuyordu (Beyhakī, s. 155; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 88); ancak Sultan Sencer'in bir yıl sonra Hârizm'i kuşatması üzerine Atsız'ın Selçuklular'a bağlılığını arzedip Merv'den aldıklarını geri vermesi sırasında o da evine dönmüş olmalıdır. Hârizm'de uzun süre kalmadığı, Sem'ânî'nin bu hususa temas etmeyip sadece, onun Merv'de yaşadığını, 553 yılı ramazan bayramı günü sabahleyin (26 Ekim 1158) vefat ettiğini ve orada toprağa verildiğini söylemesinden anlaşılmaktadır (et-Taḥbîr, I, 422).

Harakī dinî, aklî, riyâzî ilimler ve felsefe alanında şöhretini kendi dönemine kabul ettirmiş bir âlimdir. Sonraki asırların ilim hayatını etkileyen yanı ise astronomi ve coğrafyaya münhasır kalmıştır. Onu bugüne kadar yaşatan iki önemli eseri bu konulardadır. Harakī, bu çalışmalarında kozmografya ile coğrafyayı ayrı bölümlerde ele almış, bu suretle X. yüzyıl ortalarında vasfî coğrafyayı (fizikî coğrafya) riyâzî coğrafyaya bağlamaya yönelik akıma yeni bir yön kazandırmıştır (Krachkovski, I, 316). İlk eseri Müntehe'l-idrâk'te, denizler konusunda geniş bilgi verdiği ikinci makalenin ikinci babı fizikî coğrafya için özel bir önem taşımaktadır. Aslında Ceyhânî'ye dayanan bu bölüm et-Tebṣıra'da yoktur; bu bakımdan ikinci eserinin coğrafya ile ilgisinin az olduğu söylenebilir. Fakat bu, Wiedemann ve Krachkovski'nin ileri sürdükleri gibi et-Tebṣıra'da yalnız astronomiden bahsedilmiş ve coğrafya konuları ihmal edilmiş (İA, V/1, s. 449;

Krachkovski, I, 317) değildir. Kendi zamanına kadar gelmiş astronomi ve coğrafya bilgilerini özetleyen Harakī, Hâzin ve İbnü'lHeysem'in gezegenler ve yıldızların mevhum daireler üzerinde değil, iç içe düzenli ve devamlı dönen küresel yüzeyler üzerinde hareket ettikleri görüşünü açık ve inandırıcı biçimde anlatmıştır. Bu sayede, bir gezegenin hareketi sırasında önündeki havayı sıkıştırarak arkasında bir boşluk bıraktığı görüşü terkedilmiştir. Onun astronomi alanındaki çalışmaları, Suter'in, İbnü'lHeysem'in Kitâb fî heyʾeti'l-ʿâlem'inin İslâm ilim dünyasını asla etkilemediği halde hıristiyan ve yahudiler arasında çok meşhur olduğu yolundaki görüşünün (İA, V/2, s. 860) gerçeğe uymadığını ortaya koymaktadır. Krachkovski, Harakī'nin eserinin eski Latince risâlelerde anıldığını tesbit etmiştir (a.y.). Ünlü riyâziyyât âlimi Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Nihâyetü'l-idrâk'inin sonunda faydalandığı kaynaklar arasına Harakī'nin bu iki kitabını da katmıştır.

Eserleri. 1. Müntehe'l-idrâk fî teḳāsîmi'l-eflâk. Astronomi ve coğrafyayı konu alan bu ilk eseri üç bölüm (makale) halinde düzenlenmiştir. Birinci bölüm de kendi içinde yirmi baba ayrılmış olup gök cisimlerinin yapısından ve hareketlerinin özelliklerinden bahseder. On yedi babdan meydana gelen ikinci bölümde yerkürenin konumu, meskûn ve meskûn olmayan yerlerle buraların saat farkları ve denizler ele alınmıştır. On bir baba ayrılan üçüncü bölümde zaman kavramı, zaman birimleri ve takvim konusunda bilgi verilir. Bu bölümlerdeki bazı bablar ayrıca kendi içlerinde fasıllara ayrılmıştır. Kahire Teymûriyye Kütüphanesi'nde (Riyâze, nr. 111), Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 2499) ve Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde (nr. 5699) olmak üzere üç yazma nüshası bulunan kitabın henüz tam bir neşri yapılmamış, sadece ikinci bölümün ikinci babı Carlo Alfonso Nallino tarafından Latince tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Al-Batenii opus Astronomicum, Milano 1903, I, 169-175). E. Wiedemann da eserin mukaddimesini et-Tebṣıra'nın mukaddimesiyle birlikte Almanca'ya tercüme etmiştir (Zeitschrift für Physk, XXIV [1924], s. 166-168). 2. et-Tebṣıra fî ʿil-mi'l-heyʾe. Müellif, Müntehe'l-idrâk'in bazı bölümlerini çıkarıp geriye kalan metni özetleyerek yeniden düzene koymak suretiyle meydana getirdiği bu çalışmasını Emîr Şemseddin Ali b. Nasîrüddin Mahmûd el-Hârizmî'ye ithaf etmiştir. İki kısım halinde tertiplenmiş olan eserin gök cisimlerinin yapılarından ve birbirlerine göre konumlarından bahseden birinci kısmı yirmi iki, dünya coğrafyasından bahseden ikinci

kısmı ise on dört babdan oluşmaktadır; mukaddimede de hey’et ilminde kullanılan terimlerin anlamları verilmiştir. Eserin çok sayıda yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan Gotha Kütüphanesi’ndeki nüshada müellif adı doğru olarak Bahâeddin Ebû Muhammed el-Harakī şeklinde verilmiş (Pertsch, III, 45-46, nr. 1384), Kahire nüshası da (Tal‘at, Hey’et, nr. 35, tahminen 550 [1155] tarihli) yazar hayatta iken istinsah edilmiştir (King, II, 15-16). Ayrıca İstanbul’da Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2578, 2579, 2580, 2581, 4857/3; Cârullah Efendi, nr. 1483/2; Fâtih, nr. 3172/3, 3385/1; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1279; vr. 62b-128a), Nuruosmaniye (nr. 2898), Hacı Selim Ağa (nr. 741/2) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 1341, 3398, 630 tarihli) kütüphanelerinde toplam on üç, Bursa (Haraççıoğlu, nr. 1157) ve Kütahya-Tavşanlı’da (Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 4645/2) birer nüshası bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 624; Suppl., I, 863). et-Tebṣıra üzerine Mîrek Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhârî tarafından 733’te (1332) yazılan şerhten (Şerḥu’t-Tebṣıra fî ʿilmi’l-heyʾe) müellif hattı iki nüsha Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki bir mecmua içerisindedir (Ayasofya, nr. 2582/1, 2). Kâtib Çelebi, eseri Tâceddin İbnü’t-Türkmânî’nin de

(ö. 744/1343) şerhettiğini söylemektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 339); ancak bugüne kadar böyle bir çalışmaya rastlanmamıştır. 3. Risâle fî ʿameli ẕâti’l-ḫalaḳ. Astronomide güneş, ay ve yıldızların yerini tesbit için kullanılan “zâtü’l-halak” adlı rasat aletinin tanıtımı ve kullanımından bahseden küçük bir eserdir. Batlamyus’un el-Mecisṭî’sinden faydalanılarak yazıldığı anlaşılan bu risâlenin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Fâtih, nr. 3442/2). 4. et-Telḫîṣ fî ʿadedi’l-vefḳ. Vefk kareleri ve sayıları bilgisini konu alan küçük hacimli bir risâledir; şekilleri eksik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 4843/2). 5. Târîḫu Merv. Sem‘ânî’nin bildirdiğine göre Merv’de yetişmiş ünlü âlim ve muhaddislere dair olan bu eser zamanımıza ulaşmamıştır.

Harakī’nin matematik konusundaki eserleri arasında er-Risâletü’ş-şâmile ve er-Risâletü’l-Maġribiyye adlarında iki çalışmadan daha söz edilmekteyse de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 664) bunlara henüz rastlanmamıştır. Beyhakī, Harakī’nin öğrencilerinden birine yazdığı riyâziyyâtın tasnifiyle ilgili bir notunu nakletmiştir (Tetimme, s. 155); bunun bir nüshası Süleymaniye

Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya, nr. 2587, vr. 124a).

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, et-Taḥbîr, I, 421-422; II, 61-62; a.mlf., el-Ensâb, V, 90-91; Beyhakī, Tetimme, s. 155; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 360; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 88; a.mlf., el-Lübâb, I, 435; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥukemâʾ, Trablus 1988, s. 344-345; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 39; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 79; VII, 143; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 515-516; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 338-339, 664; II, 1852-1853; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, s. 443 (nr. 2499); Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 92-93; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 155-156; Suter, Die Mathematiker, s. 116; Brockelmann, GAL, I, 624; Suppl., I, 863; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 88; İ. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 316-317; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 80; VIII, 238; Sarton, Introduction, II/1, s. 204-205; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fî'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Nablus 1963, s. 366-367; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyâ, Beyrut 1975, I, 450-451; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1977, s. 406; H. Necib Abdurrahman, Dirâsât fî târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Musul 1977, s. 97; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1981-86, II, 13-16; Ziriklî, el-Aʿlam (Fethullah), V, 317; Pertsch, Gotha, III, 45-46, nr. 1384; E. Wiedemann, "Hırakî", İA, V/1, s. 449; a.mlf., "al-Kharaḳī", EI² (İng.), IV, 1059; H. Suter - [A. Adnan-Adıvar], "İbnülheysem", İA, V/2, s. 860; D. Pingree, "Bahāʾ-al-Dīn Karaqī", EIr., III, 431.

Cemil Akpınar

HARÂLLÎ

(الحرالّي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. el-Hasen et-Tücîbî el-Harâllî (ö. 637/1240)

Daha çok sûfî olarak tanınan tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi.

Merakeş'te doğdu. Aslen Mürsiye'nin (Murcia) Harâlle köyünden olup Benî Tücîb kabilesine mensuptur. Bazı kaynaklarda görülen Hirâlî (Brockelmann, GAL, I, 527; Suppl., I, 735) ve Harrânî (İbn Hacer, IV, 204; İbnü'l-İmâd, V, 189; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1241) şeklindeki nisbeler doğru değildir. İlk tahsilini Merakeş'te yapan Harâllî, İbn Harûf'tan nahiv okudu. Endülüslü edip ve şair Ebü'l-Haccâc el-Belevî'nin derslerine devam etti. Daha sonra tahsil amacıyla doğuya seyahat ederek pek çok hocadan istifade etti. Önceleri mantık ve felsefe ile ilgilenirken muhtemelen tefsir dersi aldığı Harem-i şerif imamı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Kurtubî'nin tesiriyle tasavvufa yöneldi. Hac farîzasını ifa ettikten sonra Mağrib'e döndü ve Bicâye (Bougie) şehrine yerleşti. Burada Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ömer'den kıraat, hadis ve fıkıh okudu. Ayrıca kelâm, ferâiz ve mantık dersleri alarak bu alanlarda ileri bir seviyeye ulaştı. Daha sonra Mısır'a gidip bir süre Bilbîs şehrinde ikamet etti. Bölgenin ilim otoritesi olan İzzeddin b. Abdüsselâm ile tefsir konusunda görüşleri uyuşmayınca buradan ayrılmak zorunda kaldı ve Suriye'nin Hama şehrine yerleşip ölünceye kadar orada yaşadı. Vefat tarihi İbnü'l-Ebbâr (ö. 638/1241) tarafından 637 (1240) olarak gösterilmektedir. Gubrînî (ö. 714/1314), ondan nakille bu tarihi verdikten sonra kaynak belirtmeden 12 Şâban 638'de (26 Şubat 1241) öldüğüne dair bir rivayet daha zikreder. Gubrînî'den birkaç yıl sonra vefat eden İbnü't-Tavvâh da yalnız bu son rivayeti kaydetmiştir.

Tasavvuf ve felsefe ile çok fazla ilgilendiği için Mâlikî fıkhında gerilediğinin bazı fakihlerce ileri sürülmesi üzerine Harâllî, Ebû Saîd el-Berâziî'nin et-Tehẕîb fi'ḫtiṣâri'l-Müdevvene adlı eserini okutmaya başlamış ve bu eserin birçok bölümünün, Mâlikî fıkhının meşhur eseri el-

Müdevvenetü’l-kübrâ’nın aslına uygun olmadığını ortaya koymuş, ayrıca İbn Sînâ’nın en-Necât’ını da okutarak eserin dayandığı bazı delilleri çürütecek kadar felsefî birikime sahip olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte Harâllî daha çok sûfî müfessir olarak tanınır.

Hocası Ebû Abdullah el-Kurtubî’nin usûl-i fıkıh kaidelerine benzer şekilde ortaya koyduğu ilm-i hurûfa dayalı tefsir anlayışı, Harâllî’nin özellikle tasavvufî düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Harâllî, çağdaşı Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi harflerin hatta rakamların sembolik ve sırrî değerler taşıdığını savunur. Ona göre bu değerlerin ortaya çıkarılması durumunda ileride meydana gelecek olaylara, Kur’an’daki bazı sûrelerin başında bulunan harflerin esrarına ve genel olarak birtakım gaybî hakikatlere dair bilgi edinilebilir. Başta Zehebî olmak üzere hemen bütün kaynaklar, Harâllî’nin, harf ve rakamlara dayanarak deccâlin ne zaman zuhur edeceğini ve güneşin batıdan ne zaman doğacağını belirlediği iddiasında bulunduğunu kaydederler (meselâ bk. Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 114; İbn Hacer, IV, 204).

Dilin tevkīfî olduğunu ve Allah katından vahyedildiğini savunan ekole mensup olan

Harâllî’ye göre bir grup kelimedeki harflerin bir araya gelişi tesadüf eseri olmayıp bu kelimelerin daha genel bir anlama delâlet etmesi içindir. Ancak harflerin mânalarını ve neye delâlet ettiklerini kavrama yeteneği sadece Hz. Muhammed’e uyanlara verilmiştir. Harâllî, İbnü’l-Arabî gibi varlıkları kelimeler olarak görür ve canlı varlıkların Allah’ın hareketli harfleri, cansız varlıkların da hareketsiz harfleri olduğunu söyler. Harâllî bazı eserlerini, harflerin bu esrarlı anlamları çerçevesinde Kur’an’ı tefsir etmeye ayırmıştır. Bu eserlerde önce harflerin mânaları ve hangi sayıya tekabül ettikleri üzerinde durulmuş, ardından bu harf ve sayılar Kur’an’ın i‘câzı açısından değerlendirilmiştir. Bunların, Kur’an’daki halledilmesi zor kısımları (müşkil) açıklığa kavuşturmak bakımından sağladığı katkılar ele alındıktan sonra da Kur’an’a dayandırılarak bazı kelimelerin açıklanması yapılmıştır.

Harâllî’nin varlık anlayışı ilim-mârifet anlayışıyla uyum içindedir. İbnü’l-Arabî gibi Harâllî de varlığın Allah’ın tecellilerinden ibaret olduğunu düşünür. Ona göre Allah’ın “hak” diye adlandırdığı (el-A‘râf 7/54) bazı

aşkın özellikleri (teâliyyât) ve “halk” diye adlandırdığı sıfatları (tenezzülât) vardır. İkisi arasındaki farkı algılama gücü sadece akla verilmiştir. Yakīn ise Hak ile halk arasındaki birliği bulmak demektir. Buna göre bölünmez bir bütün olarak varlığın aslı olan Hak kendi sıfatlarını yaymış ve bu sayede halk ortaya çıkmıştır. Sıfatlar sahiplerinden ayrılamayacağına göre halk da Hak’tan ebediyen ayrılmayacaktır.

Ehl-i beyt’in sahip olduğu ilme güvenilmesi gerektiğini ileri süren Harâllî, bu sayede hem Sünnîler’in hem de Şiîler’in sevgisini ve dostluğunu kazanmıştır. Yedi yıl boyunca nefsiyle savaştığını, sonunda kendisine iyilik edenlerle etmeyenleri eşit derecede sevecek kadar bir olgunluğa ulaştığını ifade eden Harâllî’nin kaynaklarda pek çok kerâmeti nakledilir (Bedreddin el-Karâfî, s. 164-165; Makkarî, II, 188-189; Gubrînî, s. 148-155).

Eserleri. 1. Miftâḥu’l-bâbi’l-muḳaffel ʿalâ fehmi’l-Ḳurʾâni’l-münezzel. Kaynaklarda Miftâḥu’l-lübbi’l-muḳfel ʿalâ fehmi’l-Ḳurʾâni’l-münzel adıyla da zikredilen eser hurûf ilmi esaslarına göre yazılmış bir tefsirdir. Gubrînî, kitapta Arap dili ile mantık ilminin gerektirdiği açıklamaların yanı sıra nüzûl sebeplerine de yer verildiğini, ancak bunun dışında eserin fazla bir önemi bulunmadığını belirtir. Zehebî de kitabın, Arap dili gramerinin hiçbir şekilde imkân vermediği ihtimallerle dolu bir tefsir olduğunu, buna rağmen hocası Mecdüddin et-Tûnisî’nin onu çok beğendiğini söyler. Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüp konusunda önde gelen âlimlerden olan Bikāî ise Naẓmü’d-dürer fî tenâsübi’l-ây ve’s-süver adlı tefsirini yazarken, Harâllî’nin âyetler arasındaki münasebetten bahseden tefsirinden Âl-i İmrân sûresinin 37. âyetine kadar yazılmış bir nüshayı elde ettiğini, bundan kabul ettiklerini tefsirine aynen aldığını ve başka eserlerden de faydalanmakla birlikte onun koyduğu esaslar çerçevesinde eserini tamamladığını kaydetmektedir (Naẓmü’d-dürer, I, 10; Kara, s. 117-119). Paris Bibliothèque Nationale’de (nr. 1398) bir parçası bulunan bu tefsirin tamamlanıp tamamlanmadığı bilinmemektedir. 2. el-ʿUrve bi-miftâḥi’l-bâbi’l-muḳaffel li-fehmi’l-Ḳurʾâni’l-münezzel. el-ʿUrve li’l-miftâḥi’l-fâtiḥ li’l-bâbi’l-muḳaffel el-müfehhim li’l-Ḳurʾâni’l-münezzel adıyla da anılan eserin (Ketûre, sy. 3, s. 107) bir nüshası Kahire’de Hidîviyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 527). Bikāî, tefsirinin mukaddimesinde, kendisinin çokça faydalandığı bu eserin el-ahrufü’s-seb‘a* ve kıraatlerle ilgili olduğunu belirtmektedir (Naẓmü’d-

dürer, I, 10). 3. es-Sırrü'l-mektûm fî muḫâṭabeti'n-nücûm. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 989) Muḫâṭabetü'ş-şems ve'l-ḳamer ve'n-nücûm adıyla geçen eser sihir ve tılsımla ilgili olup Zeynüddin el-Malatî buna bir reddiye yazmıştır. Takıyyüddin İbn Teymiyye ise kitaptaki görüşlerin küfür olduğu kanaatindedir. Öte yandan eserin Fahreddin er-Râzî'ye ait olduğu ileri sürülmekte ve bizzat Râzî'nin böyle bir eserinin bulunduğundan söz ettiği belirtilmektedir (Uludağ, s. 62-63). Ancak Kâtib Çelebi, eserin Râzî'ye ait olmadığını İbnü's-Sübkî'den naklen söylemektedir. es-Sırrü'l-mektûm'un çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (TSMK, III. Ahmed , nr. 3256; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi , nr. 573, Ayasofya, nr. 2796; Köprülü Ktp., nr. 925). 4. el-Îmânü't-tâm bi-Muḥammedin en-nebiyyi ʿaleyhi's-selâm (el-Îmânü't-tâm bi-ḫayri'l-enâm). İbnü'l-Bârizî'nin Tevs̱îḳu ʿura'l-îmân fî tafżîli ḥabîbi'r-raḥmân adlı kitabına dayanır. Eserde Hz. Peygamber'in insân-ı kâmil, Allah ile mahlûkat arasında vasıta ve küllî hakikat olduğu, bu hakikatin yokluğu halinde ne âlemin mânası ne de mahlûkatın bir esası kalacağı fikri üzerinde durulur (Ketûre, sy. 3, s. 107-108). 5. Maḳālât. Harâllî'nin derlediği hikmetli sözleri ihtiva eden ve bir nüshası, müellifin diğer bazı eserleriyle birlikte Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan (nr. 1398) bu risâle George Ketûre tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 6. Fütyâ ṣalâḥi'l-ʿamel li'ntiẓâri'l-ecel. Namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerle ilgili çeşitli öğütleri ihtiva etmektedir. 7. el-Vâfî. Miras hukukuna dair olup Karâfî, ferâiz sahasında bu kadar güzel bir eser görmediğini söyler. 8. et-Tevşiye ve't-tevfiye. Kıraatle ilgili olan eser Bikāî'nin kaynakları arasında yer alır. 9. el-Maʿḳūlâtü'l-üvel. Mantığa dair bir eserdir.

Harâllî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: Tefhîmü meʿâni'l-ḥurûf elletî hiye mevâddü'l-kilem fî cemîʿi elsineti'l-ümem, el-Lemḥa fî maʿrifeti'l-ḥurûf, Şemsü meṭâliʿi'l-ḳulûb ve bedrü ṭavâliʿi'l-ġuyûb, Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ (bazılarının yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 527; Suppl., I, 735).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, II, 687; Gubrînî, ʿUnvânü’d-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 143-155; İbnü’t-Tavvâh, Sebkü’l-maḳāl li-fekki’l-ʿiḳāl (nşr. M. Mesʻûd Cübrân), Beyrut 1995, s. 83-91; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 47; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 114; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 204; Bikāî, Naẓmü’d-dürer, Haydarâbâd 1398/1978, I, 10; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 76, 77; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu’d-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 162-165; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 386-387; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Kahire 1330, s. 201-202; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 187-190; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 989, 1241; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 189; Brockelmann, GAL, I, 527; Suppl., I, 735; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 162; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 352-353; Süleyman Uludağ, Fahreddin Râzi, Ankara 1991, s. 62-63; Necati Kara, Bikāî ve Tefsirindeki Metodu, Van 1994, s. 117-119,151; Mehmet Faik Yılmaz, Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61; George Ketûre, “Ḥikemü Ebi’l-Ḥasen el-Ḥarâllî”, el-Bâḥiṯ, sy. 3, Paris 1978, s. 104-127; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 59-60.

Murat Sülün

HARAM

(الحرام)

Yapılması din tarafından yasaklanan fiil.

Sözlükte masdar olarak “bir şey bir kimseye yasak olmak”, isim olarak da “yasaklanan, helâl olmayan şey” anlamına gelen harâm kelimesi, çeşitli türevleriyle

birlikte Arapça’da zengin bir kullanım alanına sahiptir. Bunlardan hurmet “engel olmak, yasak olmak, mümkün olmamak; saygı duymak”; hırmân “kişiyi bir iş, davranış veya haktan mahrum bırakmak”; ihrâm “bir şeyi yasaklamak, haram saymak; haram beldeye veya haram aylara girmek; hac veya umreye niyet ederek dikişsiz elbise giymek”; tahrîm “haram kılmak, yasaklamak” anlamındadır. Fıkıh literatüründe tahrîm karşılığında hazr, haram karşılığında mahzûr terimleri de kullanılmaktadır. Ayrıca Mekke ve Medine’ye Harem denilmesinden “haram aylar” ve “harîm” tabirlerine kadar örfte ve dinî literatürde haram kökünden türeyen birçok kelime ve terimin bulunduğu ve bunların neredeyse tamamının kelimenin kökündeki “yasaklama, engelleme, mahrum bırakma” anlamı çerçevesinde bir muhteva kazandığı görülür.

Haram kelimesiyle çeşitli türevleri sözlük anlamlarında Kur’an’da seksen üç yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥrm” md.). Bunların çoğunda, ileride oluşacak terim anlamı için esas teşkil edecek şekilde Allah’ın yasak kıldığı fiillerden, dinî yasaklardan, bazı âyetlerde de kişilerin bazı fiilleri kendilerine yasak saymasından söz edilir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in altmış altıncı sûresine Tahrîm adı verilmesi de ikinci anlamla ilgilidir. Haram kelimesi çeşitli türevleriyle birlikte birçok hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥrm” md.).

DİNLER TARİHİ. Yerine getirilmediğinde bir müeyyideyi gerekli kılacak dinî yasaklamaların tarih öncesi devirlerden beri mevcut olduğu bilinmektedir. Günümüzde yaşayan iptidai kültürlerden anlaşıldığı kadarıyla

topluluk, fert ve tabiat arasındaki sosyokültürel dengenin korunmasına katkıda bulunan tabu fikri haram düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bütün dinlerde riayet edilmesi gerekli yasaklar sistemi vardır. Yasaklanmış şeyi ifade eden tabu kavramı kutsal, kutsal dışı (profan), temiz ve kirli kavramlarıyla birlikte ortaya çıkmış olup onlarla sıkı bir ilişki içindedir.

Modern araştırmalar, en erken dönemlerden itibaren insan zihninin kozmosu birbirine zıt iki kategoriye ayırarak yorumladığını ortaya koymuştur. Bu kategorik düşünme biçimi, insanın mevcudiyetini tehlikeye atan nesnelerle onun varlığının devamına katkıda bulunan nesneler arasındaki ayırıma dayanmıştır. Bu aynı zamanda insanın kozmosu iki ayrı alana bölme sürecinin başlangıcına da işaret eder. Latince sacer kelimesinin taşıdığı zıt anlam da ("lânetlenmiş" ve "kutsal") bu sürecin izini taşımaktadır. Bu durumda temel ayırımın "iyi" (faydalı) ve "kötü" (zararlı) kavramlarına dayandığını söylemek mümkündür. Klasik örnek olarak Zerdüştîlik'teki düalist unsurun oldukça eskiye uzanan böyle bir arketipi yansıttığında şüphe yoktur. Basit bir tecrübeye dayanan bu ayırım, ayrıntıları bilinemeyen bir süreç sonucunda kutsal ve kutsal olmayan şeklinde daha soyut bir ayırıma dönüşmüş olmalıdır. Bu durumda temiz, kirli ve tabu duygularının kutsal ve kutsal olmayan ayırımından türediği düşünülebilir. Kutsal olmayanın tehdit edici içeriği, onun doğuracağı tehlikeleri bertaraf etmek üzere tabu fikrinin gelişmesine yol açmıştır. Böylece tabu, kutsal olmayan alandaki tehditlere karşı koruyucu bir özelliğe sahip olarak düşünülmüştür. Tabunun kendisine uygulandığı kutsal dışı bölgedeki nesneler ise kirli kabul edilmiştir. Tabu bir yandan kirliliğe temas eden, bir yandan da kirlilikten uzaklaştıran negatif ve pozitif bir içerikle doldurulmuştur. Zaman içerisinde ahlâkî plandaki değişmeler kutsal, tabu ve kirli duyguları arasındaki ayırımı daha da netleştirmiştir. İçtimaî hayatın çeşitlenmesi ve gelişmesine paralel olarak tabu duygusu da açıklığa kavuşmuş ve bugün bilinen alandaki kurallar meydana gelmiştir.

Tabunun en önemli fonksiyonu, basitçe, insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi düzenlemeye katkıda bulunan sınırlamalar üretmesidir. Tonga dilinde "belirlenmiş" anlamına gelen tabu kelimesi, insanın karşılaştığı olaylar sonucunda tavır almasını ima eder. Buna göre tabu olan herhangi bir şey aşılamaz, çiğnenemez veya ihlâl edilemez. Eğer ihlâl edilecek olursa

tabunun yöneldiği nesnedeki “mysterium” (sır) ihlâl edene belâ getirecektir. Böylece iptidai zihniyete göre tabu olumsuz bir enerjiyi engellemektedir. Bununla birlikte dinî düşüncenin bugünkü anlamda sistematik hale gelmesinden itibaren ihlâl sonucu tehdit edici gücünü kullanan nesnedeki cezalandırıcılık yetkisi nesneden alınmış ve ilâhî güçlere devredilmiştir. Bu noktadan sonra tabu duygusundan haram anlayışına geçecek bir zemin hazırlanmıştır.

Tabu türü yasaklamaların ilk ve en önemli örnekleri, kabilenin birlikteliğini parçalamaya yönelik öldürme fiili etrafında oluşmuş, böylece insanlığın başlangıcından itibaren grubun varlığını tehlikeye sokan her fiil yasaklanmıştır. Erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan ikinci tür yasaklamalar daha çok yiyecek kültürüyle ilişkili olmuştur. Kabilenin kendisinden türediğine inanılan totem hayvanlar (bazan bitkiler) ve yine kabile fertlerinin hayatını tehlikeye sokan diğer canlıların yenmesi -bazı özel merasimler hariç- yasaklanmıştır. Bu yasak, o hayvanın tabu haline getirilmesiyle temin edilmiş görünmektedir.

Tabu kaynaklı bir başka yasaklama, kadın ve erkek arasındaki münasebetleri düzenleyen kurallarda ortaya çıkar. Bu kuralların çoğunda erkeğin, hayız (regl) dönemindeki kadınla cinsî münasebete veya daha ileri düzeyde her türlü tensel münasebete girmesi yasaklanmıştır. Kadının hayız sırasında tabu ilân edilmesi, geleneksel olarak kanın sakınılacak bir şey gibi kabul edilmesi inancıyla açıklanmıştır. Bununla birlikte daha dikkat çekici bir görüş bu tabuyu, hayız döneminde kadının erkekten korunması için geliştirilen bir savunma tabusuna kadar çıkarmaktadır. Bu görüşe göre, anaerkil dönemde kadının korunmasını sağlamak amacıyla geliştirilen söz konusu tabu, ata-erkil bir hayat tarzı ile birlikte kanaması olan kadını tehlikeli sayan olumsuz bir tabu haline dönmüştür.

Diğer tabu örnekleri arasında en çok bilinenleri, bir anlamda kabiledeki nüfus dengesini korumaya yönelik kabile içi cinsî münasebet tabusu ve zina ile kabiledeki mal güvenliğini korumaya yönelik hırsızlık tabusudur. Ayrıca cinsler arasındaki ilişkileri düzenleyen ya da özel bir görevle yükümlü kabile fertlerinin diğerleriyle münasebetlerini tertip eden tabular da mevcuttur. Daha alt düzeyde hastalar, gebeler, sakatlar veya bazı özel anlama sahip isimlerin zikredilmemesi gibi çeşitli yasaklama kuralları da

geliştirilmiştir.

Tabu şeklindeki yasaklama türlerinin pek çok çeşidi, bugün ilkel yaşama seviyesini sürdüren kabileler arasında varlığını devam ettirmektedir. Bunun çarpıcı örnekleri, bilhassa Okyanusya ve Afrika yerlileri arasında yapılan araştırmalarda görülmektedir.

İptidai kültürlerdeki tabu çerçevesinde ele alınan bütün yasaklamaların dinî bir hüviyetinin bulunduğunu söylemek yanlış olur. Bununla birlikte tabu türü yasaklamaların bazılarının zamanla dinî hüviyete büründürdüğünü söyleyenler de vardır. Özellikle niçin tabu olduğu belli olmayan ve yalnızca uzun bir zamandan beri tekrarlanarak sürdürülen tabuların

kökeniyle ilgili problemler zaman içerisinde dinî birtakım kavramlarla açıklanır hale gelmiştir. Böylece bu tip etiolojik tabular, yaratılışın başlangıcında ilâhî güçlerin koyduğu yasaklamalar olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan daha ileri uygarlık düzeylerinde bazı tabuların sebeplerini daha anlaşılır yolla açıklama gereği doğmuştur. Bu tip tabular, çoğunlukla kamu hukukundaki yasaklamalar haline döndürülmüştür. Dinler tarihçileri ve sosyal antropologlardan bazılarına göre ilâhî dinlerde haram kavramı ile anlatılan tabuların büyük bir kısmı, dinî hüviyete büründürülen ilk tip tabulardan türemiştir.

Hinduizm'de haram meselesi geniş bir yer tutar. Haram kavramının işlendiği temel külliyat Brahmanalar ve Manu kanunlarıdır. Bu iki külliyata göre aile içi cinsî ilişki, hayız döneminde kadınlarla bir arada bulunma, farklı kast mensuplarının birbirleriyle münasebete girmesi, et yeme ve alkollü içecek içme temel haramlardandır. Fakat bu yasaklamalar aşağı kastlara doğru inildikçe hafiflemektedir. Ayrıca Manu kanunları yiyecekle ilgili çok sayıda haramı kapsar. Özellikle sarımsak, mantar, soğan ve pırasa gibi yiyecekler ve içki haramdır. Sudralar gibi alt kastlar için ise bu yiyecekler helâldir. Budizm ve Jainizm'de en başta gelen haram zina ve hayvan eti yemektir. İçki içmek de haram sayılmaktadır. Sihler arasındaki en önemli haram konuları büyü yapmak, zina, mezar ziyareti ve putlara saygı göstermektir. Zerdüştîlik'te zina, hayız döneminde kadınla münasebette bulunmak, homoseksüellik, köpeğe ve ineğe zarar vermek başta gelen haramlardandır.

Eski Türk dini, Taoizm ve Şintoizm gibi etnik dinlerde haram kavramı daha çok tabu çerçevesinde ele alınmış, bazı yasaklamalar da dinle bağlantılı olmadan töre hukukuyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre eski Türkler'de kutsal olduğu için totem hayvanını yemek yasaktı. Aynı şekilde su ve ateşi mânevî anlamda temiz tutmaya yönelik çok sayıda yasaklama vardır. Zina, aile içi cinsî ilişki de Türk töre hukukundan kaynaklanan yasaklamalardandır. Şintoizm'deki temel yasaklar zina, aile içi cinsî ilişki ve hayvanlarla cinsî münasebette bulunmaktır. Öte yandan rahiplerin özel statüsüyle ilgili olarak çok sayıda yasak tahsis edilmiştir. Taoizm'deki en önemli yasaklama ise insan öldürme çerçevesinde geliştirilmiştir.

Eski Ön Asya'nın semitik kültürlerinde yer alan yasaklamaların çoğu kamu hukuku alanına girenlerdir (insan öldürme, hırsızlık, zina gibi). Bu tip hukukî yasaklamalarla dinî bir hüviyet içerisinde görülen yasaklamalar arasında tamamen olmasa bile ciddi bir ayırım yapılmıştır. Semitik dillerde ortak olarak haram kavramını anlatmak için genellikle "tahsis edilmiş" anlamında kodeş fiil kökü kullanılmıştır. Bu durumda kodeş olan herhangi bir şey tabudur. Semitik kültürlerde kodeş genellikle tanrılara ait olan hakları içermektedir. Tabunun eşiti olarak ve yine tanrıların haklarını içerecek anlamda kullanılan bir başka kelime de heremdir. Kodeş veya herem, daha çok ilâhlara ait olan herhangi bir kült nesnesinin tabu oluşunu ima eder. Buna göre tanrılara tahsis edilen herhangi bir takdime tabu olduğu için insanlar tarafından kullanılamaz.

Yahudi literatüründe oldukça geniş işlenen haram kavramı Tevrat'taki "613 emir"le (taryag mitzvot) ilişkilendirilmiştir. Rabbinik geleneğe göre Sînâ'da Hz. Mûsâ'ya vahyolunan 613 emrin (mitzvot) 365'i haram kavramı içerisine giren yasaklamaları, 248'i helâlleri kapsar. Her ne kadar Eski Ahid'de haram (tahsis etmek) fiilinden (Levililer, 27/28) türetilen herem kelimesi mevcutsa da bu fiil esasta Yahve'ye adanan her türlü şeyi belirtmek üzere kullanılmış olup mitzvotun kapsadığı anlamı içermemiştir. Bununla birlikte rabbinik gelenekte herem kelimesi dinî birtakım yasaklamaları ihtiva edecek şekilde genişletilmiştir.

Eski Ahid'e göre, uyulmadığında dinin inkârı anlamına gelerek günahkâr durumuna düşülmesine sebep olan haramların büyük bir kısmı putlara

tapmak (Çıkış, 20/3, 4), insan öldürmek (Çıkış, 20/13), zina yapmak (Çıkış, 20/14), çalmak (Çıkış, 20/15), yalan yere şahitlik etmek (Çıkış, 20/16, 17), aile içi cinsî ilişkide bulunmak (Levililer, 19/6-18; 20/10-15), homoseksüellik (Levililer, 20/13), hayvanlarla cinsî ilişki kurmak (Levililer, 20/15, 16), cinci ve falcılara başvurmak (Levililer, 19/31; Tesniye, 18/10-13), Tanrı'ya küfretmek (Çıkış, 22/28; Levililer, 19/12; 24/16) ve helâl (kaşrut) yiyecekler dışındaki şeyleri yemek (Tesniye, 14) gibi konulardan oluşmaktadır. Öte yandan Talmud, bizzat herem kelimesini kullanarak (Nedarim, 2a; Bezah, 36b) yasaklanan birtakım konuları sıralar. Bunların çoğu, Eski Ahid'de sıralanmayan daha ayrıntılı konulardaki haramlardır (adak adama esnasında yasak olan uygulamalar, adak adayanların uyması gereken özel şartlar gibi). Ahd-i Atîk'te mukaddesle bayağı şeyi ve murdarla tâhiri birbirinden ayırt etme ve insanlara bildirme görevi Levililer'e verilmiştir (Levililer, 10/10; Hezekiel, 22/26; 44/23).

Rabbinik gelenek haramların sebebini sorgulamama gibi bir eğilim içindedir. R. Simeon b. Yohai'ye göre Tanrı haramların sebebini bildirmemiştir (Pesikta, 119a). Emirlerin sebebi araştırılmamalı ve olduğu gibi kabul edilmelidir (Sifra Kedoshim, 11/22). Bununla birlikte emirlerin insana faydalı olduğu hususu sıkça vurgulanır. Haramlar İsrâil'in kutsallığını güçlendirir (Mekhilta, 89a). Bunlar insanı arındırmak (Genesis Rabbah, 41/1) ya da İsrâil'i faydalandırmak içindir (Makkot, 3/16).

Helenistik dönemden itibaren çeşitli dinî emirlerin sebeplerini putperestlere açıklamak zorunda kalan yahudi filozofları, rabbinik gelenekten farklı olarak haramların mahiyetini sorgulama ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu konudaki ilk sistematik yorumu yapan Philo, her türlü dinî emrin amacının insanı faziletli bir şekilde yaşamaya sevketmek olduğunu söyler. Mu'tezile kelâmının etkisiyle Saadiya Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî), Eski Ahid'de haram ve helâllerin sebeplerinin aklî olarak bilinebileceğini savunmuştur. Ona göre bu emirler, dinî hayattan uzaklaşmadan insan hayatını yaşanır kılmaya yöneliktir. Karâî filozofları ve Bahya b. Pakuda, emirlerin akla uygunluğu ve akılla bilinebileceği konusunda Gaon'u takip ederken Joseph b. Zaddık, haram ve helâllerdeki kutsiyeti ön plana çıkararak akla uygunluk problemini dikkate almamıştır. Maimonides (İbn Meymûn), Tevrat'taki bütün emirlerin bir sebebinin veya işe yararlılığının olduğunu söylemiştir. Mistik eğilimli Hasdai Crescas ve Joseph Albo emirlerin aklî yönünün

önemli olmadığını, yalnızca Tanrı'nın emretmiş olmasının yeterli olacağını savunmuşlardır. Kabalistler ise tamamen farklı bir yaklaşımla Tevrat'taki her yasağın ilâhî kozmolojide bir şeyle bağlantılı olduğunu ve emirlere uyulduğunda evrendeki ilâhî uyumun güçlendiğini ileri sürmüşlerdir. Haramlara riayet edilmediğinde tatbik edilecek müeyyideler Yahudilik'teki günah kavramıyla ilişkilidir. Bu müeyyideler, cemaat dışına itilmekten ölüme kadar uzanan dünyevî cezalar yanında öteki dünyada uygulanacak çeşitli cezaları kapsar.

Yahudilik'ten farklı olarak Hıristiyanlık'ta haram kavramı üzerinde fazla durulmamıştır. Bu konuda Hz. Îsâ'nın

yaşayışı ile Pavlus'un yorumu arasında köklü değişiklikler söz konusudur. Hz. Îsâ, şeriatı iptal etmeye değil tamamlamaya geldiğini, şeriattan en küçük bir harf veya noktanın dahi yok olmayacağını belirtmiş (Matta, 5/17-19), kendisi de şeriat kurallarına göre yaşamış, kavminin her şeyi Tevrat'la düzenlenmiş dinî hayatını paylaşmış, sinagoglara ve mâbede devam etmiş (Markos, 1/29; 14/49; Yuhanna, 6/59; 7/14; 8/20), hac bayramlarına iştirak etmiş (Luka, 13/41-50; Yuhanna, 2/13; 5/1), vergi ödemiş (Matta, 17/24-27), iyileştirdiği cüzzamlıyı kâhine göndermiştir (Luka, 17/14). Dinî yasakların gerçek hedefini göstermiş, bu çerçevede öldürme ve zina gibi haramların önemini vurgulamıştır (Matta, 5/21-30). Diğer taraftan cumartesi yasakları, temiz ve helâl yiyecekler, rabbilere itaat, boşanma gibi hususlarda değişiklikler yapmıştır (Markos, 2/27-28; 7/8, 14-23; 10/1-9; Matta, 23/2).

İlk dönem hıristiyanları da dinî emir ve yasaklar konusunda Yahudiliği takip etmişlerdir. Yahudilerin dışında başka milletlerden olup da Hıristiyanlığa girenlere yönelik haramlar (putlara tapma, zina, boğulmuş hayvan ve kan), o dönemde hıristiyanlar arasında Yahudilik'teki uygulamanın geçerli olduğunu göstermektedir (Resullerin İşleri, 10/9-16; 11/1-10; 15/20, 29).

Yahudi şeriatı (Tevrat) karşısında ilk menfi hıristiyan tavrını belirleyen Pavlus'tur. Pavlus şeriatın müsbet bir rol oynadığını (Romalılar'a Mektup, 7/12; Galatyalılar'a İkinci Mektup, 3/23-25), fakat Mesîh'in şeriatının Mûsâ şeriatının yerine geçtiğini belirtir. Şeriatın ilâhî ve mükemmel niteliğini

inkâr etmez, ancak artık davranışlara yön veremeyeceğini bildirir (Romalılar’a Mektup, 7/12; 10/4); Mesîh’in şeriatının sevgi ve merhamet olduğunu ifade eder.

Pavlus, Mûsâ şeriatının geçersizliğini ilân ederken öte yandan bizzat kendiliğinden kötü ve yasak olan fiilleri de sıralar. Ona göre zina, pislik, şehvet, putperestlik, sihirbazlık, düşmanlıklar, kıskançlık, gazaplar, çekişmeler, ayrılıklar, fırkalar, hasetler, sarhoşluklar, sefahetler gibi şeyleri yapanlar Allah’ın melekûtunu miras almayacaklardır (Galatyalılar’a İkinci Mektup, 5/19-21). Bütün haksızlık, kötülük, tamah, şerirlik, haset, katil, niza, hile, huysuzluk ile dolu olanlar, kötülük söyleyenler, zemmamlar, küstah, kibirli, övünücü, ana babaya itaatsiz kişiler... ölüme müstahaktır (Romalılar’a Mektup, 1/28-32; Korintoslular’a Birinci Mektup, 6/9-10; Efesoslular’a Mektup, 5/3-5; Koloseliler’e Mektup, 3/5-8).

Hıristiyanlık’ta günah birçok kısma ayrılmakta, tabii ve ilâhî kanunların çiğnenmesi fiilî günah olarak nitelendirilmekte, bu çerçevede de haram ve yasaklar söz konusu olmaktadır (bk. GÜNAH).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḥrm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥrm” md.; A. R. S. Kennedy, “Ban”, DB2, s. 86; L. E. Toombs, “Clean and Unclean”, IDB, I, 641-648; R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi, New York 1976, s. 110, 111, 114; J. Milgrom, “The Foundations of the Biblical Dietary Laws”, Religion and Law, New York 1990, s. 159-193; B. Morris, Anthropological Studies of Religion, New York 1993, s. 203-218; S. Singh Kapoor, The Sikh Religion and the Sikh People, New Delhi 1994, s. 106; J. Jolly, “Food, Hindu”, ERE, VI, 63-65; a.mlf., “Purification, Hindu”, a.e., X, 491; N. Söderblom, “Holiness”, a.e., VI, 731-741; R. R. Marett, “Tabu”, a.e., XII, 181-185; G. Scholem, “Commandments, Reasons for”, EJd., V, 783-792; A. H. Rabinowitz, “Commandments, the 613”, a.e., V, 760-783; a.mlf., “Dietary Laws”, a.e., VI, 26-45; M. Greenberg, “Herem”, a.e., VIII, 344-350; R. Wagner, “Taboo”, ER, XIV, 233-236.

Kürşat Demirci

FIKIH.

Haram, fıkıh terimi olarak mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiili ifade eder. Ahlâk ve hukuk literatüründe muharrem, mahzûr, menhiyyün anh, memnû‘, mezcûrün anh, ma‘siyet, zenb, kabîh, seyyie gibi çeşitli kelimelerin de “yasaklanan şey” mânasında haramla aynı veya yakın anlamlarda sıkça kullanıldığı görülür (Alâeddin es-Semerkandî, s. 40; Fahreddin er-Râzî, I, 127-128; Şevkânî, s. 6).

Haram yerine mahzur kavramını tercih eden Gazzâlî onu “vâcibin mukabili” (el-Müstaṣfâ, I, 66, 76), Fahreddin er-Râzî ve Zerkeşî “fâili şer‘an zemmedilen şey” (el-Maḥṣûl, I, 127; el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 255) diye tarif etmiş, Şevkânî buna “terkedeni övgüye lâyık kılan şey” ilâvesini yapmıştır (İrşâdü’l-fuḥûl, s. 6). Bu ifadelerde geçen “kötülenen, zemmedilen” kaydı mekruh, mubah ve mendubu tanım dışı bırakmaktadır. Hanefîler’den Sadrüşşerîa gibi usulcüler, haramı “işlenildiğinde ceza gerektiren şey” (et-Tavżîḥ, II, 125) diye tarif ederek ceza unsurunu ön plana çıkarmışlardır. Haram ve mahzur kavramlarının, bu tariflerde olduğu gibi önce yasaklanan fiilin bizzat mahiyetinden veya mâruz kalacağı müeyyideden hareketle şer‘î hükmün bir alt başlığı olarak tarif edilmesinin yanı sıra, daha sonraki dönemlerde hükmün kendisiyle sabit olduğu delilin mahiyeti nazarı itibara alınarak tarif edilmeye başlandığı ve bu yaklaşımın giderek ağırlık kazandığı görülür. Bu sebeple de İslâm hukukçularının çoğunluğu haramı, “kat‘î veya zannî bir delil ile şer‘an yapılmaması kesin olarak istenilen fiil” şeklinde tarif etmiş, Hanefîler ise delilin kat‘î olmasını şart koşarak yasağın, yani kesin olarak kaçınmayı talebin kat‘î bir delil ile sabit olması halinde buna “tahrîm” (haram), zannî bir delil ile sabit olması durumunda “tahrîmen kerâhet” (tahrîmen mekruh) adını vermişlerdir. Bu ayırım, bir bakıma onların terminolojisindeki farz ve vâcip kavramlarının mukabilini teşkil etmektedir (Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58). Bu durumda Hanefîler’e göre haram, “şer‘an kat‘î bir delil ile kesin olarak nehyedilen şey” diye tarif edilebilir. Burada hükmü ispat eden delilin kat‘î olması ölçü alınmakla birlikte aslında Hanefîler’le cumhur arasında konunun özüyle ilgili bir ihtilâf yoktur. Zira Hanefîler’e göre farz veya vâcip, terki halinde

ceza gerekeceği mânasında müşterek olduğu gibi tahrîm ve tahrîmen kerâhet de kaçınılmadığı zaman ceza gerekeceği anlamında müşterektir. Hatta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf mekruhun harama daha yakın olduğunu söylemekle yetinirken İmam Muhammed, kerih görülen davranışların ceza gerektireceği anlamında her mekruhun haram olduğunu söylemiştir (Sadrüşşerîa, II, 126; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58). Bu açıdan bakıldığında ihtilâfın terminolojide kaldığı ve Hanefîler'in haram tabirini kullanırken ilgili âyetin (en-Nahl 16/116) işaretinden de faydalanarak daha titiz davrandıkları söylenebilir.

Haram konusu fıkıh usulü literatüründe "hüküm" ana başlığı altında incelenir. Usulcülere göre hüküm iktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah'ın hitabı, fakihlere göre ise bu hitabın gerektirdiği sonuçtur. Mükelleften bir işin yapılması veya yapılmamasını talep anlamında iktizâ veya onu serbest bırakma mânasında tahyîr ifade eden şâriin hitabı kavramsal çatı çerçevesinde teklifî hükmü teşkil eder. Mükellefi serbest bırakan tahyîrle ilgili hitabın veya neticesinin (mubah) teklifî hüküm çerçevesinde değerlendirilmesiyle ilgili usulî tartışmalar bir yana (bk. HÜKÜM; MUBAH), Allah'ın hitabı kesin olarak bir işin yapılmasını taleple ilgili ise buna "îcab" (vâcip kılma), bir işin terkedilmesini taleple ilgili ise buna da "tahrîm" adı verilir (Fahreddin er-Râzî, I, 113). Bazı

usulcüler, teklifî hükmü şârie veya onun hitabına nisbet ederek bir fiilin yasaklanmasına tahrîm veya onun eseri olarak hurmet, bazısı da mükellefin fiiline nisbet ederek haram kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir (İbnü'l-Hâcib, I, 225; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 58-59; ayrıca bk. EF'ÂL-i MÜKELLEFÎN).

Genel olarak İslâm hukukçuları bir fiilin can, akıl, din, ırz ve malı koruma şeklinde formüle edilen dinin temel amaçlarına açıkça zarar vermesini, onun haram kılınmasının temel sebebi ve açıklaması (illeti ve hikmeti) olarak kabul etmişlerdir. Bu durumda haramların tayin ve tesbitinin, eşyadaki hüsün ve kubhun akıl veya nakille bilinmesi konusundaki temel usulî tartışma ile yakın ilişkisi bulunduğu (bk. HÜSÜN) ve haram kavramının şeriatın temel amaçları ve bu amaçların çerçevelediği maslahatlar içerisinde geliştiği görülür. Bu noktada İslâm, ferdin itikadî ve

amelî hayatını düzenler ve belli değer hükümleriyle yönlendirirken çok katı ve yasakçı veya her şeyi mubah gösterecek derecede ibâhacı bir yaklaşımdan ziyade orta bir yol tutmuştur. Öte yandan fert ve toplumun varlığını koruyabilmesi için zaruri addedilen bu beş esasa aykırılık çok defa belirsiz, sübjektif ve değişken bir karakter arzettiğinden haramlık hükmü, fıkıh usulünde genelde hükümleri açıklama ve kendileriyle amaçlanan sonuç anlamındaki hikmete değil ona göre daha belirgin, objektif ve istikrarlı vasıflar olan illetlere bağlanmıştır. Bu sebeple ilk bakışta bazı temel maslahatları ihlâl ettiği zannedilen, meselâ sağlığa aykırı bulunduğu, temiz olmadığı, malın israfına ve neslin bozulmasına yol açtığı gibi gerekçelerle açıklanabilen bazı haramlar vardır ki (içkinin, domuz etinin, kumarın ve zinanın yasaklanması gibi) burada ileri sürülen sakıncaların her zaman ve mekânda ve herkes için aynı seviyede geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Şâriin bir şeyi haram kılmasının hem muhataplar tarafından kavranabilen bazı amaç ve yararlar içerdiğinin, hem de o an için kavranamayan başka hikmetler de taşımakta olduğunun bilinmesi, en azından bir kulluk sınavı anlamı taşıdığının kabullenilmesi ve bu tür haramların bizzat bir dini diğerinden ayıran kurucu ilkelerinden sayılması daha tutarlı görünmektedir. Bundan dolayı İslâm'da haramların haramlığını kabullenme aynı zamanda bir iman meselesi olarak da gündeme gelir ve kesin şekilde bilinen helâlleri haram veya haramları helâl kabul etmek imanı ortadan kaldırıcı bir ölçü kabul edilir (Mâtürîdî, s. 332, 334).

Bir fiilin haram olduğu şu şekillerde bildirilebilir: a) Bizzat haram (hurmet) lafzı veya türevleri ile: "Allah size ölüyü, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanları haram kıldı" (en-Nahl 16/115) ve, "Muhakkak ki Allah annelere saygısızlık yapmayı size haram kıldı" (Buhârî, "Riḳāḳ", 22, "Edeb", 6; Müslim, "Aḳżıye", 12, 14) ifadelerinde olduğu gibi (diğer bazı örnekler için bk. el-Bakara 2/85, 173, 275; en-Nisâ 4/23; el-Mâide 5/3; el-A'râf 7/33). b) Câiz veya helâl olmadığının açıkça belirtilmesi suretiyle: "Kadınlara verdiklerinizden -boşanma esnasında-bir şey almanız size helâl olmaz" (el-Bakara 2/229) âyetinde olduğu gibi (ayrıca bk. el-Bakara 2/228, 229, 230; en-Nisâ 4/19; el-Ahzâb 33/52). c) Haram kılma anlamını iptal edici bir delil bulunmaksızın mutlak olarak gelen nehiy sigası ile; bunlar "yapmayınız, yaklaşmayınız, öldürmeyiniz" şeklindeki nehiy kalıplardır. "Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyiniz" (el-En'âm 6/151) âyetinde olduğu gibi. d) Herhangi bir

fiilden sakınmanın kesin bir görev olduğunu ifade eden sakınma (içtinap) lafızları ile: “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz” (el-Mâide 5/90; diğer bazı örnekler için bk. el-Mâide 5/92; en-Nahl 16/36; el-Hac 22/30; el-Hucurât 49/12). e) Söz konusu fiil hakkında ceza gerektiğini belirten ifadelerle: “Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup da -bunu ispat için-dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar” (en-Nûr 24/4; diğer bir örnek için bk. el-Mâide 5/38).

Bir şeyin vâcip olmasının, zıddının haramlığını gerektirip gerektirmediği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı hukukçular, bir şeyi emretmenin zıddının da kerâhetini gerektireceğini, bazıları ise zıddını nehyedeceğini söylemişlerdir. Bir kısım Mu‘tezile ve Şâfiî usulcüleri emrin, zıddını nehyetmek anlamına gelmediğini ve aklın da bunu icap ettirmediğini, bazı Hanefîler ise genel olarak emrin zıddının kerâhetini gerektireceğini, fakat bunun icap tarzında veya mutlak olarak delâlet etmesi şeklinde olmadığını söylemişlerdir. Hanefîler’den Cessâs, emrin bütün zıtlarından nehiy anlamı taşıdığı görüşündedir. Burada emir ve nehyin farklı iki kalıp olduğu kabul edilmekle beraber tartışma, bu kalıpların birbirinin zıddı mânalara delâlet edip etmediği hususundadır (bu konuda bk. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, I, 183-193; İbn Hazm, el-İḥkâm, III, 333-335; Pezdevî, II, 329-339; Serahsî, el-Uṣûl, I, 94-99; Âmidî, II, 393-395; Şevkânî, s. 101-105; ayrıca bk. EMİR; NEHİY).

Kısımları. Haramlar, haram kılınan fiil veya nesnenin mahiyeti, delilinin kuvveti ve yasaklanan şeyin nevi itibariyle çeşitli kısımlara ayrılmış, yasaklanan fiil veya nesnenin mahiyeti bakımından “haram li-zâtihî” ve “haram li-gayrihî” olmak üzere iki kısımda incelenmiştir.

Haram li-zâtihî, geçici bir sebebe dayanmaksızın bir şeyin bizzat kendi varlığındaki bir zarar veya çirkinlik (kubh) sebebiyle şâriin doğrudan haram kıldığı fiildir. Onun haramlığının kaynağı o şeyin bizâtihi kendisi olduğu için bazı hukukçular bu tür haramlara “haram li-aynihî” adını da verirler. Meselâ hırsızlık, zina, ölmüş hayvan eti yemek, şarap içmek böyledir.

Haram li-gayrihî, kendinden ötürü değil dıştaki bir sebep veya durumdan

dolayı haram kılınan fiildir. Cuma namazı vaktinde alışveriş, başkasının mülkünde izinsiz namaz kılma, bayram günü oruç tutma gibi. Burada tahrîm, ilgili olduğu veya yol açtığı hâricî durumdan doğmaktadır (Sadrüşşerîa, II, 126). Haramın bu tür taksimi, usulcülerin eşyada bulunan kötülük ve çirkinliğin mahiyeti hakkındaki görüşlerinin ve nehiy konusunda yaptıkları benzer ikili ayırımın tabii bir sonucu olmalıdır. Çünkü nehiy, kural olarak hem nehyedilen şeyin kötü ve çirkin olduğu anlamına gelir, hem de nehyedilen fiilin haram olmasını, hatta dolaylı olarak aynı sonuca götüren bazı fiillerin de haram sayılmasını gerektirir. Bu sebeple nehiy ile haram arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunur. Esasen dinî yasakların kapsam ve çerçevesi konusunda İslâm hukuk doktrininde yer alan ihtilâflar da nehyin varlığı ve kesinliği hususundaki görüş farklılıklarının yanı sıra, anılan sebep-sonuç ilişkisinin kuvvet derecesini belirlemede farklı değerlendirmelerin yapılabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Herhangi bir karîneden mücerret olan nehyin delâletiyle ilgili usulî tartışmalar bir yana fakihlerin çoğunluğu, kat‘î veya zannî olmasına bakmaksızın bir şer‘î delil ile sabit olan nehiy ve men‘in haram anlamına geleceğini kabul etmiş ve deliller arasında herhangi bir ayırıma gitmemiştir.

Ancak Hanefîler, kat‘î ve zannî delil ile sabit olan nehiyleri farklı değerlendirerek birincisine haram, ikincisine tahrîmen mekruh adını vermişlerdir. Bu da haramın, delilin kuvvet derecesine göre yapılmış bir başka ikili ayırımı mahiyetindedir.

Hükmü. İslâm hukukçularına göre kat‘î delil ile sabit olan bir fiilin haramlığına kesin olarak inanılması gerekir. Böyle bir hükmü, meselâ ribâ veya zinanın haram oluşunu inkâr eden kişi Ehl-i sünnet’e göre küfre girmiş olur (Bağdâdî, s. 345). Zannî delil ile sabit olan ve Hanefîler’in terminolojisinde tahrîmen mekruh adıyla anılan haramın yasak oluşunu inkâr eden veya onu helâl gören ise kâfir değil fâsık kabul edilir. Bununla birlikte amel bakımından haram ile tahrîmen mekruh arasında Hanefîler’e göre de bir fark bulunmadığı ve tahrîmen mekruh amelî yönden âdeta haram derecesinde görüldüğü için mükellefin herhangi bir ayırım yapmadan her iki tür haramdan da kaçınması gerekir. Ancak kat‘î delil ile sabit olan haramı irtikâp edenin cezasının, zannî delil ile sabit olan haramı yani tahrîmen mekruhu işleyenin cezasından daha ağır olacağı açıktır. Ayrıca bir

kimsenin, haram veya tahrîmen mekruhun hükmünü hafife alarak bu fiilleri işlemesi küfre götüren tehlikeli bir yol olarak görülmüş, tahrîmen mekruhu herhangi bir yolla te'vil ederek işlemesi ise küfür değil fısk olarak nitelendirilmiştir (Kılavuz, s. 120-124).

Bir fiildeki haramlık o fiilin kendinden kaynaklanıyorsa söz konusu fiil hukuken olmamış kabul edilerek kendisine hiçbir olumlu sonuç bağlanmaz ve ayrıca fiilin sahibine ulaşmak istediği menfaat de tanınmaz. Meselâ zina nesep ve mirasçılığın, hırsızlık ve gasp mülkiyetin sübûtu için sebep teşkil etmez. Çünkü bu fiiller bizzat haram olup şer'î bir hükme sebep olmaya elverişli değildir. Ancak İslâm hukukçularının, özellikle de Hanefîler'in bazı haram fiillere hukukî sonuç bağlamaları, meselâ zinanın hurmeti musâhere doğuracağını söylemeleri, daha çok üçüncü kişilerin hukukunu koruma ve fiilî durumlara bazı sonuçlar bağlama düşüncesiyle açıklanabilir. Fiildeki haramlık kendi dışındaki bir sebepten dolayı ise bu durum, hukukçuların çoğunluğuna göre yapılan ameli bütünüyle iptal etmez ve kendisi hukukî sonuçlar bağlanacak bir sebep olarak kabul edilebilir. Meselâ ribâlı akid yapan taraflar böyle bir akdi uygulamaya koyarlarsa her biri lehine karşılıklı edimler üzerinde mülkiyet hakkı doğar. Fakat şâriin böyle bir fiilin haramlığını ifade eden yasağı bulunması sebebiyle bu mülkiyet nezih değil habis bir mülkiyet olur. Onlara göre bu tür fiilin biri matlûp, diğeri mekruh olmak üzere birbirine aykırı iki yönü bulunmaktadır ve böyle bir durum aklen imkânsız değildir. Bu düşünceden hareketle gasbedilmiş bir arazide namaz kılma eylemine bakıldığında fiil namaz olması cihetinden matlûp, arazinin gasbedilmiş olması açısından ise haramdır ve gasp olmaksızın namaz, namaz olmaksızın da gasp mümkündür. Bu tür haram fiilin ameli bütünüyle iptal etmeyeceği konusunda fakihler arasında icmâ bulunduğunu ileri süren Gazzâlî, gasbedilmiş arazide namaz kılmanın sıkça vuku bulmasına rağmen seleften hiç kimseden böyle bir namazın kazâ edilmesi gerektiğine dair bir görüşün nakledilmediğini söyler (el-Müstaşfâ, I, 77-78). Bazı Mu'tezile âlimleriyle Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları, Zâhirî ve Zeydî fakihleri, bir fiilde hem vâcip hem de haram yönün bulunmasını çelişki kabul ederek nehyin fesadı, sıhhatin ise sevabı gerektireceğini, mükellefe bir tek vakitteki aynı ameli sebebiyle hem mükâfat hem ceza verilmesinin düşünülemeyeceğini, dolayısıyla bu tür haramların söz konusu ameli bütünüyle iptal edeceğini ileri sürmüşlerdir. Usulcülerin "ictimâu'l-vücûb ve'l-hurme" (haram ile

vâcibin bir arada bulunması) adını verdikleri bu hususta, cumhurun görüşleri daha kuvvetli delillere dayanması sebebiyle tercihe lâyık görünmekteyse de mevcut tartışmalardan söz konusu mesele hakkında en azından Ahmed b. Hanbel'den sonraki dönemde Gazzâlî'nin bahsettiği gibi bir icmâın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Haram oluşun, bir fiilin hukukî sonuçlarına etkisi yanında dinî anlamıyla günah gerektirip gerektirmeyeceği hususunda, günahın söz konusu fiili işlemenin haram oluşunu bilmeye bağlı bulunduğuna işaret eden bilginler, kişi haram bir fiili helâl olduğunu zannederek yaparsa ona günah yazılmayacağını, buna karşılık helâl olan bir fiili haram zannı ile yapmaya kalkışırsa bu cüreti sebebiyle uhrevî bir ceza gerekeceğini söylemişlerdir ki bu açıklamalardan, İslâm âlimlerine göre haramla günah arasında zorunlu bir bağlılığın bulunmadığı anlaşılır (Zerkeşî, I, 256-257; ayrıca bk. GÜNAH).

Haram bir fiili işleyen veya bu yolla haksız kazanç sağlayan kişinin günahtan arınabilmesi için yerine getirmesi gereken bazı vecîbeler vardır. Söz konusu haksız fiil veya kazanç karşı tarafın veya üçüncü şahısların hak ve hukukunu ilgilendiriyorsa öncelikle onları sahiplerine vermesi veya karşılıklı rızâ esasları çerçevesinde onlarla anlaşması, sonra da söz konusu fiili işlemekten dolayı Allah'tan af dilemesi gerekir. Haksız fiil ve kazanca konu olan malın hak sahibine iadesinde temel prensip mümkünse malı aynen, değilse mislini, bu da imkânsız ise değerini vermektir. Öte yandan haksız iktisaba konu olan malın sahibi belli ise bu mal sahibine, ölmüş ise vârislerine verilir. Mal sahibinin bulunmasından ümit kesilmiş veya vâris bırakmadan ölmüş ya da mal müşterek olup sahiplerine teker teker haklarını vermek imkânsız hale gelmişse bazı âlimler, böyle bir malın kişinin kendi mülkü olmaması ve temiz bulunmaması sebebiyle fakirlere sadaka olarak verilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir; ancak çoğunluk bunun fakirlere verilmesini câiz görmüştür. Zira haram yolla kazanılmış malın gerçek sahibi bulunamadığında ya imha edilmesi ya da fakirlere verilmesi söz konusudur. İmha edilmesinin, malın ne gerçek sahibine ne onu elinde tutan kişiye ve ne de fakirlere faydası vardır. Fakirlere verilmesi halinde ise bunun hem fakirlere hem de onların duaları sebebiyle malın gerçek sahibine faydası olacaktır. Ayrıca haksız kazanca konu olan bu malı fakirlere dağıtan kişinin amacı da bundan kendisi için herhangi bir sevap beklemek değil sadece bu

kirli maldan kurtulmaktır. Haram yolla kazanılmış olan mal devlet hazinesine veya kamuya ait ise bunların yeniden devlete verilmesi veya kamu menfaatlerine harcanması gerekir (Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 127-141).

Derecesi. Başta Gazzâlî olmak üzere fıkhî hükümleri dinî-ahlâkî değerlerle birlikte ele alan bazı müellifler, her tür haram fiilin yasak ve kötü olmasını kabul etmekle beraber onları kötüden daha kötüye doğru bir sıralamaya tâbi tutmuşlardır ki böyle bir derecelendirme, İslâm hukukunun dinî karakteriyle hukuk-ahlâk ilişkisini göstermesi açısından önemlidir.

Birincisi, dürüst ve âdil müminlerin sakındığı ve fıkıh kitaplarında haram olduğu kaydedilen davranışlardır; bunlardan kaçınanlara âdil, sakınmayanlara fâsık, günahkâr ve âsi denir. Bu tür haramların âhirette verilecek asıl cezaları yanında kısmen dünyada da birtakım cezaları vardır. Bu gruba giren haramlar kendi aralarında da derecelendirilebilir. Meselâ bazı

şekil şartlarına uyulmadan satış akdi yapmak haram, kuvvete dayanarak bir malı gasbetmek daha şiddetli haram, faizle muamelede bulunmak ise çok daha şiddetli bir haramdır. Haram fiiller arasındaki bu sıralanışın izâfîlik taşıdığı ve söz konusu fiilleri yasaklayan nasların üslûbu, bunlar karşılığında verileceği bildirilen cezaların ağırlık ve şiddeti, haramların yol açtığı tahribatın ferdî veya umumi oluşu, kişinin veya toplumun haklarını ilgilendirmesi gibi ölçüler esas alınarak yapıldığı söylenebilir.

İkincisi sâlih kulların sakındığı haramlardır. Bunlar, zâhire bakılarak câiz sayıldıkları halde haram olma ihtimal ve şüphesiyle sakınılan fiillerdir. Bu tür konularda belli ölçüde kuvvetli bir şüphe bulunuyor ve haram ihtimali ağırlık taşıyorsa, “Sana şüpheli geleni bırak, şüpheli gelmeyeni al” (Buhârî, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 60) meâlindeki hadise göre onu haram gibi kabul etmek ve ondan sakınmak gerekir. Bununla birlikte bazı zayıf ihtimaller veya şüpheler yüzünden meşrû fiilleri yasaklamak da doğru değildir. Böyle bir tutum yalnızca hukukî hayatı sıkıntıya düşürmekle kalmaz, aynı zamanda bu şüphelerin yol açacağı çeşitli vesveseler fertlerin psikolojik hayatlarını da olumsuz yönde etkileyebilir.

Üçüncüsü müttaki ve sıddîkların kaçındığı davranışlardır. “Mahzurlu olana

düşmek korkusuyla mahzursuz olanı da terketmedikçe kul müttakiler derecesine ulaşamaz” (Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 19) hadisinden hareketle takvâ sahibi kişiler, ilk iki dereceye giren davranışlar yanında fiilin işleniş veya elde ediliş tarzında bazı çirkinliklerin (kerâhet) bulunması veya Allah’ın rızâsını elde etme mânası taşımaması halinde, ayrıca haram konusunda ihtiyata riayet etmek ve nefsin gevşekliğe alışmasını önlemek amacıyla bazı mubah fiillerden kaçınmışlardır ki bu tür davranışlar pozitif hukuktan ziyade tasavvuf ve ahlâk sahasına girer (bu derecelerin sayısı ve örnekleri için bk. Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 120-125; Karaman, s. 20).

Haramla İlgili Genel Kurallar. 1. Haramı belirleme hak ve yetkisi yalnız Allah’a aittir. Kavramın tanımı sırasında görüldüğü gibi haram usul literatüründe “şer‘î hüküm” ana başlığı altında incelenmiştir. Hüküm ise mükellefin fiilleriyle ilgili bizzat Allah’ın hitabıdır. Ayrıca kaynağı itibariyle ilâhî bir karakter taşıyan İslâm dininde, kesin olarak yasaklanmış veya serbest bırakılmış fiiller bizzat Allah tarafından belirlenmiş ve bu yetki sadece O’na tahsis edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, hıristiyanlar hakkında nâzil olan, “Allah’ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîh’i rabler edindiler” (et-Tevbe 9/31) âyetindeki rab edinmeyi haham ve rahiplerin helâli haram, haramı helâl kılmaları ile açıklamıştır (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 9). Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de de dil alışkanlığı sebebiyle “şu haram, bu helâl” denmesi yasaklanarak böyle bir davranış “Allah’a karşı yalan uydurmak” diye nitelendirilmiştir (en-Nahl 16/116). Hakkında doğrudan yasaklayıcı bir nas bulunmadığı halde bir müctehidin herhangi bir fiilin haram olduğunu söylemesi ise, re’y ile haramı belirleme değil Allah’ın o konudaki hükmünü ortaya çıkarma gayretinden ibarettir. 2. Tahrîmine dair delil bulununcaya kadar eş-yada aslolan ibâhadır. İslâm hukukuna önemli bir esneklik kazandıran bu kaideye göre herhangi bir konuda tahrîme delâlet eden sahih bir nas bulunmazsa o konu mubah ve helâl çerçevesi içinde mütalaa edilir. Borçlar ve ceza hukukundaki, “aksine bir delil bulunmadığı sürece kişinin borçsuz ve suçsuz oluşunun esas alınması” (berâet-i asliyye) prensibiyle paralelliği bulunan bu kurala İslâm hukukçuları, yeryüzünde her şeyin insanın emrine verildiğini, helâl ve serbest olmanın asıl, haramlığın ise istisna olduğunu bildiren âyetlerin (bk. el-Bakara 2/187; Âl-i İmrân 3/93; el-Mâide 5/4; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13) genel ifadesinden ve, “Helâl Allah’ın kitabında helâl kıldığı ve haram Allah’ın kitabında haram kıldığıdır, sükût ettiği şeyler ise sizin için

affedip serbest bıraktıklarıdır” (İbn Mâce, “Eṭʿime”, 60; Tirmizî, “Libâs”, 6) gibi hadislerden ulaşmışlardır. Hangi şartlarda ve konularda bu kuralın geçerli olacağına dair tartışmalar bir yana (Süyûtî, s. 133-138; İbn Nüceym, s.73-77) bu prensip, İslâm hukukunda haram dairesinin oldukça dar tutulduğunu göstermektedir. 3. İyi niyet haramı meşrû kılmaz. İslâm'da ameller ancak niyetlere göredir (Buhârî, “Îmân”, 41; “Ḥıyel”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 11) ve niyetsiz sevap yoktur (İbn Nüceym, s.14). Bununla beraber vasıtaların da gayeler gibi meşrû olması esastır. Bu sebeple helâl ve temiz kazanç teşvik edilmiş, buna karşılık gayri meşrû yollardan rızık elde edilmesi yasaklanmıştır (Buhârî, “Zekât”, 29; “İcâre”, 20; Müslim, “Zekât”, 44, 63-65). Bu kural, bazı İslâm hukukçularının, özellikle haram fiillere meşruiyet kazandırılmaya çalışılması halinde dış iradeyi (objektif nazariye) esas aldıklarını göstermektedir. 4. Harama götüren sebepler ve yollar da haramdır (İbn Abdüşşekûr, I, 95). Bu genel kural Mecelle'de, “Alınması memnû olan şeyin verilmesi dahi memnû olur” (md. 34) ve, “İşlenmesi memnû olan şeyin istenmesi dahi memnû olur” (md. 35) şeklinde yer almıştır. İslâm hukukunda “sedd-i zerâi‘” adıyla anılan önemli bir delilin de temelini teşkil eden bu kural sayesinde ferdî ve içtimaî hayata zarar verecek her türlü eylem daha başlangıçta önlenmiş olmaktadır. Sınırları iyi tesbit edilmek ve uygulamada hukukî hayatın süreklilik ve canlılığına engel olmamak kaydıyla bu kural, İslâm toplumunun kendine mahsus dünya görüşü çerçevesinde kendi rengini taşıyabilmesi için koruyucu bir özellik arzetmektedir. 5. Haram şüphesi bulunan şeyden kaçınmak esastır. İslâm'ın haram ve helâl kıldığı hususlar açık olup ikisi arasında kalan şüpheli fiillerin bulunduğu bir saha vardır. Bunlar da haram veya helâle dair nasların sübut ve delâletleriyle ilgili olan ve ayrıca eldeki hukukî hadiseye tatbiki sırasında ortaya çıkan bazı şüpheli durumlardır. Hz. Peygamber, bunlardan uzak durmanın din ve namusu korumak için daha emin bir yol olduğunu, bunları yapan kimsenin ise haram işlemeye çok yaklaşmış olacağını söylemiştir (Buhârî, “Îmân”, 39; Müslim, “Müsâḳāt”, 107-108; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 3). Ancak hadisin bu ifadesi, bir şeyde haramlık şüphesinin bulunmasının onu haram kılacağını değil, haramlara yol açabilecek şüpheli şeylerden kaçınmanın faziletli bir davranış olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple haramlardan kaçınmada hukuk düzeninin genel ve objektif ölçüsünün yanı sıra kişilerin kendi sübjektif kaygıları da önemli addedilerek hem hukuk, ahlâk ve din arasında bağ kurulması hem de ferdin

kendi iç huzurunu bulması amaçlanmış olmaktadır. İslâm hukuk literatüründe yer alan, “Helâl ve haram bir arada bulunduğu zaman haram helâle galip gelir” şeklindeki kural, haramların işlenmesinin fert ve toplum hayatında yol açacağı tahribatı, bu yüzden kötülüklerin önlenmesinin taşıdığı önceliği ifade eder (bu kural ve uygulama örnekleri için bk. Süyûtî, s. 209-213; İbn Nüceym, s. 121-131). 6. Zaruretler haramları mubah kılar. İslâm hukukunda haramın çerçevesinin oldukça dar tutulmasının yanında tabii ve devamlı olmayan bazı hayatî zaruretler sebebiyle bu çerçevenin sınırları daha da daraltılarak zaruret ölçüsünde haramın

askıya alınmasına imkân sağlanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı âyetler bu prensibi ifade etmektedir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/145; en-Nahl 16/115). Mecelle’de, “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar” şeklinde yer alan bu kural (md. 21; bk. İbn Nüceym, s. 94) yine Mecelle’nin, “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” (md. 22); “Mâni zâil oldukta memnû avdet eder” (md. 24); “Zarar bi-kaderi’l-imkân def‘ olunur” (md. 31) ve, “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” (md. 32) kaideleriyle açıklanmış ve sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

Literatür. İslâm teşrîî ve cemiyet hayatı bakımından çok önemli yeri ve rolü bulunan haram ve helâl kavramları hakkında bilhassa hadis ve fıkıh külliyatında geniş bir literatür meydana gelmiştir. İlk hadis mecmualarında haram ve helâl konusundaki hadisler müstakil bir bölümden ziyade ilgili olduğu konular içinde incelenmiş, daha sonra müstakil eserlerde toplanmıştır. Bunlardan Abdülganî el-Cemmâîlî’nin el-ʿUmde fi’l-aḥkâm fî meʿâlimi’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm adlı eserinde (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1407/1986), Buhârî ve Müslim’in sahihlerindeki 420 kadar hadis fıkıh kitaplarının sistematiğine uygun olarak tasnif ve tahrîc edilmiştir. Ali Fikrî, Mürşidü’l-enâm li-maʿrifeti’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm’ında (nşr. Muhammed Ferîd Vecdî, Kahire 1369/1950) önce helâlle, sonra haramla ilgili âyet ve hadisleri tefsir etmiş, ardından insan hayatının çeşitli safhalarında karşılaşılacak helâl ve haramlara dair nasları incelemiştir.

Fıkıh usulünde mahiyeti itibariyle “hüküm”, ifade edildiği siga ve üslûp bakımından “nehiy” bölümünde incelenmiş olan haramın günlük hayatla ilgili problemleri fürû fıkıh kitaplarında işlenmiş ve şeriatta menedilen ve

mubah kabul edilen şeyler anlamında “hazr ve ibâha” (İbn Hazm, IX, 163; Kādîhan, III, 400; Bezzâzî, IV, 42, 104, 154, 260), dinen hoş karşılanmaması açısından “kerâhiye” (Mergīnânî, IV, 78; Bezzâzî, VI, 350; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 308) ve şeriatın iyi ve kötü gördüğü hususların bilinebilmesi açısından “istihsan” (Serahsî, X, 145; Kâsânî, V, 118; Bezzâzî, VI, 373) gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Ayrıca fıkıh kitaplarında özellikle nikâh-talâk, av, hayvan kesimi, eti yenen ve yenmeyen hayvanlar, içecekler, giyecekler, atış ve yarış konularında da helâl ve haramla ilgili hükümler anlatılmaktadır.

Kādî Nu‘mân b. Muhammed Deʿâʾimü’l-İslâm ve ẕikrü’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm ve’l-ḳaḍâyâ ve’l-aḥkâm adlı eserini (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî, Kahire 1406/1985), klasik bir fıkıh kitabı sistematiği içinde ve daha çok İsmâilî eğilimleri doğrultusunda yazmıştır. Ca‘ferî ulemâsından Muhakkık el-Hillî’nin Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm’ı ile (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali, I-IV, Necef 1389/1969) İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin Ḳavâʿidü’l-aḥkâm fî maʿrifeti’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm’ı da (Tahran 1272, 1313, 1315, 1329, 1387-1389) sadece helâl ve harama tahsis edilmiş eserler değil çeşitli konuları kapsayan klasik birer fıkıh kitabıdır. Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin ʿUḳūbetü ehli’l-kebâʾir (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1405/1983), Zehebî’nin Kitâbü’l-Kebâʾir (nşr. M. Abdürrezzâk Hamza, Kahire 1356; nşr. Abdurrahman Fâhûrî, Haleb 1398; nşr. Muhyiddin Mestû, Beyrut 1404) ve İbn Hacer el-Heytemî’nin ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâʾir’i (I-II, Bulak 1284; Kahire 1310, 1331; Türkçe trc. Ahmet Serdaroğlu - Lütfi Şentürk, İslâm’da Helâller ve Haramlar, İstanbul 1981) gibi haramla ilgili klasik kitaplar yanında Yûsuf el-Kardâvî’nin el-Ḥelâl ve’l-ḥarâm fi’l-İslâm ile (Beyrut 1967; T. trc. Mustafa Varlı, İslâm’da Helâl ve Haram, İstanbul 1971) bu eserde geçen yaklaşık 484 hadisin tahrîc edildiği Nâsırüddin el-Elbânî’nin Ġāyetü’l-merâm fî taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Ḥelâl ve’l-ḥarâm (Beyrut 1405/1985), A. Muhammed Assâf’ın el-Ḥelâl ve’l-ḥarâm fi’l-İslâm (Beyrut 1986), Riaz Hussain’in Halal and Haram in Islam (Lahore, ts.), Abdur Rehman Shad’ın Do’s and Do not’s in Islam (Lahore 1988) ve Hayreddin Karaman’ın Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar (İstanbul 1995) adlı eserleri, sosyal ve günlük hayatla ilgili çeşitli soru ve problemlere cevap olarak kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥrm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥrm” md.; et-Taʿrîfât, “ḥrm” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 367-369; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥrm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥrm” md.; Müsned, II, 287, 328, 332, 382, 404, 412, 415, 418, 538; III, 466; IV, 141, 341; V, 246, 251, 254, 255, 267, 269, 271, 275; VI, 153; Dârimî, “Riḳāḳ”, 9, 38, “Zekât”, 31, “Büyûʿ”, 1-2, 78; Buhârî, “Îmân”, 39, 41, “Zekât”, 29, “Ḥıyel”, 1, “İcâre”, 20, “Büyûʿ”, 2, 3, 15, 37-38, 39, 113, “Ṭalâḳ”, 51, “Riḳāḳ”, 22, “İʿtiṣâm”, 3, “İstiḳrâż”, 19, “Edeb”, 6; Müslim, “Zekât”, 44, 63-65, “İmâre”, 155, “Aḳżıye”, 12-14, “Müsâḳāt”, 107-108; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 60, “Ticârât”, 10-11, “Fiten”, 14; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 11, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Zekât”, 28, “Büyûʿ”, 1, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 19, 60, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 9, “Libâs”, 6; Nesâî, “Zekât”, 48, “Büyûʿ”, 2, 94, “Ḳuḍât”, 11; Mâtürîdî, et-Tevḥîd, s. 332, 334; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 345-347; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690, vr. 22a-b; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 183-193; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, III, 333-335; a.mlf., el-Muḥallâ, IX, 163; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 257-258; II, 329-339; Serahsî, el-Uṣûl, Kahire 1324-31, I, 80-81, 94-99; a.mlf., el-Mebsûṭ, X, 145; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 65-66, 76-79; a.mlf., İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 112-151; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 40, 223-235, 238-243; Kâsânî, el-Bedâʾiʿ, V, 118; Kādîhan, Fetâvâ, III, 400; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, IV, 78; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I, 113, 127-128; Âmidî, el-İḥkâm, I, 98-102; II, 393-395; İbnü’l-Hâcib, Muḫtaṣarü’l-müntehâ, Bulak 1316, I, 225; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, II, 125-126; Teftâzânî, et-Telvîḥ, II, 125-126; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 255-274; Bezzâzî, el-Fetâvâ, IV, 42, 104, 154, 260; VI, 350, 373; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 118, 133-138, 179-181, 209-213, 280-281; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʻ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s.14, 60,73-77, 81, 94-100, 121-131, 183; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 308; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü’s̱-s̱übût, I, 58-59, 95; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu’r-raḥamût, I, 58-59, 104-110, 405-406; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, s. 6, 101-105; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmgānî,

Ḳāmûsü’l-Ḳurʾân (nşr. Abdülazîz Seyyid el-Ehl), Beyrut 1983, s. 125; Mecelle, md. 21, 22, 24, 31, 32, 34, 35; Ali Fikrî, Mürşidü’l-enâm li-maʿrifeti’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (nşr. M. Ferîd Vecdî), Kahire 1369/1950, s. 9-18, 19-37; Mahmûd Şît Hattâb, el-Muṣṭalaḥâtü’l-ʿaskeriyye fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1386/1966, I, 181-183; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 47-51; M. Ebû Zehre, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 21-23, 33-36; M. Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, el-Ḥükmü’t-teklîfî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 195-219; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, II, 217-219; M. Zekî Abdülber, el-Hüḳmü’ş-şerʿî ve’l-ḳāʿidetü’l-ḳānûniyye, Küveyt 1402/1982, s. 24-28; Ahmed Saim Kılavuz, İman-Küfür Sınırı, İstanbul 1982, s. 120-124; Saîd Ali M. el-Humeyrî, el-Ḥükmü’l-vaḍʿî ʿinde’l-uṣûliyyîn, Mekke 1405/1984, s. 38-39; J. Penrice, A Dictionary and Glossary of the Korān, London 1985, s. 33; Ahmed el-Husarî, Naẓariyyetü’l-ḥükm ve meṣâdirü’t-teşrîʿ fî uṣûli’l-fıḳhi’l-İslâm, Beyrut 1407/1986, s. 36-39, 63-65; Zekiyüddîn Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 215-217; Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1990, s. 139-143; M. Tâhir es-Sıddîkī, Mecmaʿu biḥâri’l-envâr fî ġarîbi’t-tenzîl ve leṭâʾifi’l-aḫbâr, Medine 1415/1994, I, 480-485; Hayreddin Karaman, Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar, İstanbul 1995, s. 11-32, 189-193; Cihad Tunç, “Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi”, AÜİFD, XXIII (1978), s. 325-342; “Taḥrîm”, Mv.F, X, 205-212.

Ferhat Koca

HARAM AYLAR

İslâmî literatürde savaşın haram kabul edildiği dört kutsal ay.

Câhiliye devri Arapları, kamerî esasa göre tesbit ettikleri yılın on iki ayını safer, rebîülevvel, rebîülâhir, cemâziyelevvel, cemâziyelâhir, şâban, ramazan, şevvalden oluşan "olağan aylar" (eşhürün i'tiyâdiyye) ve zilkade, zilhicce, muharrem, recebden oluşan "dört haram ay" (eşhürün erbaatün hurum) şeklinde ikiye ayırıyorlardı. Haram ayların üçü peşpeşe geldiği için "serd" (birbirini takip eden), diğeri de tek olduğu için "ferd" (münferid) diye adlandırılıyordu. Bu aylardan zilkade on birinci, zilhicce on ikinci, muharrem birinci ve receb yedinci aydı.

Haram aylar tabiri Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette çoğul (el-eşhürü'l-hurum: et-Tevbe 9/5, 36), dört âyette de tekil şekliyle (eş-şehrü'l-harâm: el-Bakara 2/194, 217; el-Mâide 5/2, 97) geçmektedir. Tevbe sûresinin 2. âyetinde geçen "dört ay" (erbaatü eşhur) ifadesiyle de bir yoruma göre haram aylar kastedilmiştir. Haram aylar tabiri çeşitli hadislerde de yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "şehr" md.). Söz konusu dört ayın bu şekilde adlandırılması bu aylarda savaşın haram kılınması, işlenen sevap veya günahlara başka zamanlarda yapılanlardan daha fazla mükâfat veya ceza verilmesi, böylece yılın diğer aylarından farklı bir önem ve saygınlığa sahip bulunmaları sebebiyledir (Cessâs, II, 110-111).

Kur'an'da, gökler ve yeryüzü yaratıldığı zaman Allah katında ayların sayısının on iki ve bunlardan dördünün haram ay olduğu açıklanıp insanların o aylar içinde Allah'ın koyduğu yasağı çiğneyerek kendilerine zulmetmemeleri istenmiş (et-Tevbe 9/36), ayrıca haram ayda savaşmanın büyük günah olduğu (el-Bakara 2/217), bu aya karşı saygısızlık edilmemesi gerektiği (el-Mâide 5/2) ve saygıya lâyık bir mâbed olan Kâbe ile birlikte haram ayın da insanların iyiliği için bir sebep kılındığı (el-Mâide 5/97) belirtilmiştir. Tefsir ve tarih kitaplarında, haram aylarla ilgili hükümlerin hac ibadetiyle birlikte Hz. İbrâhim zamanında teşrî' kılındığı, insanların bu aylarda sağlanan güven ortamı içinde hac ibadetini rahatça yaptıkları, Mekke ve çevresinde oturanların da bu vesileyle geçimlerini sağladıkları

belirtilmektedir.

Bu uygulamayı Hz. İbrâhim ve İsmâil'in şeriatından alan Câhiliye devri Arapları, haram aylar girdiği zaman bunların kutsallığına karşı gösterilmesi gereken saygının bir işareti olarak savaştan ve her türlü saldırıdan kaçınırlardı; hatta bir kişi babasının veya kardeşinin katiline dahi rastlasa ona saldırmaz, kötü bir söz bile söylemezdi. Bütün bunlar, geçimlerini kervanlardan haraç alarak, su ve otlak bulmak için zaman zaman birbirleriyle çarpışarak sürdüren bedevîler için de geçerliydi. Araplar bu aylara olan saygılarını nesî'* ihdas edilinceye kadar sürdürmüşlerdir. Gatafân, Kays, Âmir b. Lüey, Avf b. Lüey ve Mürre b. Avf b. Lüey gibi kabilelerin, bilinen dört haram aya dört ay daha eklemek suretiyle toplam sekiz ayı haram aylar statüsünde kabul etmelerine karşılık (Cevâd Ali, VIII, 474) Has'am, Tay, Kudâa, Yeşkür, Zülbâne, Saâlîk, Hâris b. Kâ'b gibi bütün ayları eşit seviyede kabul edip aralarında fark gözetmeyenler de vardı. Bunların haram aylarla ilgili herhangi bir ahid ve zimmetleri söz konusu olmadığından diğer kabileler onlara karşı dikkatli davranmak zorundaydılar. Aynı şekilde Tağlib, Şeybân, Abdülkays, Kudâa, Gassân, Tenûh, Âmile, Lahm, Cüzâm, Bilhâris b. Kâ'b, Tay ve Temîm gibi kabileler arasında yaşayan hıristiyanlar da haram ayların hurmetini kabul etmiyorlardı. Her türlü çatışmanın haram olduğu bu aylarda meydana gelen savaşlara dinî yasaklar çiğnendiği için "ficâr savaşları" denilmiştir (bk. FİCÂR).

Câhiliye devrinde Araplar'ın bir kısmı geçimlerini soygunculuk, çapulculuk ve yağma ile sağladığı gibi aralarında iç savaşlar ve kan davaları da eksik olmuyordu; bundan dolayı haram ayların kurallarına uymakta zorlanıyorlardı. Ayrıca kamerî takvim sebebiyle aylar bir önceki yıla göre on bir gün daha erken geldiği için değişik mevsimlere rastlayan hac merasimini zilhiccenin muayyen günlerinde değil kendilerince uygun buldukları havanın mutedil ve ticarî ortamın müsait olduğu diğer gün veya aylarda yapmak istiyorlardı. Bunu sağlayabilmek için de her altı ayda bir hafta olmak üzere iki yılda bir ay kazanmaya çalışarak o yılı on üç aya çıkarıyorlar, haram aylardan üçünün peşpeşe gelmesini önlemek amacıyla da söz konusu dört haftayı ikinci yılın sonuna ekleyip o yılı on üç ay olarak kabul ediyorlardı. Böylece muharrem ayı saferin yerine kaydırılmış, bu durumda da bütün aylar bulunmaları gereken yerden bir ay geriye atılarak haram ayların yerleri değiştirilmiş oluyordu. Kur'ân-ı Kerîm'de, Câhiliye

Arapları’nın nesî’ denilen bu uygulamaları kötülenmekte, kâinatın yaratılışından itibaren mevcut olan on iki ayın yerlerinin aynen korunması gerektiği hatırlatılarak yapılan bu işlemin küfürde ileri gitmek olduğu ifade edilmekte ve Allah’ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını helâl saymaktan kaçınılması gerektiği vurgulanmaktadır (et-Tevbe 9/37). Hz. Peygamber’in haccı, ayların kendi zaman dilimlerine yeniden döndüğü bir yılda (10/632) vuku bulmuş ve Resûl-i Ekrem, Mina’daki hutbesinde zamanın Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü vaziyetine döndüğünü söyleyerek buna işaret etmiştir (Müsned, V, 37, 73; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 2; “Meġāzî”, 77; “Eḍâḥî”, 5; “Tevḥîd”, 24; Müslim, “Ḳasâme”, 29; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 67).

Haram aylarla ilgili hükümler Hz. İbrâhim tarafından konulmakla birlikte hac ibadetinde olduğu gibi zamanla temel amacından uzaklaştırılmış, ancak İslâmiyet’in gelmesiyle yeniden aslî hüviyetine kavuşturulmuştur. Resûl-i Ekrem, kendisine karşı savaş açılmadığı sürece haram aylarda savaşa girişmemiş, bir sefere çıktıktan sonra haram aya girildiğinde de ayın geçmesini beklemiştir (Müsned, III, 334, 345; Heysemî, VI, 66). Kur’ân-ı Kerîm’de haram ayda savaşmanın büyük günah olduğu hükme bağlanırken insanları Allah yolundan çevirmenin, Allah’ı inkâr etmenin, Mescidi Harâm’ın ziyaretine engel olmanın ve halkını oradan çıkarmanın Allah katında daha büyük günah olduğu da belirtilmiştir (el-Bakara 2/217). Bu âyetten, haram aylarda kendilerine karşı girişilen bir savaşa müslümanların karşılık verebilecekleri anlaşıldığı gibi bir başka âyette de haram aylardaki saldırmazlığın karşılıklı olduğu, müslümanların saldırıya uğradıkları takdirde aynı şekilde hareket edebilecekleri bildirilmiştir (el-Bakara 2/194). Nitekim müslümanlar, kendilerine yönelik saldırılara haram ayda bile olsa karşılık vermişlerdir.

İslâm hukukçuları, haram aylarda savaş yasağının devam edip etmediği konusunu tartışmışlar, Atâ b. Ebû Rebâh ve bazı Selef âlimleri bu hükmün devam ettiğini, ulemânın çoğunluğu ise neshedildiğini, dolayısıyla kendilerine yönelik herhangi bir saldırı olmasa bile müslümanların bu aylarda savaşabileceklerini ileri sürmüşlerdir. Bu âlimler görüşlerine delil olarak müşriklerin bulundukları yerde öldürülmelerine (el-Bakara 2/191; et-Tevbe 9/5), müslümanlara karşı

yaptıkları gibi onlarla topyekün savaşılmasına (et-Tevbe 9/36) dair âyetleri, ayrıca Hz. Peygamber’in Huneyn ve Tâif’te olduğu gibi bazı savaşları haram aylarda yapmasını göstermişlerdir. Diğer görüşü savunanlar, Harem’in saygınlığıyla ilgili hüküm gibi haram aylarla ilgili hükmün de devam ettiğini, yukarıdaki âyetlerin nüzûlünden sonra gerçekleşen Vedâ haccı sırasında Resûlullah’ın gerek Harem gerekse haram aylarla ilgili hurmeti dile getirdiğini (Buhârî, “Ḥudûd”, 9; ayrıca bk. Buhârî, “ʿ İlim”, 9), Resûl-i Ekrem’in bu aylarda vuku bulan bazı savaşlarının ise esasen müşriklerin saldırı ve tehditlerine karşılık veya bu aylardan önce başlamış bulunan bir savaşın devamı niteliğinde olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca haram aylara dair âyetlerin, saldırı ve tehdit olmadıkça savaşın belli zamanlarda yapılmamasıyla ilgili hususi bir hüküm getirdiğini, bunları neshettiği ileri sürülen ve bütün müşriklerle her yerde savaşılması konusunda umum ifade eden âyetlerle aralarında bir çatışma söz konusu olmadığından nesih iddiasına da yer bulunmadığını söylemişlerdir (Cessâs, II, 110-111; İbnü’l-Cevzî, s. 223, 233-235; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, I, 147; İbn Kesîr, II, 4, 353-356). Çoğunluğun delil olarak ileri sürdüğü âyetlerin, Arap yarımadası müşriklerinin kendilerine yönelik topyekün tecavüz ve saldırıları karşısında müslümanların takip etmesi gereken stratejiyi belirlediğini ve İslâm’da savaşın esasen gayri müslimlerin fiilî saldırıları veya muhtemel bir tehdit sebebiyle meşrû kılındığını da belirtmek gerekir. Ayrıca haram aylarda savaşla ilgili hükmün neshedildiğini ileri sürenlerin birçoğu, genel anlamda Allah’ın emir ve yasaklarına uyma konusunda bu ayların saygınlığının devam ettiğini, bazı âlimler bu aylarda vuku bulan öldürme suçunun diyetinin arttırılacağını ifade etmişlerdir. Bu konuyu ele alan çağdaş araştırmacıların büyük kısmı da haram aylarla ilgili hükmün neshedilmediği görüşünü benimsemiştir (Muhammed el-Hudarî, s. 252; Muhammed Hamza, s. 153-156; Ali Hasan el-Arîz, s. 280-282; Muhammed Hayr Heykel, III, 1522-1525).

Milletlerarası ilişkilerde barışı esas alan İslâm dini yeryüzünde her türlü haksızlık, bozgunculuk ve tahakkümü yasaklamıştır (el-Bakara 2/205; el-Kasas 28/83). Bununla birlikte insanın benliğinde taşıdığı menfi eğilimler sebebiyle savaşın bir vâkıa olduğunu kabul etmiş (el-Bakara 2/30, 251) ve savaşla ilgili hükümler koyarak tahribatını sınırlamaya çalışmıştır. Haram aylar kavramının ancak bütün tarafların kabulü ve saygı göstermesiyle uygulamada faydalı sonuçlar doğuracağı şüphesizdir. Bu kavramın ortaya

çıkışı ve uygulanışıyla ilgili tarihî ve dinî şartlar ne olursa olsun, ihmal edilen birtakım insanî değerlerin yaşatılması ve bu konuda kamu oyu oluşturulması için belli günlerin ayrılmasına önem verilen zamanımızda yılın üçte birini meydana getiren bir süreyi insanların savaş karşıtı düşünce ve duygular içinde yaşamasının yeryüzünde barışın sağlanmasına sağlayacağı katkı büyüktür.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "şehr" md.; Müsned, III, 334, 345; V, 37, 73; Buhârî, "Ḥudûd", 9, "ʿİlim", 9, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 2, "Meġāzî", 77, "Eḍâḥî", 5, "Tevḥîd", 24; Müslim, "Ḳasâme", 29; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 67; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 106; IV, 251; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 321-322; II, 109-112; III, 77-80; İbnü'l-Cevzî, Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dımaşk 1411/1990, s. 221-224, 231-235; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 147; II, 939; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 302; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, II, 4, 353-356; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VI, 66; Tecrid Tercemesi, X, 402; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, II, 77, 107; III, 53; X, 43-44; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 313 vd.; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2522-2542; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 471-487; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü'l-fıḳh, Beyrut 1389/1969, s. 252; Muhammed Hamza, Dirâsâtü'l-aḥkâm ve'n-nesḫ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk, ts. (Dâru Kuteybe), s. 153-156; Ali Hasan el-Arîz, Fetḥu'l-mennân fî nesḫi'l-Ḳurʾân, Kahire 1973, s. 280-282; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1985, s. 211-218; Muhammed Hayr Heykel, el-Cihâd ve'l-ḳıtâl fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1414/1993, III, 1505-1525; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, IV, 172; "el-Eşhürü'l-ḥurum", Mv.F, V, 50-52.

Hüseyin Algül

HARÂM b. MİLHÂN

(حرام بن ملحان)

Harâm b. Milhân b. Hâlid el-Ensârî (ö. 4/625)

Bi'rimaûne hadisesinde ilk şehid olan sahâbî.

Nesebi Neccâroğulları'na dayanmaktadır. Babasının asıl adı Mâlik olup annesi de yine Neccâroğulları'ndan Mâlik b. Adî'nin kızı Müleyke'dir. Ümmü Harâm ile Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym onun kardeşleridir.

Ensardan olan Harâm b. Milhân Bedir ve Uhud gazvelerine katıldı. 4. yılın Safer ayında (Temmuz 625) Âmir b. Sa'saa kabilesi reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'in isteği üzerine Hz. Peygamber, çoğu ensara mensup ehl-i Suffe'den yetmiş kadar sahâbîyi adı geçen kabile halkına İslâmiyet'i öğretmekle görevlendirdi. Yola çıkan sahâbîler Bi'rimaûne'ye varınca bir mağarada konakladılar. Başkanları olan Münzir b. Amr el-Hazrecî, Harâm b. Milhân ile iki arkadaşını Resûl-i Ekrem'in mektubunu Âmir b. Sa'saa kabilesinin reisine götürmekle vazifelendirdi. Harâm b. Milhân ile arkadaşları Kâ'b b. Zeyd ve Münzir b. Muhammed b. Ukbe el-Hazrecî yolda, baştan beri İslâmiyet'e ve Hz. Peygamber'e karşı kin besleyen ve Ebû Berâ'nın yeğeni olan Âmir b. Tufeyl'in emrindeki birkaç kişi ile karşılaştılar. Harâm, onların niyetini bilmediği için arkadaşlarına kendisinden ayrı durmalarını, eman verirlerse yaklaşmalarını, eğer kendisini öldürürlerse dönüp arkadaşlarına haber vermelerini söyledi. Âmir'e de Resûl-i Ekrem'in elçileri olduklarını bildirerek ondan eman istedi. Ancak Âmir adamlarından birine işaret edip onu arkasından mızrakla öldürttü.

Diğer bir rivayete göre ise Hz. Peygamber'den kabilesine İslâmiyet'i öğretecek bir heyet göndermesini isteyen Ebû Berâ'nın öldüğüne dair bir şâyia çıkmıştı. Bu sebeple olmalıdır ki Harâm b. Milhân, Resûlullah'ın mektubunu Âmir b. Tufeyl'e verdi ve yanındakileri İslâm'a davet etti. Âmir, Resûl-i Ekrem'in mektubunu açıp okumadığı gibi konuşmakta olan

Harâm'ı mızrakla öldürttü veya kendisi öldürdü (bk. Bİ'RİMAÛNE).

Harâm b. Milhân, mızrağın açtığı yaradan fışkıran kana ellerini bulayıp yüzüne ve başına sürerek, "Kâbe'nin rabbine yemin ederim ki ben kazandım" diye bağırdı (Buhârî, "Cihâd", 9, "Meġāzî", 28; Müslim, "İmâre", 147). Harâm'ın kardeşi Süleym de Bi'rimaûne'de şehid düştü. Ölü zannedilerek bırakılan arkadaşı Kâ'b b. Zeyd ise yaralı olarak dağa kaçıp canını kurtardı.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cihâd", 9, "Meġāzî", 28; Müslim, "İmâre", 147; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 347-348, 353; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 184-185; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 52; III, 514-515; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, I, 352-353; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 473-474; II, 448; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 319; II, 74; Tecrid Tercemesi, III, 242-243; VIII, 264, 268; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 39-40; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 60.

Mehmet Aykaç

HARÂMİ

(bk. EŞKIYA).

HARÂMİDERE KÖPRÜSÜ

İstanbul'da Harâmidere üzerinde XVI. yüzyılda yapılmış köprü.

Kapı Ağası Köprüsü olarak da adlandırılan bu köprü eski İstanbul-Rumeli kervan yolu üzerinde, Küçük ve Büyükçekmece gölleri arasında E-5 karayolunun kenarında bulunmaktadır.

Köprünün kitâbesi olmadığından ne zaman ve kimin tarafından yaptırıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak adı, Mimar Sinan'ın yaptığı eserlerin listelerini veren çeşitli tezkirelerde yer aldığına göre XVI. yüzyıl içinde inşa edildiğinde şüphe yoktur. Hangi kapı ağasının vakfı olduğu ise ancak evkaf kayıtlarında yapılacak araştırmalar sonucunda meydana çıkarılabilir. Küçük olmakla beraber Türk köprü mimarisinin çok güzel ve değerli eserlerinden olan Harâmidere Köprüsü, yeni şehirler arası yolun yapılması sırasında güzergâh dışında ve çukurda kaldığından bugün kullanılmamaktadır.

Temiz bir işçilikle muntazam kesme taşlardan inşa edilen Harâmidere Köprüsü, Orhan Bozkurt'un ölçülerine göre 74,40 m. uzunluğunda ve 6,29 m. genişliğindedir. Gülgün Tunç ise bu ölçüleri 69,90 m. ve 6,20 m. olarak verir. Üç büyük gözün açıklığı 7,37, 8,79 ve 7,37 metredir. Ayrıca yanlarda ufak taşkın gözleri bulunur. Büyük gözlerin arasında 3 m. kalınlığındaki ayaklarda sel yaranlar (mahmuzlar) vardır. Bunların üstlerinde de küçük boşaltma gözleri açılmıştır. Köprü esasında, bütün benzeri yapılarda olduğu gibi ortaya doğru yükselirken yan kemerlerin üstleri doldurulduğundan tabanı düzelmiş, böylece gerçek mimari âhengi bozulmuştur. Korkuluğu teşkil eden masif taş levhalar demir kenetlerle biribirine bağlanmıştır. Korkulukların başlangıcında baba taşları vardır. Bunlardan batıdakiler yeniden yapılmıştır. Mimar Sinan yapısı ve Türk köprü mimarisinin bu güzel eserinin halen kullanılır durumda olmasına rağmen bu terkedilmiş hali gerçekten üzücüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 43, 119; Orhan Bozkurt, Koca Sinan'ın Köprüleri, İstanbul 1952, s. 12-19, lv. 1-5; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 148, nr. 88; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 93-95; M. Gojković, Stari kameni mostovi, Beograd 1989, s. 187-188 (nr. 5, 49), 228; Âli Sâim Ülgen, Mimar Sinan Eserleri, Ankara, ts., lv. 249 (rölövesi).

Semavi Eyice

HARAR

Doğu Afrika'da kurulmuş eski bir İslâm devleti; bugün Etiyopya'da aynı adı taşıyan eyalet ve bu eyaletin merkezi olan şehir.

Etiyopya'nın on iki eyaletinden en büyüğü ve etnik kökene dayalı dört özerk bölgesinden biri olan Harar'ın (Hararge) yüzölçümü 272.636 km2, nüfusu 7.000.000'dur (1996); başlıca şehirlerini Diredava, Harar, Jijiga ve Ginir teşkil eder. Cibuti'den Adisababa'ya giden demiryolu buradan geçer. Bölge kuzeye ve batıya doğru dağlıktır; güneydoğuda muz, mandalina, kayısı gibi meyveler, mısır, kahve ve boyacılıkta kullanılan vars ile uyuşturucu usâreli katın yetiştirildiği bereketli bir ova yer alır. 63.000 nüfuslu Harar şehri başkent Adisababa'nın 340 km. doğusunda, Çerçer dağlarının üzerinde ve deniz seviyesinden 1800 m. yükseklikte kurulmuştur.

Harar bölgesine İslâmiyet, X. yüzyılın sonlarına doğru Yemen'in Aden kıyılarından tüccar ve emîrlerin gelmesiyle yerleşti. Bölgedeki Sâmî ve Kûşî dilleri konuşan insanlar kısa zamanda Müslümanlığı benimsediler. XIII. yüzyıla ait Arapça kitâbelerden bu bölgede gelişmiş bir İslâm medeniyeti olduğu anlaşılmaktadır; burada kurulan ilk müslüman devlet Evfât Emirliği'dir (1285-1415). XIV. yüzyılın ikinci çeyreğine ait bir Habeş tarihinden, negus (necâşî) Amda Sion'un (Gabra Maskal, 1312-1344) 1332 yılında müslümanlara saldırarak Zeyla' ve Evfât topraklarının büyük bir kısmını ele geçirdiği öğrenilmektedir. Evfât Emirliği'nin yıkılmasından sonra bölgede kurulan ve Adel Emirliği adıyla da anılan Zeyla' Emirliği müslüman halkı devamlı surette cihada teşvik ediyordu. Ancak 1471'de Muhammed b. Bedlây'ın ardından tahta çıkan Emîr Osman ve onun ölümünden sonra yerine geçen Emîr Mahfûz'un sürdürdükleri yayılma hareketi Lebna Dengel (II. David, 1508-1540) tarafından durduruldu. Daha bu tarihlerde Zeyla' emîrleri, Osmanlı Devleti'nden Habeş melikine karşı askerî yardım almaya başlamışlardı. Harar'ın müstakil bir devlet olarak ortaya çıkması, Zeyla' Emirliği başşehrinin Zeyla'dan Valasma hânedanı sultanı Ebû Bekir b. Muhammed b. Ezhereddin tarafından 926'da (1520) Harar'a taşınması ve Denkalî, Somali halklarının desteğini sağlamasından

sonradır. Fakat kumandanlarından Ahmed el-Mücâhid Sultan Ebû Bekir'e karşı ayaklandı ve onu öldürüp devletin yönetimine el koydu.

Habeş Meliki Lebna Dengel'e vergi vermeyi reddeden Ahmed el-Mücâhid hıristiyanlara karşı cihad başlattı ve kendisini Habeş hâkimi olarak tanıyan Osmanlı Devleti'nin de yardımıyla Habeşistan'ın büyük bir kısmını ele geçirdi; ancak yaptığı son savaşta şehid düştü (1543). Onun ölümüyle İslâm'ın Habeşistan'daki ilerleyişi büyük bir darbe yemiştir.

Emîr Mahfûz'un kızı olan Ahmed el-Mücâhid'in dul eşi Bati Del Vanbara, onun yeğeni Nûr b. Vezîr el-Mücâhid'i büyük imam olarak tanıdı ve onunla evlendi. Sâhibü'l-Feth es-Sânî unvanını alan Nûr kısa zamanda orduyu tekrar toparladı ve muhtemelen Türk elemanlardan da faydalanarak devleti yeniden teşkilâtlandırdı; bu arada Harar'ın yıkılan surlarını tamir ettirdi. Ancak verdiği ilk savaş yenilgiyle sona erdiği gibi Harar da 1550'de Habeş melikinin baskınına uğradı. 1554'te yeniden başlattığı cihad neticesinde kaybettiği yerleri geri aldı; 1559'da Fatagar'a saldırarak Melik Galawdeos'un (Claudius) ölümüyle sonuçlanan büyük bir zafer elde etti. Emîr Nûr, Habeşistan genelinde on iki yıl süren cihadını tamamlayıp başşehri Harar'a döndüğünde iç karışıklıklar ve Oromolar'ın (Gallalar) yağmalarıyla şehrin düzeni tamamen bozulmuştu. 1567'de yeniden başlayan Oromo akınlarını engellemek için bir yıl sonra tekrar sefere çıktı. Harar'a geri geldiğinde bu defa tifüs salgınının müslümanları kırdığını gördü ve kendisi de bu hastalığa yakalanarak öldü. Harar Emirliği'nin bu ikinci büyük imamı âdil ve çeşitli meziyetlere sahip bir insandı; kabri halen ziyaret edilen yerler arasındadır. Onun ölümünden sonra Oromolar'ın Harar'a yaptığı baskınlar neticesinde emirlik zayıflarken uzun süredir devam eden müslüman-hıristiyan mücadelesinde de bir duraklama dönemi başladı.

Emîr Nûr'dan sonra yerine Oromolar'la anlaşan eski âzatlısı Osman, Vezir Abbas'ın oğlu Talha (1569) ve Muhammed b. Nâsır Harar emîri oldular. Emîr Muhammed zamanında Habeş Meliki Sartsa Dengel bir taraftan, 12 Nisan 1557'de Kızıldeniz sahilindeki Masavva'ı alarak yaklaşık dört asır sürecek bir hâkimiyet alanı oluşturup Habeş meliklerinin Avrupalılar'dan silâh ve insan yardımı temin etmelerini, özellikle de Ortodoks, Katolik ve Cizvit papazlarının burada yerli halk arasında Hıristiyanlığı yaymalarını

engelleyen kuzeydeki Osmanlılar’la, bir taraftan da kendi muhalifleriyle uğraşıyordu. Bu fırsatı değerlendirmek isteyen Emîr Muhammed hıristiyanlara karşı cihad ilân etti; fakat 1577’de Webi nehri kıyılarında yaptığı savaşta yenildi ve kendisiyle birlikte Harar Emirliği’nin bütün ileri gelenleri öldürüldü.

Muhammed b. Nâsır’ın yerine geçen Ahmed b. İsmâil, diğer emîrlerin aksine hem Yemen’de Sünnî Osmanlılar’dan rahatsız olan Zeydî imamla, hem de kuzeydeki Habeş Beylerbeyiliği’ne karşı mücadeleye teşvik ettiği hıristiyan Habeş melikiyle iş birliği yaptı. Ancak Emîr Ahmed ve Habeş kralı Türkler’e karşı başlattıkları saldırılarda yenildiler. Bundan sonra kimin Harar emîri olduğu bilinmediği gibi devletin merkezinin Harar’dan Denkalî çölündeki Aussa’ya taşınmasıyla burası sadece bir şehir devletine dönüştü. 1647’de Ali b. Dâvûd Aussa imamı olunca Oromolar’ın idaresindeki toprakların ortasında yer alan Harar tekrar bağımsız bir emirlik haline geldi ve 1887 yılında Habeşler tarafından işgal edilinceye kadar varlığını sürdürdü. Bu süre zarfında, eski düzeyde askerî ve siyasî gücü kalmayan Harar Emirliği silâhlı mücadele yerine İslâm’ı çevredeki etnik gruplara tebliğ yoluyla yaymayı tercih etti. Özellikle Oromolar’ın çoğunluğu müslüman olunca İslâm dini XVII ve XVIII. yüzyıllarda bölgede daha fazla yayılma imkânı buldu.

Emîr Muhammed Abdüşşekûr, Oromolar’ın desteğiyle 1856’da Harar’ı Nûr hânedanının son temsilcisi olan Ahmed b. Ebû Bekir’den aldığında devlet sadece şehir merkeziyle çevresinden ibaretti. Muhammed Abdüşşekûr çabalarıyla Harar’ı tekrar ticarî canlılığına kavuştururken bastırdığı paraların dolaşımından da yeni gelirler elde etti. Ancak bir süre sonra aşırı derecede servete düşkünlüğü yüzünden tebaasının bağlılığını kaybetmeye başladı ve 1875 yılında Mısır Hidivi İsmâil Paşa’ya ait ordunun Osmanlılar’ın güney siyasetinin yeni mümessili olarak Habeşistan’a ilerlediği günlerde Harar şehri halk tarafından Muhammed Raûf Paşa’ya teslim edildi (11 Ekim); emîr, birkaç gün sonra Mısırlı bir asker tarafından namaz kılarken öldürüldü. Harar’da on yıl kalan Mısırlılar, buranın gelirinin giderini karşılamaması ve denize uzaklığı gibi sebeplerle, 20 Mayıs 1885 tarihinde Emîr Muhammed’in oğlu Abdullah Ali Abdüşşekûr’ü Harar emîri tayin edip ellerindeki silâhları ve bazı görevlileri ona devrederek geri çekildiler. Emîr Abdullah Harar’ı dış dünyadan tecrit etti ve Mısırlılar’ın

başlattığı ıslah faaliyetlerini durdurdu. Babası gibi o da gümüş para bastırdı ve dışarıdan girişleri sınırlandırdı. Bu arada henüz müslüman olmayan bazı Oromolar'ı müslümanlaştırdı ve kendisine rakip gördüğü bazı Oromo gruplarıyla da savaştı. O sırada Cildessa'da bulunan İtalyan birliğine yapılan saldırıda bazı askerlerin öldürülmesi ve Habeşistan'ın merkezi olan Şava'daki (Adisababa) İtalyan danışmanın meliki Harar'ı işgal etmesi hususunda kışkırtması sonucunda Habeş ordusu 20.000 askerle şehrin üzerine yürüdü (Kasım 1886). Cihad ilân eden Emîr Abdullah 5000 kişiyle 7 Ocak 1887 günü Habeşler'i Şeleneko'da karşıladı; ancak yenileceğini anlayınca güney Harar'da bulunan Ogaden bölgesine kaçtı. Böylece Harar'ı ele geçiren Habeşler Abdullah'ı sığındığı Ogaden'in Gire şehrinden alarak birkaç yıllığına Adisababa'nın kuzeydoğusundaki Ankober'e sürgüne gönderdiler. Daha sonra Harar'a dönmesine müsaade edilen Abdullah'a maaş bağlandı ve 1930 yılında vefatına kadar kendini dinî hayata verdi.

1911'de Osmanlı Devleti ile Habeşistan arasındaki dâimî siyasî ilişkiler kurulduktan sonra Harar'da Osmanlı maslahatgüzarlığı açıldı. Maslahatgüzar Necib Hâc Efendi'nin ilk işi Habeşistan'daki Osmanlı tebaasını tesbite başlamak oldu. Burada bulunan tebaanın çoğunun iç karışıklıklar sebebiyle Yemen'den geldiği anlaşıldı. Osmanlı uyruklular kayıt altına alınarak İngilizler'in bunlar üzerindeki hak iddiaları ortadan kaldırıldı. Yine Harar maslahatgüzarlığı sadece Habeşistan'ın değil aynı zamanda Yemen, Aden ve Hadramut'un meseleleriyle de ilgilendi. Fakat bu kadar önemli konuların Harar'dan takibinin zorluğu göz önünde tutularak Necib Hâc Efendi'nin yerine tayin edilen Ahmed Mazhar Bey'le birlikte temsilcilik Adisababa'ya nakledildi (1913). Osmanlı tebaasının hukukunu korurken Habeşistan müslümanlarıyla da ilgilenen Mazhar Bey özellikle genç veliaht Lidj Yassou

ile yakın dostluk kurdu ve onun İslâmiyet'i benimsemesinde etkili oldu. Lidj Yassou sık sık ve uzun sürelerle Harar'da kalmaya başladı; hıristiyan eşini boşayarak müslüman bir hanımla evlendi ve Harar'a yeni camiler inşa ettirdi. Mazhar Bey, Harar'da kaldığı sırada Harar ve Cibuti müslümanlarını Osmanlı donanmasına yardım kampanyasına teşvik etmiş ve toplanan paralar Donanma Cemiyeti'ne ulaştırılmıştır.

1936-1941 yıllarını İtalyan, 1941-1948 yıllarını İngiliz işgali altında geçiren

Harar, 1977’de, bağımsızlığını 1960 yılında kazanan Somali Devleti tarafından ilhak edildi. Ancak Somali’nin din, dil ve soy bakımından aynı değerleri paylaştığı için üzerinde hak iddia ettiği Ogaden bölgesinin de içinde bulunduğu Harar’ın bu beraberliği uzun sürmedi ve ertesi yıl Sovyetler Birliği ile Küba’nın yardımlarıyla Etiyopya Devleti bölgeyi geri aldı. XX. yüzyılın başlarından itibaren Harar eyaleti içinde yer alan ve nüfusu Somali etnik grubundan oluşan Ogaden’e 1991’de özerk bölge statüsü verildi. Bu tarihten itibaren Etiyopya Devleti’nin baskısı altında kalan Ogaden müslümanları bu devlete karşı bağımsızlık mücadelelerini sürdürmektedirler.

Hararî dili Sâmî diller grubundan olup resmî dil Amharaca’ya yakındır; Arapça’nın büyük etkisi altında kalmıştır ve Arap alfabesiyle yazılır. Fakat Harar’ın Etiyopya’nın idaresi altına girmesinden sonra Amharaca etkisinin arttığı görülür. Hararî literatürü ise bazı şarkılar ve klasik İslâm hukuku ile sınırlıdır. Hararlılar, sos-yoekonomik alanlarda iş birliği yaptıkları Oromolar ve Somalililer’le uyum içerisinde yaşamaktadırlar. Geleneklerine aşırı derecede bağlı kalarak kendi kültürlerini korumuşlardır. Irkî yargıları din bağından önde gelir. Hararlı olmayanlarla evlenmedikleri için kültürel değişime uğramamışlardır. Harar toplumunun çekirdeğini, aileden sonra “afocha” denilen ve bir akrabalık-dostluk karışımı olan komşuluk ve yardımlaşma örgütleri teşkil eder. Bu aile birlikleri, düğün ve cenaze merasimlerini beraber yapmak ve masrafları ortaklaşa karşılamak üzere kurulmuştur. Yalnız evlilerin katılabildiği ve erkek kadın ayırımının uygulandığı afochaların üye sayısı elli-yetmiş beş kişi arasında değişir. 1975’te Harar şehrinde yirmi dört erkek, on dört kadın afochası bulunuyordu.

Hararlılar Şâfiî mezhebine mensuptur; Doğu Afrika’da en güçlü tarikat olan Kādiriyye özellikle Harar’da etkilidir. Şehir, İslâm’ın buradaki ilk yıllarından beri Doğu Afrika’nın en önemli tebliğ ve İslâmî öğretim merkezi olarak ün yapmıştır. Bu sebeple Arabistan ve Mısır’la münasebet içindedir ve bugün de komşu bölgelerde İslâm’ın yayılmasına yardım etmektedir. Genellikle her afochanın bir mescidi bulunmakla birlikte iki minareli camiler topluluğun dinî merkezlerini teşkil eder. Bunların en büyükleri, Harar’ın mânevî hâmisi Şeyh Abâdir’in adını taşıyan cami ile Ömerüddin Camii’dir. İkisi sonradan eklenmiş yedi kapılı bir surla çevrili

olan tarihî şehirde Hararlılar'ın "awach" (ermiş) dedikleri müslüman evliyalara ait türbelerin bolluğu dikkat çeker ve bu sebeple burası evliya şehri diye bilinir. Sayısı surların içinde ve dışında 150'yi geçen bu türbelerin en önemlisi XV. yüzyılın başlarında Hadramut'tan Somali'ye, oradan da Harar'a gelip yerleşerek İslâm'ı yaymaya çalışan Şeyh İbrâhim Ebû Zarbay'ın (ö. 1430) türbesidir.

Şehir bugün dışarıdan bakıldığında beyaz binalarıyla çevresinden ayrılır ve güzel bir görüntü verir. XIX. yüzyılda buraya gelen ilk Batılı seyyah Sir Richard Francis Burton ve diğer seyyahlar ise binaların kırmızı olduğunu söylemektedirler. Bağımsız bir emirlik olarak kendi parasını basan ve Doğu Afrika'nın en önemli İslâm kültür merkezlerinden birini teşkil eden Harar'da tüccarlar hac farîzası için Mekke'ye, alışveriş yapmak için de Mısır'dan Hindistan'a kadar çok geniş bir coğrafyaya seyahat ediyorlardı. Harar müslümanları diğer müslüman Afrika toplumlarından farklı biçimde tek evliliğe önem vermekte ve burada boşanma son derece az olmaktadır. Günümüzde Harar tarihî yapısı ve kendine özgü güzellikleriyle modern Etiyopya'nın en önemli turizm merkezleri arasında yer alır. Personelinin çoğunu Hintli subayların oluşturduğu bir askerî akademiyle çeşitli tarım kolejlerinin ve ülkenin en büyük dört hava limanından birinin bulunduğu şehirde nüfusun üçte birini Hararîler, gerisini Oromolar ve Somalililer'le hıristiyan Habeşler ve Avrupalılar teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Hariciye, 15 Rebîülevvel 1330, nr. 15; 2 Cemâziyelevvel 1332, nr. 2; BA, YEE, 39/2130, 129/118; J. S.Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 91-92, 95-97, 120-121, 205-206, 225, 226-227, 279-280; a.mlf., "Aḥmad Grāñ", EI² (İng.), I, 286-287; a.mlf., "Ḥabash, Ḥabasha", a.e., III, 5-6; J. P. Froelich, Les musulmans d'Afrique noire, Paris 1962; Fethî Gays, el-İslâm ve'l-Ḥabeşe ʿabre't-târîẖ, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), tür.yer.; E. Ullendorff, The Ethiopians, New York 1973, tür.yer.; a.mlf., "Harar", EI² (İng.), III, 176; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 20, 23-

24, 44, 53, 60, 69-72, 78, 137, 150, 153, 155, 166, 169, 170-176; S. Rubenson, The Survival of Ethiopian Independence, London 1976, tür.yer.; An Atlas of African History (ed. J. D. Fage - M. Verity), London 1978, s. 68; G. Nicolas, Dynamique de l'Islam au sud du Sahara, Paris 1981, s. 221; J. Cuoq, L'Islam en Ethiophie des origines au XVIe siècle, Paris 1981; M. Abdullah en-Nakīre, İntişârü'l-İslâm fî şarḳey Afrîḳıye ve münâheḍati'l-ġarbi leh, Riyad 1402/1982, s. 226-237; Hasan İbrâhim, İntişârü'l-İslâm fi'l-ḳārreti'l-Afrîḳıye, Kahire 1984, s. 238-239; Mahmûd Şâkir, Eritriyâ ve'l-Ḥabeşe, Beyrut 1408/1988, s. 26-37, 46-47, 70, 113-114; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Ahmad Ibn Ibrahim al-Ghazi, London 1989, s. 9; R. V. Weeks, Müslüman Halklar Ansiklopedisi (trc. Deniz Diker v.dğr.), İstanbul 1990-91, I, 391-397; Ivan Hrbek, "Etapes du développement de l'Islam et de sa diffusion en Afrique", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1990, III, 110-111, 623; M. B. Akpan, "Le libéria et l'Ethiopie, 1880-1914: la survie de deuxetats africains", a.e., VII, 292-293; Bahru Zewde, A History of Modern Ethiopia 1855-1974, Addis Ababa 1991, s. 19-20, 63-64, 163-165; Atlas historique de l'Afrique, Paris 1992, s. 71, 92-93, 110-111, 123, 132-133, 139; A. A., "Habeşistan Mektupları: Habeşistan-Harar", SR, XII/299 (1330), s. 240-242; XII/301 (1330), s. 274; Georges Perrot, "L'Islamisme chez les Gallas dans la province du Harrar", Renseignements coloniaux: l'Afrique française, XXIII, Paris 1913, s. 121-124; "Habeşistan'da Mühim Hadiseler", SR, XIV/361 (1334), s. 206-208; "Habeşistan Ahvâli: Seyyâh-ı Şehîr Şeyh Tevfik Efendi Hazretleriyle Mülâkat", a.e., XXI/530-531 (1339), s. 78-80; Mehmed Reşad, "Habeşistan Mektupları: Adisababa'da Kurban Bayramı ve Müslüman Meserretleri", a.e., XXII/567-568 (1339), s. 171-172; Yeni Şafak, İstanbul 26.08.1996, s. 16; E. Littmann, "Adal", EI² (İng.), I, 176; a.mlf., "Harar", İA, V/1, s. 225-226; I. Guidi, "Habeşistan", a.e., V/1, s. 7-8; A. Grohmann, "Zeylâ", a.e., XIII, 552; Richard Pankhurst, "Ethiopia-A Historical Introduction", The Encyclopaedia Africana Dictionary of African Biography, Ethiopia-Ghana 1977, V/1, s. 24, 26; J. S. Trimingham, "Ahmad b. Ibrahim", a.e., I, 46-47; a.mlf., "Del Wanbara", a.e., I, 62; Keith Irvine - Robert L. Hess, "Galawdéwas", a.e., I, 72; Sergew Hable Selassie, "Haile Selassie I", a.e., I, 78-83; Stanislaw Chojnacki, "Muhammad Abd Es-Shakur", a.e., I, 114; a.mlf., "Abdullah Ali Abd Es-Shakur", a.e., I, 43; Harvel Sebastian, "Nur Ibn Mujahid", a.e., I, 118; The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, VI, 792-795; A. Rouaud, "Dgaden", EI² (Fr.), VIII, 164;

Yusuf Halaçoğlu, “Ahmed el-Mücâhid”, DİA, II, 109; Mehmet Aykaç, “Cimmâ”, a.e., VIII, 3; a.mlf., “Evfât”, a.e., XI, 517-518; Davut Dursun - Levent Öztürk, “Etiyopya”, a.e., XI, 489-490, 493-494.

Ahmet Kavas

HARAŞÎ, Muhammed b. Abdullah

(محمد بن عبد الله الخرشي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî (ö. 1101/1690)

İlk Ezher şeyhi.

1010 (1601) yılında Mısır'ın Buhayre bölgesindeki Ebûharaş köyünde doğan Haraşî (Hırşî) temel eğitimini babasından aldı. Daha sonra Ezher'e girerek İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî ve Nûreddin el-Uchûrî gibi âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh, sîret, mantık ve nahiv okudu. Mâlikî mezhebinde devrinin fıkıh otoritelerinden biri oldu. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar adlı eserine yazdığı şerh ile tanındı. Ayrıca hadis, akaid, mantık, nahiv ilimlerinde müstakil eserler kaleme aldı ve bu sahalardaki bazı temel kaynaklara şerh veya hâşiyeler yazdı. Akboğa Medresesi'nde Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile kendisinin eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr'i yanında hadis, akaid, nahiv, ferâiz ve matematikle ilgili dersler okuttu. Aralarında Ebû Sâlim el-Ayyâşî ve Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî gibi meşhur kişilerin de bulunduğu pek çok öğrenci yetiştirdi ve XVII. yüzyılda ihdas edilen Ezher şeyhliğine getirilen ilk âlim oldu. İslâm dünyasının her tarafından birçok talebe, âlim ve devlet adamı ile çeşitli düzeylerde irtibatları bulunan Haraşî 27 Zilhicce 1101'de (1 Ekim 1690) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ Muḫtaṣarı Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ının özet halinde bir şerhidir (yazma nüshası için bk. Muhammed el-Âbid el-Fâsî, I, 419). Daha çok Mağrib bölgesinde meşhur olan eser üzerine Ali b. Ahmed el-Adevî ve Muhammed b. Muhammed el-Attâr ez-Zimâmî gibi âlimler tarafından hâşiyeler yazılmıştır. 2. eş-Şerḥu'l-kebîr ʿalâ Muḫtaṣarı Ḫalîl. el-Muḫtaṣar'a daha geniş kapsamlı bir şerh yazması yönündeki umumi istek üzerine hazırladığı bir başka şerhtir. Eser hem müstakil olarak (I-V, Kahire 1306) hem de Adevî hâşiyesiyle birlikte (I-VIII, Bulak 1299, 1318, 1319) basılmıştır. 3. Risâle fi'l-ḥulüvvât. Harap

vakıfların hisse karşılığı imarına dair bazı hükümleri ihtiva eden bir risâle olup Kemâl Yûsuf el-Hût'un tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1410/1990). 4. Müntehe'r-raġbe fî ḥalli elfâẓi'n-Nuḫbe. İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis usulüne dair Nuḫbetü'l-fiker'inin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 664). 5. Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un nahve dair el-Âcurrûmiyye adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1288). 6. Ḥâşiye ʿalâ Îsâġūcî. Îsâġūcî'nin Esîrüddin el-Ebherî'ye ait Arapça versiyonu üzerine Zekeriyyâ el-Ensârî'nin yazdığı el-Muṭṭalaʿ adlı şerhin hâşiyesidir (bu eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 610; II, 102, 103, 416; Suppl., I, 612; II, 97, 98, 334). Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd eṣ-ṣuġrâ (Ümmü'l-berâhîn, es-Senûsiyye, el-ʿAḳīdetü'ṣ-ṣuġrâ) adlı eserine de bir şerh yazmış olup bu kitabını Fas Sultanı İsmâil b. Şerîf'e ithaf ve takdim etmiştir (Kādirî, III, 18).

BİBLİYOGRAFYA

Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, II, 359; Kādirî, Neşrü'l-meṯânî, III, 18-23; Adevî, Ḥâşiyetü'ş-Şeyḫ ʿAlî el-ʿAdevî, Bulak 1318 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 2-3; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 63; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 113-114; Serkîs, Muʿcem, I, 810; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 317; Brockelmann, GAL, I, 610; II, 102, 103, 414, 416; Suppl., I, 612; II, 97, 98, 334, 438; Îżâḥu'l-meknûn, II, 182; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 302; Karatay, Arapça Basmalar, II, 359; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 118; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 278; X, 210-211; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 687; Muhammed el-Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1979-83, I, 418-421; II, 532; III, 172-176, 245-246; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 166; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 352-353; el-Ezherü'ş-şerîf fî ʿîdihi'l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 238; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 206; Şüyûḫu'l-Ezher (nşr. Vezâretü'l-İ'lâm), Kahire, ts., s. 14; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 227.

Cengiz Kallek

HARAŞÎ, Saîd b. Amr

(سعيد بن عمرو الحرشي)

Saîd b. Amr el-Haraşî (ö. 117/735’ten sonra)

Emevîler devri vali ve kumandanlarından.

Kays Aylân kabilesinin kollarından Harîş b. Kâ‘b’a mensuptur. Aslen Kınnesrînli olup İrmîniye’de doğduğu, annesinin Habeşli olduğu nakledilmektedir. Kaynaklarda hayatıyla ilgili ilk bilgiler, Şevzeb adlı bir Hâricî’nin çıkardığı isyanı bastırmasıyla ilgilidir.

102 (720) yılında Kûfe Valisi Abdurrahman b. Abdullah’ın, Şevzeb’in çıkardığı isyanı bastırmak üzere Muhammed b. Cerîr kumandasında gönderdiği ordu mağlûp olmuştu. Hâricîler, daha sonra Emevî Halifesi II. Yezîd’in gönderdiği iki orduyu da yenilgiye uğratmışlardı. Bu arada Kûfe’ye gelen halifenin kardeşi Mesleme b. Abdülmelik, halkın şikâyetçi olması üzerine Saîd b. Amr el-Haraşî’yi Şevzeb’in isyanını bastırmakla görevlendirdi. Yapılan savaşta Haraşî kumandasındaki ordu Hâricîler’i mağlûp etti, Şevzeb de öldürüldü. Haraşî bu başarısından dolayı Horasan valiliğine tayin edildi (103/721-22).

Horasan’da öncelikle birtakım idarî ve askerî düzenlemeler yapan Haraşî’nin buradaki en önemli başarısı Soğdlular karşısında kazandığı zaferdir. Onun Hâricîler’i yenmesi ve hemen ardından Horasan valiliğine tayin edilmesi, önceki vali zamanında cizye ve haraç vergilerini ödemeyen ve valiye karşı Türkler’le iş birliği yapan Soğdlular’ı endişeye düşürdü. Soğdlular, melikleri Gûrek’in kabul etmemesine rağmen yurtlarını terkederek Fergana hükümdarından sığınma talebinde bulundular. Ancak Haraşî, henüz Fergana melikinin himayesi altına girmeden Hucend yolunda onları yakalayıp birçoğunu kılıçtan geçirdi; bir kısmını da esir alarak mallarını müsadere etti. Bu arada Hucend güzergâhında bulunan Üşrûsene’yi ele geçirip halkı ile bir anlaşma yaptı.

Haraşî, Soğd meselesini büyük ölçüde hallettikten sonra Süleyman b. Ebü's-Sürrî'yi Soğd vadisinde yaşayan Dihkan Deyuştî'nin üzerine gönderdi. Süleyman, Deyuştî'yi yenilgiye uğrattı ve sığındıkları kalede muhasara altına aldı. Kale halkı çocuklarına dokunulmaması şartıyla teslim olmayı kabul edince Haraşî Deyuştî'yi tutuklayarak Irak Valisi Ömer b. Hübeyre'ye gönderdi.

Haraşî daha sonra Mâverâünnehir'deki Kiş şehrine (Şehr-i Sebz) âmil tayin ettiği Süleyman b. Ebü's-Sürrî'yi Nesef'in fethiyle görevlendirdi. Süleyman'a mukavemet edemeyeceğini anlayan Nesef hâkimi Subuğrâ teslim oldu. Fakat Haraşî, emanla teslim aldığı Subuğrâ'yı verdiği sözü tutmayıp öldürttü (104/722-23). Onun bu davranışı, ayrıca Irak'a yeteri kadar vergi göndermemesi ve birçok konuda bağımsız hareket etmesi bölge valisi Ömer b. Hübeyre'yi kızdırdı. İbn Hübeyre, Haraşî'yi azlederek yerine Müslim b. Saîd el-Kilâbî'yi tayin etti. Haraşî zincire vurularak Merv'den Kûfe'ye gönderildiyse de bazı nüfuzlu kişilerin ricası üzerine serbest bırakıldı.

112 (730) yılında, Azerbaycan ve İrmîniye bölgesi kumandanlarından Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî'nin Hazar ve diğer Türk boyları ile yaptığı savaşta yenilmesi ve Erdebil şehrinin Hazarlar'ın eline geçmesi üzerine Halife Hişâm b. Abdülmelik Haraşî'yi Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine getirdi. Haraşî ilk iş olarak Siirt yakınlarındaki Erzen'e gidip burada Cerrâh'ın ordusundan sağ kalanları kendi ordusuna dahil edip Ahlat'a geçti, şehri fethedip ele geçirdiği ganimetleri askerleri arasında paylaştırdı. Daha sonra Berdea'ya kadar birçok kaleyi fethetti. Buradan Şirvan yakınlarındaki Bâcervân'a dönen Haraşî aldığı ihbar üzerine Hazarlar'a karşı bir baskın düzenledi. Bu baskında da Hazarlar'ın birçoğu öldürüldü.

Haraşî daha sonra Hazarlar'la Tiflis yakınlarında tekrar karşılaştı. Kuvvetlerini takviye edip Haraşî'nin üzerine yürüyen Hazarlar onu ilk anda zor duruma düşürdülerse de yenilmekten kurtulamadılar. Haraşî onları Aras nehrine kadar sürdü. Şirvan yakınlarındaki Beylekān'da meydana gelen karşılaşmada da Hazarlar yine ağır bir yenilgiye uğradılar.

Haraşî, Halife Hişâm'a bir fetihnâme gönderip kazandığı savaşları ve fethettiği yerleri bildirdi. Başarılarından dolayı Haraşî'yi kutlayan Hişâm,

kısa bir süre sonra onu azlederek yerine kendi kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine tayin etti. Mesleme, Haraşî'ye bir mektup göndererek idareyi Abdülmelik b. Müslim el-Ukaylî'ye bırakmasını istediyse de Haraşî onu dinlemedi. Bunun üzerine Mesleme Haraşî'yi ordu kumandanlığından azletti. Haraşî'nin mallarına el konup Berdea'da hapsedildiğini duyan Halife Hişâm, Mesleme'den onu derhal salıvermesini istedi. Haraşî serbest kalınca Dımaşk'a döndü ve halifenin ihsan ve iltifatına mazhar oldu (İbn A'sem el-Kûfî, VIII, 59-60).

Halife Hişâm, Mesleme b. Abdülmelik'in ve ondan sonra bu göreve tayin edilen Mervân b. Muhammed'in bölgede meydana gelen olaylar karşısındaki başarısızlıkları yüzünden 115 (733) yılı baharında Haraşî'yi tekrar İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine getirdi. Ancak Haraşî askerlerin yorgunluğu sebebiyle ciddi bir sefer gerçekleştiremedi. Gözlerinden rahatsız olduğu için muhtemelen 117 (735) yılında görevinden affını istedi. Hişâm onun isteğini kabul edip yerine Mervân b. Muhammed'i tayin etti. Haraşî'nin bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur.

İbn Cerîr et-Taberî ve İbnü'l-Esîr'in, 161-189 (777-805) yılları arasında faaliyetlerinden söz ettikleri Haraşî nisbeli şahsın Saîd b. Amr el-Haraşî ile ilgisi yoktur. Halîfe b. Hayyât, Saîd el-Haraşî adlı bir kişinin 163 (779-80) yılında Horasan'da öldürüldüğünü söyler (et-Târîḫ, s. 437). Bunun vali Saîd el-Haraşî olup olmadığına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 328, 332-333, 342-344, 361, 437; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 295-297, 623; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 361-363, 575-578, 619-622; VII, 7-12, 15-17; VIII, 135, 144, 167, 316; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nedveti'l-cedîde), VIII, 43-60, 70; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 155-156; İbn Hazm, Cemhere, s. 288; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 69-70, 103-110, 115-116, 159-162; VI, 51-52; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, IX, 339-341; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, IX, 238-240, 314-315;

Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 152; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 152, 214-215; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 20-32; a.mlf., “Cerrâh b. Abdullah”, DİA, VII, 414; Barthold, Türkistan, s. 204, 547; Şaban Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri, Ankara 1993, s. 59; Khalid Yahya Blankinship, The End of the Jihād State: The Reign of the Hisham Ibn Abd al-Malik and The Collapse of the Umayyads, New York 1994, s. 88-126, 150-151,171; Recep Uslu, Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi (doktora tezi, 1997), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 76-77; Mahmûd Şît Hattab, “Mine’l-müʾminîne ricâl: Saʿîd b. ʿAmr el-Ḥaraşî”, el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 329-347.

Nadir Özkuyumcu

HARB

(bk. SAVAŞ).

HARB (Benî Harb)

(بنو حرب)

Çoğu Hicaz ve Necid bölgelerinde ikamet eden bir Arap kabilesi.

Benî Harb kabilesinin soyu hakkındaki bilgiler oldukça çelişkilidir. İbn Hazm (Cemhere, s. 275), İbn Haldûn (el-ʿİber, II, 311) ve Kalkaşendî (Nihâyetü'l-ereb, s. 232-233), kabilenin Adnânîler'den Benî Hilâl b. Âmir b. Sa'saa'nın bir kolu olduğu görüşündedirler. Hemdânî, şeceresini Harb b. Sa'd b. Sa'd b. Havlân b. Amr b. Hâf b. Kudâa şeklinde verdiği ve aslen Yemen'in Sa'de şehrinden olduğunu belirttiği Benî Harb kabilesinin 131 (748-49) yılında Hicaz'da Mekke ile Medine arasındaki bölgeye geldiğini ve bazı kollarının daha sonraki dönemlerde buradan Necid'e göç ettiğini bildirir (el-İklîl, I, 298-314). Çağdaş müelliflerden Kehhâle, çoğunluğunu Adnânîler'in teşkil ettiği, nesepleri birbirinden farklı unsurlardan oluşan kabilenin bir ahlâf topluluğu (antlaşmalı kabileler) olduğu görüşündedir (Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, I, 259). Buna karşılık Semîr Abdürrezzâk, Kahtânîler'in Havlân koluna mensup olan Benî Harb'in aynı bölgede yaşayan Adnânî kabileleriyle karıştığını, bu sebeple bazı nesep âlimleri

tarafından yanlışlıkla Adnânîler'e nisbet edildiğini ileri sürmektedir (Ensâbü'l-ʿArab, s. 57-60). Bu ihtilâfa işaret eden Hamed el-Câsir ise Adnânîler'in Benî Süleym ve Müzeyne gibi bazı kollarının Benî Harb ile karışmış olması ihtimaline de temas ederek nesep ilminde daha güvenilir olan Hemdânî'nin görüşüne itibar edilmesi gerektiğini söyler (Cemheretü ensâb, I, 144-145).

Kaynakların bir kısmına göre kabile Benî Sâlim ve Benî Mesrûh adlı iki ana kola, bunlar da çeşitli alt kollara ayrılmıştır. Bazı kaynaklarda bunların yanı sıra kabilenin Zübeydü'l-Hicâz, Benî Amr, Benî Ubeydullah, Benî Ali, Vühûb, Fürâde gibi kollarından da söz edilmektedir.

Betenûnî, Benî Harb'in 1909 yılında Hicaz bölgesinde yaklaşık 6000 hânesi ve 80.000 civarında nüfusu olduğunu kaydederken (er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye,

s. 58) Berekâtî'nin yaklaşık aynı tarih için verdiği rakam 300.000'dir (er-Riḥletü'l-Yemâniyye, s. 138). Büyük çoğunluğu Hicaz'da yaşayan kabilenin bir kısmı daha sonra Necid'e ve Irak'a kadar yayılmıştır. Debbâğ'ın zikrettiği Benî Harb (el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye, s. 197-198, 199) aynı kabile ise bazı kollarının Filistin, Suriye ve Mısır'ın çeşitli bölgelerine dağılmış olduğu söylenebilir.

Güçlü ve yağmacı bir kabile olan Benî Harb, Mekke-Medine yolunu özellikle Suriyeli hacılar için oldukça tehlikeli bir hale getirmişti. XIX. yüzyılın başlarında Vehhâbîler tarafından güçlükle itaat altına alınabilen kabile varlığını günümüze kadar korumuştur. Aynı adı taşıyan başka kabileler de vardır (Kehhâle, I, 259-262).

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1383/1963, I, 298-314; İbn Hazm, Cemhere, s. 275; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 311; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1959, s. 232-233; M. Emîn es-Süveydî, Sebâʾilü'z̠-z̠eheb fî maʿrifeti ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1406/1986, s. 166; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥarameyn, II, 342; Şeref b. Abdülmuhsin el-Berekâtî, er-Riḥletü'l-Yemâniyye, Beyrut 1384, s. 137-139; Hamed el-Câsir, Cemheretü ensâbi'l-üseri'l-müteḥaḍḍıra fî Necd, Riyad 1981, I, 144-145; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1982, I, 259-262; Ahmed Vasfî Zekeriyyâ, Aşâʾirü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, II, 386, 645-646; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 197-198, 199; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Kahire, ts. (Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye), s. 58; Semîr Abdürrezzâk el-Kutb, Ensâbü'l-ʿArab, Beyrut, ts. (Dârü Mektebeti'l-hayât), s. 57-60, 230-231; J. Schleifer, "Harb", İA, V/1, s. 227-228; a.mlf., "Ḥarb", EI² (İng.), III, 179-180.

İbrahim Sarıçam

HARB b. ÜMEYYE

(حرب بن أميّة)

Ebû Amr Harb b. Ümeyye b. Abdişems (ö. m. 588)

Ebû Süfyân'ın babası.

Abdüşemsoğulları'nın reisi olup Câhiliye devrinde Mekke'nin en nüfuzlu kişilerindendi. Emevîler'in Süfyânî kolunun soyu ona ulaşır. Arap yazısını kullanan ilk Mekkeli olduğu, yazıyı, Irak bölgesine yaptığı ticarî seyahatler sırasında tanıştığı Dûmetülcendel reisi Ükeydir b. Abdülmelik'in kardeşi Bişr'den öğrendiği rivayet edilir.

Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in yakın arkadaşı olan Harb'in kızı Ümmü Cemîl, Abdülmuttalib'in oğlu Ebû Leheb ile evlendiği için aralarında akrabalık bağı da kurulmuştu. Ya'kūbî, Harb'in Sakīf'e karşı giriştiği mücadelede Abdülmuttalib'i desteklediğini söyler (Târîẖ, I, 249). Aralarındaki dostluk, onun Abdülmuttalib'in emanı altındaki yahudi bir tâciri gizlice öldürtmesine kadar sürdü. Olayın iç yüzünü öğrenen Abdülmuttalib, Harb'den yahudi tâcirin diyetini istedi. Harb'in suçunu inkâr etmesi üzerine birbirlerini münâfereye (şeref ve itibar hususunda karşılıklı övünme) çağıran taraflar, hakem olarak seçtikleri Habeş Kralı Necâşî'nin hakemliği kabul etmemesi üzerine Hz. Ömer'in dedesi Nüfeyl b. Abdüluzzâ'yı hakem tayin ettiler. Nüfeyl Harb'in aleyhine hüküm verdi. Öldürülen yahudinin diyeti olan 100 deveyi maktulün amcasının oğluna vermek ve gasbetmiş olduğu malı da iade etmek zorunda kalan Harb, daha sonra Nüfeyl'in kabilesi Adî (b. Kâ'b) oğullarını Mekke'den çıkarmaya karar verdi. Bu iş için Abdüşems ve Nevfeloğulları'nın da desteğini sağladı. Ancak Hâşim, Muttalib, Sehm ve Zühreoğulları'nın onun bu teşebbüsüne karşı çıkmaları üzerine Adîoğulları'nı Mekke'den sürmekten vazgeçti.

Harb, Kureyş kabilesinin ordu kumandanlığı dedesi Abdüşems ve babası Ümeyye yoluyla kendisine intikal ettiğinden Kureyş ile Kays Aylân arasında meydana gelen birinci ve ikinci Ficâr savaşlarına kumandan olarak

katılmış, ikinci Ficâr savaşının bir safhası olan Yevmü Şemta'da Kureyş'le birlikte Kinâne kabilesine de kumanda etmiştir. Kureyş ve Kinâne ile Hevâzin arasında cereyan eden son Ficâr savaşı Yevmü Nahle'de, Kusay'dan intikal eden ve Ukâb adı verilen Kureyş'in sancağı onun elinde bulunuyordu. Bir rivayete göre daha önce de Zâtı Nükeyf'te Kureyş ile Bekiroğulları arasında meydana gelen savaşta Kureyş kabilesinin kumandanlığını yapmıştı.

Ficâr savaşlarında yaralandıktan kısa bir süre sonra ölen Harb'in, karısı Safiyye bint Hazn'dan Ebû Süfyân, Fâria ve Fâhite adlı üç çocuğu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 47; Ma'mer b. Müsennâ, Eyyâmü'l-ʿArab ḳable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, II, 505, 513-516, 524; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 186; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 87; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 94-98; a.mlf., el-Muḥabber, s. 132, 165, 173-174; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 115; Belâzürî, Ensâb, I, 102; V/1, s. 3-5; Müberred, el-Kâmil, Kahire 1936, I, 275; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 249, 258; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 253-254; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 135; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 2; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I, 8; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Ebü'l-Fazl), I, 75-76; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 15; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 2; Makrîzî, en-Nizâʿ ve't-teḫâṣum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim (nşr. Hüseyin Mü'nis), Kahire 1988, s. 42; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, III, 368; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 91; VIII, 117-118, 157-158; IX, 717; W. M. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. R. Ayas - A. Yüksel), Ankara 1986, s. 36, 37, 96, 165; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 37, 318; İbrahim Sarıçam, Emevî Hâşimî Mücadelesi: İslâm Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar (doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 60, 62, 70-75.

İbrahim Sarıçam

HARBE

(bk. MIZRAK).

HARBÎ

(الحربي)

Gayri müslim devletin vatandaşı anlamında fıkıh terimi.

Klasik dönem İslâm hukukçuları, devletin ülke unsuruyla ilgili tesbit ve tasnifleri çerçevesinde İslâm devletinin hâkimiyeti altındaki topraklara “dârülislâm”, bu hâkimiyetin dışında kalan ülkelere de “dârülharp” adını vermişlerdir. Yabancı ülkelere bu adı vermelerinin başlıca sebebi, kendi zamanlarında milletlerarası alanda hâkim ilişki biçiminin savaş olmasıdır. Bu genel adlandırma yanında yabancı ülkeler için “dârülküfür, dârüşşirk”

vb. isimlerin kullanıldığı da görülmektedir (bk. DÂRÜLHARP). Fiilî veya muhtemel düşmanlık ve savaş ilişkisi sebebiyle dârülharp adı verilen yabancı ülkelerin tebaasına da “muharip” ve “düşman” anlamında harbî veya ehl-i harb denilmiştir. Bu ülkelerden barış ilişkisi kurulanlara “dârüssulh”, tebaalarına da “ehl-i sulh, ehl-i ahd, muâhid” vb. isimler verilmiştir. Bunlar can ve mal güvenliğine sahip olup İslâm ülkesine ayrıca eman almadan girebilir (bk. DÂRÜSSULH). İslâm devleti tebaasından dârülharbe emanla girenler gibi dârülharp tebaasından bir İslâm ülkesine emanla belli bir süre için girenlere “müste’men” denir. Bu kimseler, aldıkları emanla can ve mal güvenliğine sahip olmakla birlikte bu durum kendilerini harbî olmaktan çıkarmaz. Nitekim bunlar için bazan “harbî müste’men” tabiri de kullanılmıştır.

İslâmiyet’ten başka bir dine mensup bulunmaları ve İslâm hâkimiyetinin dışında kalan düşman bir ülkenin vatandaşı olmaları, klasik fıkıh literatüründe yer alan harbî tanımı ve harbîlere uygulanan hükümlerin belli başlı kriterlerini oluşturmaktadır. Buna göre ülkeleriyle fiilî veya muhtemel savaş ilişkisi bulunması sebebiyle muharip sayılan harbîlerin can ve malları mubah kabul edilmiştir. İslâm ülkesine eman almadan giren harbîye casus veya esir hükmü uygulanır. Ancak böyle bir kimse elçi veya tüccar olduğunu iddia ederse yanında resmî belge, mektup, ticaret malı gibi iddiasını destekleyecek deliller bulunması halinde canına ve malına

dokunulmaz. İslâm'da barış ilişkilerine verilen önem sebebiyle, bilhassa elçilik ve ticaret amacı taşıyan bu tür ferdî teşebbüslerin fukaha arasında geniş bir müsamaha gördüğü anlaşılmaktadır.

Savaş şartlarında harbîlerin can ve mallarına zarar verilmesi mubah kabul edilmekle birlikte dârülharbe emanla giren müslüman veya zimmînin onların can ve mallarına dokunması haramdır. Ancak can ve malı esasta mubah olduğundan harbînin dârülharpte müslüman veya zimmî tarafından öldürülmesi halinde İslâm ülkesine dönüşlerinde onlara kısas ve diyet gerekmez. Çoğunluğa göre İslâm ülkesine müste'men olarak gelen harbînin öldürülmesi halinde de kısasa hükmedilmezken Ebû Yûsuf'a göre hükmedilir. Mâlikîler de bazı şartlar çerçevesinde bu görüşü benimsemişlerdir. Dört mezhebe göre, miktarı konusunda farklı görüşler de olsa müste'menin öldürülmesinden dolayı diyet gerekir.

İslâmiyet'i kabul ettiği halde dârülislâma hicret etmeyen harbînin can ve malı aleyhine müslüman veya zimmînin dârülharpte işlediği suçlar Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler'e göre kısas ve tazmini gerektirir. Bu konuda dârülislâmla dârülharp arasında fark yoktur. Hanefîler ise bu kimsenin dârülharpte can ve malına tecavüzün dinen haram olduğunu kabul etmekle birlikte İslâm devletinin hâkimiyet sınırları dışında işlenen bu suçun hukuken ceza ve tazmini gerektirmediğini ileri sürmüşlerdir.

Gayri müslimlerle yapılan bir savaşta, ister harbî ister muâhid olsun, tek kişiden veya az sayıda gayri müslimden yardım alınabileceği konusunda fukaha arasında görüş birliği vardır. Müstakil askerî güç oluşturan gayri müslimlerden yardım alma konusu ise tartışmalıdır. Bazı hukukçular bunun mekruh olduğunu ileri sürerken bazıları ihtiyaç bulunması, ihanetlerinden endişe duyulmaması ve İslâm devletinin otoritesi altında savaşmaları halinde onlardan yardım almanın câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bazı âlimler de yardım alınanla savaşılan gayri müslimlerin ayrı dinlerden olmasını, iki grubun birleşmesi durumunda kendilerine karşı mukavemet imkânının bulunmasını bunun için şart koşmuşlardır (Özel, s. 392b-392c).

Harbîlerin dârülharpte birbirlerine veya orada emanla bulunan İslâm devleti tebaasına karşı işledikleri suçlarla ilgili davalara, müslüman oldukları veya dârülislâma eman ile geldikleri zaman mahkemece bakılmayacağı ve

hüküm verilmeyeceği hususunda mezhep imamları görüş birliği içindedir. Suçun İslâm devletinin hâkimiyet alanı dışında işlenmesi ve suçlunun İslâm hükümlerine uyma yükümlülüğünün bulunmaması bu görüşün dayanağını teşkil etmektedir.

Dârülharpte cereyan eden bazı malî muamelelerle ilgili davalara gelince, Hanefîler'e göre harbîlerin kendi aralarında veya onlarla dârülharpte bulunan İslâm tebaası arasında geçen borç, rehin ve vedîa gibi akidlerle gasp gibi haksız bir fiile dair dârülislâmda açılacak davalara bakılmaz. Çünkü yargılama hâkimiyeti (velâyet) gerektirir. Söz konusu muameleler, İslâm devletinin hâkimiyet alanı dışında gerçekleştiği gibi harbî müste'men üzerinde de ülkeye gelmeden önceki fiilleri bakımından İslâm devletinin velâyeti yoktur. Ancak harbîler Müslümanlığı kabul eder veya zimmî olurlarsa İslâm tâbiiyetine geçmiş olacaklarından davalarına bakılır. Ayrıca gasbeden taraf müslüman ise temelde mubah olmakla birlikte o malı çirkin bir yolla, yani emana hıyanetle elde ettiğinden iadesi diyâneten emredilir, aleyhine hüküm verilmez. Ebû Yûsuf, borç muamelesinde müslümanın borçlu olması halinde dava sırasında İslâm hükümleriyle yükümlü bulunduğundan aleyhine hüküm verileceği görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, dârülharpte harbîler arasında geçen borç ve vedîa gibi akidlerle ilgili olarak dârülislâmda dava açıldığında aralarında hükmedilir. Bu muameleler karşılıklı ivaz ve rızâya dayandığı için hukukî sonuç doğurur. Gaspta ise hüküm verilmez; çünkü burada akid ve iltizam yoktur. Buna göre harbîlerle İslâm tebaası arasındaki muamelelerde de hüküm aynıdır.

Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezhepleriyle Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf'a göre, müslümanların ve zimmîlerin dârülharpte harbîlerle faiz muamelesinde bulunması dârülislâmda olduğu gibi haramdır. Çünkü faiz yasağıyla ilgili âyet ve hadisler umum ifade ettiğinden hükmü belli bir mekânla sınırlı olmaz. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise harbîlerden faiz almak, onlara içki ve domuz gibi haram mallar satmak câizdir. Hz. Peygamber zamanındaki bazı uygulamalar yanında (Özel, s. 260-266) harbînin malının mubah olmasını görüşlerine delil gösteren bu âlimlere göre akid yoluyla harbînin rızâsı sağlanarak esasen mubah bir mala sahip olunmaktadır. Müslümanın veya zimmînin faiz vermesi veya haram sayılan malları satın alması ise câiz görülmemiştir. Harbîlerle yapılan bu tür

muamelelerde karşılıklı olarak bedeller kabzedilmişse akid tamamlanmış olacağından dârülislâmda açılacak davaya bakılmaz. Ancak kabz gerçekleşmemiş veya dârülislâmda yapılmışsa mahkeme akdi iptal eder.

Gayri müslimin müslümana mirasçı olamayacağı hususunda icmâ bulunmasına karşılık bazı sahâbî ve tâbiîn âlimleri müslümanın gayri müslime mirasçı olacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak ashap ve tâbiînin çoğunluğu ile dört mezhep imamı bunun aksini savunmuştur. Gayri müslimler

aynı dinden oldukları takdirde birbirlerine mirasçı olacakları konusunda ihtilâf yoktur. Ayrı dinlerden olan gayri müslimler Hanefî ve Şâfiîler'e göre birbirlerine mirasçı olabilirken Hanbelî ve Mâlikîler gayri müslimler arasında da din ayrılığının mirasçılığa engel olduğunu kabul etmişlerdir. Hanefîler'e göre ülke ayrılığı gayri müslimler arasında mirasçılığa mani olduğu için harbî ile zimmî veya müste'men ile zimmî arasında mirasçılık cereyan etmez. Bunun gibi iki ayrı devletin tebaası olan iki müste'men de birbirlerine mirasçı olamazlar. Buna karşılık aynı ülkeden olan iki müste'men arasında veya bir müste'men ile dârülharpteki akrabası (harbî) arasında mirasçılık geçerlidir. Şâfiîler'e göre bunlar birbirlerine mirasçı olabilecekleri gibi, müste'men ile zimmî arasında da mirasçılık cereyan eder. Fakat müste'men ile kendi ülkesindeki harbî akrabası veya zimmî ile harbî birbirine mirasçı olamaz. Buna göre Hanefîler tâbiiyete dayanan hükmî ayrılığı, Şâfiîler ise ikametgâha dayanan fiilî ayrılığı mirasçılığa engel kabul etmişlerdir. Hanbelîler ve Mâlikîler'e göre ise ülke ayrılığı hiçbir şekilde mirasçılığa mani değildir.

Mâlikîler ve Hanefîler, müste'men gayri müslime vasiyetin câiz, harbîye ise caiz olmadığı görüşündedir. Şâfiîler ile Hanbelîler ise harbîye de vasiyeti câiz görmüşlerdir. Harbîlere hibe ve sadaka vermenin meşrûluğu konusunda görüş birliğine varan dört mezhep imamı onlara vakıfta bulunmaya cevaz vermemişlerdir. Hanefîler'e göre müste'men de bu konuda harbî gibidir.

Fakihler, harbî eşe nafaka vermenin vâcip olduğu konusunda görüş birliğine varırken diğer akrabalar hususunda ihtilâf etmişlerdir. Mâlikîler, Hanefîler ve Şâfiîler, akrabalara nafaka verme konusunda din ayrılığının tesirinin bulunmadığını belirtirler. Ancak Mâlikîler'e göre nafaka mükellefiyeti

yalnız ebeveyn ile çocuk arasında söz konusudur. Hanbelîler'e göre ise din ayrılığı nafaka sorumluluğuna engeldir. Sonuç olarak cumhura göre müslüman ile zimmî arasında nafaka mükellefiyeti mevcuttur. Harbî ve müste'menlere gelince, Hanefîler'e göre bunlarla müslümanlar arasında nafaka sorumluluğu yoktur. Ancak Şâfiîler ve Hanefîler'den Kâsânî, bu durumda da usul ve fürû arasında nafaka gerektiğini kabul ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, IV, 106, 165, 200; VI, 30; VII, 116, 322-323, 326; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 99-100; X, 93, 95; XIV, 57-59; XVI, 159; XXI, 153; XXII, 131; XXX, 33; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 192-193; VII, 34, 35, 80, 92, 131-132, 168; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 322-323; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 162-163; VII, 169; IX, 335; X, 213, 221, 515, 537; Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 163, 182; IV, 97; VI, 240; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 46-47, 267-268; VI, 177-178; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, II, 38-39, 123; III, 115; IV, 181, 250; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, VI, 416-417; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 25; IV, 230; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1967, III, 426; VI, 28; VIII, 72; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 149, 159; III, 248; V, 195; VI, 454; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, III, 117, 128; VIII, 77; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VI, 82; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1378/1959, I, 277-289; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü'ẕ-ẕimmiyyîn ve'l-müsteʾmenîn, Bağdat 1382/1963, s. 472-479, 485-513, 518-520, 535, 541, 560, 562; Vehbe ez-Zühaylî, Âs̱ârü'l-ḥarb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1385/1965, s. 183-184; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1991, s. 247-279, 349-353, 392b-392c; Abdullah b. İbrâhim et-Tarîkī, el-İstiʿâne bi-ġayri'l-müslimîn fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1414, s. 131 vd.; "Ehlü'l-ḥarb", Mv.F, VI, 104-115.

Ahmet Özel

HARBÎ

(الحربي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899)

øarîbü'l-ḥadîs̱ adlı eseriyle tanınan lugatçı, hadis hâfızı, fakih ve zâhid.

Aslen Mervli olup 198 (813-14) yılında muhtemelen Bağdat'ta doğdu. Annesinin Benî Tağlib'den olduğunu, anne tarafından akrabalarının çoğunun Hıristiyanlığa mensup bulunduğunu söyler; Bağdat'ın batı yakasındaki Harbiye mahallesinde oturan birlikte hadis okudukları arkadaşları, onu kendilerinden sayarak Harbî nisbesiyle andıkları için bu nisbe ile tanındığını belirtir. Bağdatlı muhaddis Hevze b. Halîfe'den başka Affân b. Müslim, Amr b. Merzûk, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi tanınmış muhaddislerden hadis öğrendi. Tâbiîn neslinin en hayırlısı diye andığı (İbn Ebû Ya'lâ, I, 92) Ahmed b. Hanbel'in ileri gelen talebelerinden biri oldu ve onun bazı fetvalarını rivayet etti. Ahmed b. Hanbel'den faydalanmak üzere Bağdat'a gelen çeşitli âlimlerle tanışması onun birçok muhaddisten faydalanmasına imkân sağladı.

Harbî, edebiyat ve özellikle lugat sahasında da devrinin önde gelen âlimlerinden biri oldu. Tanınmış dil âlimi Sa'leb, onun elli yıl boyunca kendi derslerine devam ettiğini söyler. İbn Hanbel'in, oğlu Abdullah'ı Harbî'den ferâiz öğrenmeye teşvik etmesi aynı zamanda fıkıh ilmindeki seviyesini göstermektedir. Harbî, Bağdat'ın batı yakasındaki bir camide cuma günleri halkın sorularını cevaplandırırdı. Hocalarının vefatından sonra uzun süre yaşayan Harbî, âlî isnadlı rivayetlerini kendisinden duymak için uzak beldelerden gelen pek çok talebeye hadis okuttu. Ebû Bekir el-Hallâl, İbn Sâid el-Hâşimî, Ebû Amr İbnü's-Semmâk, Ebû Bekir en-Neccâd, Ebû Bekir eş-Şâfiî, Ebû Bekir el-Katîî gibi muhaddisler, ayrıca Ebû Bekir el-Enbârî ve Gulâmu Sa'leb diye tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid gibi dil âlimleri onun en tanınmış talebeleridir.

20 Zilhicce 285 (7 Ocak 899) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Harbî'nin cenaze namazını Kādî Yûsuf b. Ya'kūb kıldırdı ve Bâbülenbâr caddesindeki evine defnedildi. Zehebî kabrinin ziyaretgâh olduğunu söyler.

Dârekutnî, Harbî'nin güvenilir bir muhaddis ve hadis ilimlerinde otorite olduğunu belirtmiş, zühd, ilim ve vera' itibariyle Ahmed b. Hanbel ile mukayese edilebilecek seviyede bulunduğunu söylemiştir. Başta Hatîb el-Bağdâdî olmak üzere birçok âlim, daha önce Bağdat'ta edebiyat, fıkıh ve hadis ilimlerinin her üçünde otorite, ayrıca zühd sahasında önder olan Harbî gibi bir şahsiyetin yetişmediğini belirtmiştir. Şâfiî tabakat kitaplarında onun hayatına yer verilmekle beraber Ahmed b. Hanbel'e olan yakınlığı sebebiyle Hanbelî olduğu veya birçok muhaddis gibi herhangi bir mezhebe bağlı kalmadığı söylenebilir.

Zengin bir aileden gelen Harbî, kendisine miras kalan emlâkin tamamını satıp hadis tahsili için harcamıştır. Dünya malına değer vermediği için son derece sade yaşardı. Halife Mu'tazıd-Billâh bir defasında ona 10.000 dirhem göndermiş, fakat hocası Ahmed b. Hanbel gibi devlet adamlarının parasını temiz bulmadığı için kabul etmemiş, hastalandığı günlerde halifenin gönderdiği 100.000 dirhemlik (bazı kaynaklara göre 100.000 dinar) hediyeyi de geri çevirmiştir. Bedenî rahatsızlıklarından şikâyet etmediği, kırk beş yıl devam eden baş ağrısını kimseye

söylemediği, yirmi yıl boyunca gözünün biri görmediği halde bunu da kimseye açmadığı rivayet edilir. Son derece mütevazi olan Harbî, derslerine katılan bazı kimselerin kendisini Ahmed b. Hanbel'e tercih ettiklerini duyunca çok üzülmüş ve bu kişileri dersine kabul etmeyeceğini belirtmiştir.

Harbî, hadis rivayetini kendilerine meslek edinen kimseleri takdir eder, onların, Resûlullah'ın yapıp ettiklerini tesbite çalışan en hayırlı kimseler olduklarını söylerdi. Bid'atçılık yapanların iflâh olmayacağını belirtir ve bid'atçılardan uzak durmayı tavsiye ederdi. Onun meşhur sözlerinden biri şudur: "Her ümmetin akıllıları şu hususta ittifak etmiştir: Kadere teslim olmayan kişi hayatta mutlu olamaz".

Eserleri. 1. Ġarîbü'l-ḥadîs̱. İbnü'l-Kıftî'nin, garîbü'l-hadîs türü kitapların en değerlilerinden biri olarak kabul ettiği eser, Hulefâ-yi Râşidîn başta olmak

üzere yirmi bir sahâbînin rivayetlerinde (müsnedlerinde) geçen garîb ve nâdir kelimelerin o hadisleri rivayet eden sahâbîlerin adına göre sıralanmasıyla meydana gelmiştir. İçinde garîb lugatların bulunduğu rivayetlerle onların şâhidleri senedleriyle birlikte zikredildiğinden eserin hacmi büyümüş, bu yüzden aranan kelimenin bulunması güçleşmiştir. Eserin sadece, son cildi olduğu anlaşılan V. cildi günümüze ulaşmıştır. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid bu cildi tahkik ederek üç cilt halinde yayımlamış (Cidde 1405/1985), Nebîl b. Mansûr el-Besâre de eserde geçen hadislerin alfabetik fihristini yapmıştır (Fehârisü kütübi Ġarîbi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1987, s. 21-42). 2. İkrâmü'ḍ-ḍayf. Misafire ikramda bulunmaya dair çoğu merfû 132 rivayetin râvi sahâbîlerin adlarına göre sıralandığı küçük hacimli bir eserdir (Kahire 1349). Risâle Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî (Kahire 1406/1986; Beyrut 1406/1986) ve Abdullah Âiz el-Garrâzî (Tanta 1407/1987) tarafından neşredilmiştir. 3. el-Menâsik ve emâkinü ṭuruḳi'l-ḥac ve meʿâlimü'l-Cezîre. Menâsikü'l-ḥac olarak da anılan eserde Arap yarımadasının tarihî ve coğrafî durumu ele alınmakta, Mekke ve Medine'deki önemli mekânlar tanıtılmakta, çeşitli yerleşim bölgelerinden Mekke ve Medine'ye giden yollar ve bu yollar üzerinde bulunan yerler ve sular hakkında bilgi verilmektedir. Kitap Hamed el-Câsir tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1389/1969, 1401/1981). 4. Risâle fî enne'l-Ḳurʾân ġayru maḫlûḳ. Eserin bir nüshası Haydarâbâd Mektebetü'l-câmiati'l-Osmâniyye'de bulunmaktadır (nr. A 499). 5. Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed. Günümüze kadar gelmeyen eser hakkında İbn Ebû Ya'lâ'nın ondan yaptığı bazı iktibaslar sayesinde fikir edinmek mümkün olmaktadır (Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 91-92).

Harbî'nin bunlardan başka Delâʾilü'n-nübüvve, el-Hedâyâ (el-Hidâye) ve's-sünnetü fîhâ, İttibâʿu'l-emvât, Kitâbü'l-Edeb, Kitâbü'l-Ḥamâm ve âdâbüh, Kitâbü'l-ʿİlel, Kitâbü'l-Ḳuḍât ve'ş-şühûd, Kitâbü'l-Meġāzî, Kitâbü Sücûdi'l-Ḳurʾân, Kitâbü't-Teyemmüm, Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh, en-Nehy ʿani'l-kiẕb, en-Nehy ʿani'l-ġıybe (Ẕemmü'l-ġıybe) adlı eserleriyle bir Kur'an tefsirinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Harbî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Süleyman b. İbrâhim el-Âyid), I-III, Cidde 1405/1985, nâşirin mukaddimesi, I, 17-157; a. mlf., Kitâbü'l-Menâsik ve emâkini ṭuruḳi'l-ḥac ve meʿâlimi'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, nâşirin mukaddimesi, s. 9-256; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 27-40; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 86-93; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 3-7; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 112-129; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 155-158; Safedî, el-Vâfî, V, 320-324; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 14-17; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 584-586; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 356-372; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 281-290, s. 101-105; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 256-257; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 79; İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-Muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, I, 288, 516; II, 355, 375, 399; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 408; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, s. 7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 760; II, 1204-1206, 1383, 1413, 1419, 1424, 1450, 1471, 1830; Brockelmann, GAL Suppl., I, 188; Sezgin, GAS, VIII, 171-172; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 32; Nâme-i Dânişverân-i Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-Fikr), II, 328-339; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 279-287; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 352; Muhammed ez-Zühaylî, "İbrâhîm el-Ḥarbî", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye, IV, Dubai 1992, s. 35-58; a. mlf., "İbrâhîm el-Ḥarbî", Mevsûʿatü'l-ḥaḍârati'l-İslâmiyye, Amman 1993, I, 70-71; J.-C. Vadet, "Ibrāhīm al-Harbī", EI² (Fr.), III, 1019; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbrâhîm Ḥarbî", DMBİ, II, 485-486.

M. Yaşar Kandemir

HARBİYE

(حربيه)

II. Mahmud zamanında 1835’te subay yetiştirmek üzere açılan askerî mektep.

Harbiye’nin bir müessese olarak kelime anlamıyla birlikte ortaya çıkışı, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından (1826) sonra askerî sahadaki yeni teşkilâtlanmayla ilgilidir. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’nin kurulması ve bu ordunun subay ihtiyacını karşılamak üzere Şehzadebaşı’ndaki Acemi Ocağı Kışlası’nda yaşları on beşin altındaki gençler için bir tâlimgâh açılması (BA, HH, nr. 17435) Harbiye’nin başlangıcı sayılabilir. Ancak Osmanlı-Rus savaşı yüzünden bu ilk teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Bazı müellifler, bu mektebin kuruluşunu 1795’te Mühendishâne’de yapılan ıslahata kadar götürmektedir (Berkes, s. 93). Harbiye’nin kuruluşu konusunda en önemli teşebbüs 1831’de gerçekleşmiştir. Hassa Ordusu Müşiri Ahmed Fevzi Paşa, Selimiye’deki Mansûre askerleri arasından birkaç yüz kişiyi seçerek bunları bölükler halinde teşkilâtlandırdı. Yaşları on dokuzyirmi bir arasında değişen bu erlere “sıbyan bölükleri” adı verildi. Bunlara diğer erlerden farklı olarak okuma yazma da öğretiliyordu. Başarılı olanlar onbaşı, çavuş ve mülâzım rütbelerini alarak kıtalara katılıyordu. Sıbyan bölükleri Harbiye’nin temelini oluşturduğu gibi bölük erleri de ilk Harbiyeliler sayıldı.

Sıbyan bölükleri kurulurken Avrupa’daki gibi askerî okulların açılması da düşünüldü. Hüsrev Paşa, II. Mahmud’a yazdığı bir tezkirede Fransa’daki Ecole Militaire tarzında bir askerî mektebin açılmasının ve Avrupa’dan askerî öğretmen getirtilmesinin lüzumunu dile getiriyordu (BA, HH, nr. 17700-A). Teklifi olumlu bulan padişah, uzun yıllar Avrupa’da kalmış olan Mehmed Nâmık Paşa’yı Harbiye Mektebi’ni kurmakla görevlendirdi; Ahmed Fevzi Paşa’yı da yanına yardımcı olarak verdi. Sıbyan bölüklerinde ders verdirmek üzere Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’dan subay istedi. Fakat Mehmed Ali Paşa, Mısır’da 1816’da kurduğu Harp Okulu’nda yetişen subayların yeterli bilgiye sahip olmadığını ileri sürerek padişahın isteğini

geri çevirdi (BA, HH, nr. 23997). Çok geçmeden Mehmed Ali Paşa'nın isyan etmesi Harbiye'nin açılmasını geciktirdi. İsyandan sonra Maçka Kışlası okul haline getirilerek (BA, Cevdet-Askerî, nr. 54466) Selimiye Kışlası'ndaki sıbyan bölükleri buraya nakledildi (1834). 400 kişilik sınıflar, kütüphane, cami, hamam, hastahane, eczahane, matbaa ve mutfakla donatılan mektebin laboratuvarları için gerekli malzemeler Avrupa'ya sipariş edildi. Mektep başlangıçta Ekol Militer (BA, Cevdet-Askerî, nr. 11039, 52259), Mektebi Ulûm-i Harbiyye, Mektebi Fünûn-ı Harbiyye, Asâkir-i Hâssa-i Şâhâne, Mektebi Harbiyye-i Mansûre

(BA, Ali Emîrî, II. Mahmud, nr. 10003) ve Mektebi Hâssa gibi çeşitli adlarla anıldı. Eğitime başladıktan sekiz ay sonra II. Mahmud mektebi ziyaret etti (5 Rebîülevvel 1251/1 Temmuz 1835). Bu ziyaret, okulun resmen açılış tarihi olarak kabul edildiği gibi adı da Mektebi Harbiyye olarak tescil edildi.

Mektebi Harbiyye'nin en büyük âmiri mektep nâzırı idi, ondan sonra ders nâzırı geliyordu. Harbiye'nin ilk nâzırı olan Mustafa Mazhar Bey zamanında (1834-1836) okul modern bir eğitim kurumu özelliklerine sahip değildi. Öğrenciler hiçbir eğitim almadan geldikleri için Harbiye'de ilk, orta ve lise birinci sınıf seviyesinde eğitim yapılıyordu. Dokuz yıl süreli olan eğitimin ilk sekiz yılına "birinci mektep", dokuzuncu yılına da "ikinci mektep" deniliyordu. Daha ziyade okuma yazma ve ilmihal derslerinin okutulduğu birinci okulu başarıyla bitirenler ikinci okulda okumaya hak kazanıyorlardı. Burada hendese, fizik, astronomi gibi fen dersleriyle askerliğe dair uygulamalı bilgiler veriliyordu. Okuldan mezun olmanın şartları belirlenmediğinden sınıf geçme yerine yıl ve bitirilmesi gereken kitaplar esas alınıyordu. Böylece bir kitabı bitiren ikinciye geçiyor, liyakatini ispat edenler subay olarak okuldan mezun ediliyordu. Selim Satı Paşa'nın nâzırlığı sırasında (1837-1841) mektepte okuyanlar "talebe" olarak anılmaya başlandı ve bunların yemek pişirme ve çevre temizliği yapma gibi hizmetleri diğer askerlere bırakıldı. Avrupa'dan askerî öğretmenler getirtilerek eğitim sisteminde önemli gelişmeler sağlandı. Piyadecilik ve istihkâm derslerine ağırlık verildiği gibi 1840'tan itibaren Fransızca zorunlu dersler arasına alındı. Arapça ve Farsça'ya da önem verilerek bu dilleri iyi bilen hocalar Harbiye'ye öğretmen olarak tayin edildi. Bunlardan biri olan Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi'nin yazdığı Emsile-i Cedîde ve

Mikyâsü'l-lisân kıstâsü'l-beyân adlı ders kitapları okul matbaasında bastırıldı. Bu sırada başarılı bulunan altı talebeye mülâzım-ı evvel, on sekiz talebeye mülâzım-ı sânî rütbeleri verilerek mektepten mezun edildi (1841). Ancak Selim Satı Paşa'dan sonra mektep nâzırlığına getirilen Emin Paşa bu subayları, yeterli bilgi sahibi olmadıkları gerekçesiyle talebe olarak tekrar geri çağırdı.

Avrupa'da eğitim görmüş olan Emin Paşa zamanında (1841-1846) fen ve meslek derslerine ağırlık verildi. Emin Paşa, kendisi gibi Avrupa'da okumuş kimselerle Mühendishâne'de çalışan bazı hocaları Harbiye'ye alarak eğitim kadrosunu güçlendirdi. Harbiye'nin mevcut durumunu yeterli bulmayan Emin Paşa, yapılması gereken köklü değişiklikler konusunda padişahı ikna etti. Onun gayretleriyle Harbiye'ye hazırlık olmak üzere orta öğretim seviyesinde eğitim yapan askerî idâdîler açıldı. Harbiye'deki öğrenciler imtihana tâbi tutularak (Eylül 1845) en başarılıları Harbiye, orta derecedekiler idâdî ve başarısız olanlar da ihtiyat sınıfı öğrencisi kabul edildi. 20 Mayıs 1845 tarihli padişah iradesiyle Harbiye'nin Pangaltı'da Tophane Hastahanesi olarak inşa edilen binaya taşınması, idâdînin de Maçka Kışlası'nda Harbiye'nin yerinde öğretime başlaması kararlaştırıldı. Fakat her iki okul, binalardaki tamir ve tâdilât bitinceye kadar Beşiktaş Sahilsarayı'ndaki Çinili Köşk'e taşındı. Daha sonra binalarına geçen okulların açılışlarını bizzat Sultan Abdülmecid yaptı (10 Ekim 1846). Böylece Harbiye, orta eğitim üzerinde eğitim veren müstakil bir kurum haline geldi. Ayrıca Bosna ve Bursa'da açılan askerî idâdîlerin eğitim süresi beş, Harbiye Mektebi'ndekinin ise dört yıl oldu. Harbiye'nin ilk iki yılı müşterek iken son iki yılı piyade ve süvari şubelerine ayrıldı. Bu sınıfların üzerinde de beşinci sınıf olarak erkânıharp sınıfı oluşturuldu. Ordunun kurmay subay ihtiyacını karşılamak üzere açılan erkânıharp sınıfı, Meşrutiyet döneminde Harbiye'den ayrılarak Erkân-ı Harbiyye Mektebi adıyla müstakil bir eğitim kurumu haline getirildi.

Harbiye Mektebi 1847'den itibaren düzenli bir programa kavuştu. Prusya ve Fransa'dan askerî öğretmenler getirildi.

Mektep ilk mezunlarını 1847-1848 öğretim yılı sonunda verdi. Mezun olan yirmi dört subaydan beşi erkânıharp kolağalığına terfi ettirilip muallim vekili olarak mektepte görevlendirildi. Kırım Harbi sırasında (1853-1856)

Pangaltı'daki Harbiye binası müttefik askerlerine tahsis edildiğinden Harbiye Mektebi önce Taşkışla'ya, daha sonra da Gülhane'deki Tıbbiye binasına taşındı (1858). Fransız Hastahanesi olarak kullanılan Pangaltı'daki bina yangında harap oldu. Sultan Abdülaziz tarafından yeniden inşa ettirildikten sonra Harbiye Mektebi tekrar buraya taşındı (1862).

Galib Paşa'nın okul kumandanı olduğu zamanlarda (1863-1870, 1871, 1873-1874) Harbiye'nin programı yeniden düzenlendi. Eğitim süresi dört yıldan üç yıla indirildi. Beden eğitimi derslerine ve spora önem verildi. Askerî idâdîlere öğretmen yetiştirmek üzere Harbiye bünyesinde "muavin hoca sınıfı" adıyla özel bir okul açıldı. Harbiye'yi bitiren subaylardan seçerek öğrenci alan bu okulun eğitim süresi üç yıldı. Daha çok matematik ve resim öğretmenlerinin yetiştirildiği okulu bitirenler yüzbaşı rütbesiyle öğretmenliğe başlıyordu. Okul 1868 ve 1869 yıllarında mezun verdikten sonra kapatıldı. Süleyman Hüsnü Paşa'nın kumandanlığı sırasında (1874-1875) ilk defa askerî rüşdiyeler açıldı (1875). Harbiye'de okumak için üç yıl rüşdiye ve dört yıl idâdî eğitimi alma zorunluluğu getirildi. Harbiye yine üç yıl olacaktı ve son bir yılı piyade ve süvari şubelerine ayrılacaktı. 1881'de yapılan bir değişiklikle rüşdiyeler dört yıla çıkarılırken idâdîler üç yıla indirildi. Bazı dersler hariç Harbiye'de de piyade ve süvari şubeleri birleştirildi.

II. Abdülhamid'in paşalık rütbesi vererek askerî okullar müfettişliğine getirdiği (1882) Alman Goltz Paşa Harbiye'nin eğitim sistemini değiştirdi. Teorik derslerin yerini pratik eğitim aldı. Ders kitapları yeniden yazdırıldı. Fransız etkisindeki Osmanlı askerî eğitim sistemi Goltz Paşa'nın gayretleriyle Alman etkisine girdi. Almanya'da olduğu gibi her ordu merkezinde birer Harbiye mektebi açılmasına karar verildi. 1904 yılından itibaren Edirne, Manastır, Erzincan, Şam ve Bağdat'ta Harbiye mektepleri açıldı. II. Meşrutiyet'in ilânından (1908) sonra İstanbul dışındaki Harbiye mektepleri kapatıldı. İstanbul Harbiye Mektebi de lağvedilen Mekâtib-i Askeriyye Nezâreti'nin yerine kurulan Terbiye ve Tedrîsât-ı Umûmiyye Müfettişliği'ne bağlandı. Askerî rüşdiyelerin eğitim süresi üç yıla indirilirken askerî idâdîlerinki üç yıla çıkarıldı. Mektebi Harbiyye'nin eğitim süresi de iki yıla indirildi. Tabur statüsünde iken alay statüsüne geçirildi. Vehib Bey'in kumandanlığı zamanında (1909-1912) mektep çağdaş bir eğitim kurumu hüviyetine kavuştu.

Balkan Harbi'nde bazı öğretmenlerle öğrencilerin cepheye gönderilmesi Harbiye'de derslerin aksamasına yol açtı. 1912'de imtihan yapılamadığı için ikinci sınıf öğrencileri subay olamadılar. Ayrıca mektep yeni eğitim yılına iki birinci sınıfla başlamak zorunda kaldı. Bu durum kıdemli birinci sınıflar arasında huzursuzluk meydana getirdi. Bu sırada Almanya'dan gelen askerî ıslah heyeti Harbiye'de de yeni düzenlemeler yaptı. Mektep yeni kurulan Mekâtib-i Askeriyye Umum Müdürlüğü'ne bağlandı. Alman Yarbay Back von Erlich umum müdürlüğe ve Harbiye kumandanlığına tayin edildi. Harbiye birinci sınıf öğrencilerinin şikâyetlerini gidermek üzere bazı tedbirler alındı. Buna göre birinci sınıfa yeni gelenler normal eğitimlerini sürdüreceklerdi. Kıdemli birinci sınıfların ise hızlandırılmış eğitime tâbi tutulup zâbit vekili (asteğmen) olarak orduya katılmaları sağlanacaktı. Ayrıca bundan böyle idâdî mezunları Harbiye'ye gelmeden önce altı ay süreyle birliklerde er eğitimi göreceklerdi. Ancak bu kararlar uygulanmaya konulduğu sırada seferberlik ilân edildiğinden subay ihtiyacını karşılamak üzere yeni bir nizamnâme neşredildi. "Mekâtib-i Harbiyye'den Yetiştirilecek Zâbitan Hakkında Nizamnâme" adını taşıyan bu nizamnâmeye göre Harbiye son sınıf öğrencileri Temmuz 1914'te subay olarak kıtalara gönderilecekti. Birinci sınıfın on altı aylık öğrencileri, son sınıf derslerini de kapsayan hızlı eğitimden sonra Ağustos 1914'te imtihana tâbi tutulup aynı yılın eylül ayında;

birinci sınıfın beş aylık öğrencileri ise 1915 Martında yine zâbit vekili olarak orduya katılacaklardı. Fakat bu uygulamaya geçildiği esnada I. Dünya Savaşı patlak verdiğinden birinci sınıfın kıdemsiz öğrencileri de kıdemsiz asteğmen olarak mezun edilip Harbiye Mektebi kapatıldı (4 Ağustos 1914).

Savaş başladıktan sonra Pangaltı'daki Harbiye binası yedek subay adayları için tâlimgâh yapıldı. Fakat binanın hastahane olarak kullanılmaya başlanması üzerine tâlimgâh Kartal Maltepe'deki Piyade Atış Okulu'na taşındı. Maltepe İhtiyat Zâbit Namzetleri Tâlimgâhı adı verilen bu kurum, savaş süresince yedek subayların eğitim gördükleri bir merkez oldu. Mondros Mütarekesi'nden sonra (30 Ekim 1918) lağvedilerek aynı yerde Muvazzaf Zâbit Namzetleri Tâlimgâhı açıldı. Yeni tâlimgâhın öğrencileri, Kuleli ve Edirne idâdîlerinden yeni gelenlerle, 1918 Şubatında idâdîyi

bitirip tâlimgâha sevkedilen ve henüz bitirmeyen öğrencilerden oluşuyordu. Sayıları 600'e ulaşan yeni öğrencilerden üçer bölüklü iki tabur teşkil edilerek bunlara Muvazzaf Zâbit Namzetleri Taburu adı verildi. Sayıları 450 olan eski öğrencilerden de bir tabur oluşturularak buna da İhtiyat Zâbit Namzetleri Taburu denildi. Fakat İngilizler'in, Pangaltı'daki Harbiye binasını işgal ettikten sonra (13 Aralık 1918) Maltepe taraflarını da işgale kalkışmaları üzerine Muvazzaf Zâbit Namzetleri Tâlimgâhı Maltepe'den Bostancı'ya taşındı ve bir süre sonra da lağvedildi (5 Ağustos 1919). Aynı tarihte Bostancı merkez olmak üzere Suadiye ve Erenköy'de, Edirne ve Kuleli idâdîlerinden gelen öğrencilerden meydana gelen iki bölüklü bir tabur kuruldu ve buna Mektebi Harbiyye Taburu adı verildi. Bunlar Harbiye'nin birinci sınıfı kabul edildi. Lağvedilen Muvazzaf Zâbit Namzetleri Tâlimgâhı'nı henüz bitirmemiş olan eski öğrencilerden de bir tabur oluşturuldu. Ayrıca daha önceki İhtiyat Zâbit Namzetleri Tâlimgâhı'nı bitiremeyenlerden Tâlim Kıtaları adıyla bir tabur daha teşkil edildi. Bu üç karma taburdan da Harbiye Alayı adıyla bir alay kuruldu. Böylece beş yıllık bir aradan sonra Mektebi Harbiyye yeniden açılmış oldu.

Harbiye Alayı'nın öğrenci taburu Kuleli'de, diğer iki tabur ise Bostancı'da eğitimlerini sürdürüyorlardı. Bostancı'dakiler Kasım 1919'da asteğmenliğe yükseltildiler. İngilizler'in baskıları sonucu Harbiye Alayı Halıcıoğlu'na taşındı (20 Aralık 1919) ve buradaki Topçu Harbiyesi ile birleştirildi. Kuleli'den gelenler Harbiye birinci sınıf, Bostancı'dan gelen asteğmen öğrenciler ise ikinci sınıf kabul edildi. Fakat İngilizler'in burayı işgali üzerine okul bir defa daha kapandı (20 Nisan 1920). Öğrencilerin bir kısmı Kuleli'ye yerleşti; ancak İngilizler burayı da işgal edince önce Kâğıthane'de kurulan çadırlara, bir ay sonra da Eyüp'teki İplikhâne'ye nakledildi (1 Ağustos 1920). Daha sonra Maçka Kışlası'na taşınan okulun adı Zâbitan Mektebi olarak değiştirildi. Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisliği'ne bağlı olan Zâbitan Mektebi, İngilizler'in Maçka Kışlası'nı işgal etmeleri üzerine (12 Eylül 1921) Zeytinburnu Kışlası'na taşındı ve Ekim 1922'de lağvedilinceye kadar burada kaldı.

Mektebi Harbiyye'nin İstanbul'da ikinci defa kapanmasının ardından öğrencilerin birçoğu Anadolu'ya geçerek Ankara'da Cebeci'de kurulan tâlimgâha katıldı. Âbidin Paşa Köşkü civarındaki barakalarda Sınıf-ı Muhtelife Zâbit Namzetleri Tâlimgâhı adıyla 15 Temmuz 1920'de açılan bu

müessesenin amacı Millî Mücadele için kısa yoldan subay yetiştirmekti. Daha sonra Ankara'da kurulacak olan Harbiye'nin temelini oluşturan bu tâlimgâhın ilk öğrencileri yedek subay adaylarından, İstanbul'daki Harbiye'den ve Kuleli'den gelen öğrencilerden oluşmaktaydı. Eğitim süresinin bir yıl olduğu tâlimgâh üç devreye ayrılmıştı. Birinci devreye İstanbul'daki Harbiye'den veya daha sonra kurulan Zâbitan Mektebi'nden gelenler, ikinci devreye idâdîlerden ve üçüncü devreye de Kuleli'nin çeşitli sınıflarından gelenler alınmıştı. Millî Mücadele'nin kazanılmasında büyük rol oynayan bu tâlimgâh ilk mezunlarını Ekim 1920'de verdi, daha sonra da Mektebi Harbiyye'ye dönüştürüldü (1 Nisan 1923).

Harbiye'nin eğitim süresi iki yıldı. Sınıf-ı Muhtelife Zâbitan Namzetleri Tâlimgâhı ile Topçu Tâlimgâhı'nda bulunan öğrenciler birinci sınıfı teşkil edecek ve 1 Ağustos 1923'e kadar bunlar ikinci sınıfa hazırlanacaktı. Her sınıf bir bölük kabul edildi. İstanbul işgalden kurtarıldıktan sonra Harbiye Mektebi Pangaltı'daki tarihî binasına taşındı (17 Eylül 1923). Birinci sınıfa askerî ve sivil liselerden yeni öğrenciler alındı. Hava ve kara çeşitli meslek sınıflarına mensup subay adayları Harbiye'de toplandı. Ayrıca I. Dünya Savaşı ve İstiklâl Harbi dolayısıyla eğitimlerini yarıda keserek orduya katılanlar 1931'e kadar Harbiye'de eğitimlerini tamamladılar. Harbiye Mektebi İstanbul'a taşındıktan sonra ilk mezunlarını 1924'te verdi. 1931'de tabur kuruluşundan alay kuruluşuna geçirilen okulun ikinci sınıfı alayın birinci taburunu, birinci sınıfı da alayın ikinci taburunu oluşturdu. Harbiye Mektebi 24 Eylül 1936'da tekrar Ankara'ya taşındı. 1947'de alay kuruluşundan tümen kuruluşuna geçildi. 1948-1949 ders yılında eğitim süresi, ilk yıl meslek hazırlama sınıfı olmak üzere üç yıla çıkarıldı. 1951-1952 ders yılında Hava Harp Okulu Harbiye'den ayrıldı. 22 Şubat ve 20-21 Mayıs 1963 olaylarına karıştıkları için Harbiyeliler'in okulla ilişkileri kesildi. Bu

sebeple 1963 ve 1964'te Kara Harp Okulu mezun vermedi. 1963 yılında okula alınan öğrenciler 1965'te mezun oldular. Böylece 1948'den beri üç sınıflı olarak eğitime devam eden Harp Okulu tekrar iki yıla indirildi. Fakat 1970-1971 ders yılında Harp Okulları Kanunu kabul edilerek öğrenim süresi yeniden üç yıla çıkarıldı. Bundan dolayı 1970'te mezun verilmedi. 1970-1971 ders yılından itibaren fen bilimleri ve sosyal bilimlerle ilgili dersleri üniversite hocaları vermeye başladı. 1974-1975 ders yılında ise

Harp Okulu da diğer yüksek okullar gibi dört yıla çıkarıldı. Öğrenciler birinci sınıfın sonunda bilimsel dallara, üçüncü sınıfın sonunda da askerî sınıflara ayrılmaya başladılar. Kara Harp Okulu, 1931'de inşaatına başlanan ve 1936'da tamamlanan Ankara'daki yeni binasında, Harbiye'den ayrılan Hava Harp Okulu İstanbul Yeşilyurt'ta, Deniz Harp Okulu Tuzla'da, 1846'da Harbiye bünyesinde açılan ve Meşrutiyet'ten sonra müstakil bir kurum haline getirilen Erkân-ı Harbiyye Mektebi de Harp Akademileri Komutanlığı adıyla İstanbul'da Levent'te varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 17435, 17474, 17474-A, 17700, 17700-A, 18037, 18272, 18555, 18617, 23997, 46385, 46425, 46425-A, 46582, 48383-Ç, 49179, 50914, 58143, 58362; BA, Ali Emîrî-II. Mahmud, nr. 10003; BA, Cevdet-Maliye, nr. 13920; BA, Cevdet-Askerî, nr. 378, 5586, 8330, 8440, 9033, 11039, 13212, 15455, 20287, 37932, 52259, 54466; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3457, 3724, 5776; BA, İrade-Dahiliye, nr. 2292, 2965, 6572, 8137; BA, İrade-Hariciye, nr. 2161, 2892, 2965, 4764, 5207; Tuhfetü'l-ihvân: Mektebi Harbiyye'nin Rami Kışlasında İlk Kuruluşu Zamanına Ait Nizamnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 6868; Mektebi Harbiyye-i Şâhâne'de Tahsil Olunacak Ulûm ve Derslerin Müfredâtı, İstanbul, ts.; Mektebi Harbiyye-i İdâdiyye ve Rüşdiyye'deki Muallimîn Esâmîsi, İÜ Ktp., TY, nr. 9192 b; Mektebi Harbiyye-i İdâdiyye'de 1298'de Mevcut Bulunan Ümerâ, Zâbitan ve Me'mûrîn ile Şâkirdânın Künyelerini Hâvî Defter, İÜ Ktp., TY, nr. 9034; Mektebi Cedîd-i Harbiyye-i Şâhâne'nin İdâre-i Dâhiliyye'sine Dair Kanunnâme, İstanbul 1263; Mekâtib-i Askeriyye Nezâreti Mektebi Harbiyye'de Müstahdem, Ümerâ, Zâbitan ve Me'mûrîn-i Sâirenin Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 8962 b; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, IV, 109; Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1315; Lutfî, Târih, I, 196 vd.; IV, 168-169; V, 25; VIII, 118; Cevdet, Tezâkir, IV, 4, 16, 154; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İÜ Ktp., TY, nr. 4178, s. 41 vd.; Mahmud Şevket, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, I, 2; a.e., İÜ Ktp., TY, nr. 9393, III, 6-8, 84-87, 145-146; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, İstanbul 1329, s. 258; Mekâtib-i

Harbiyye'den Yetiştirilecek Zâbitan Hakkında Nizamnâme, İstanbul 1914; Harbiye Mektebi Talimatı, İstanbul 1934; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 54 vd., 501-508; III-IV, 915, 1383 vd.; Harb Okulu Tarihçesi 1834-1945, Ankara 1945; Ahmed Bedevi Kuran, Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi, İstanbul 1957; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, tür.yer.; Alâeddin Avcı, Türkiye'de Askerî Yüksek Okullar Tarihçesi, Ankara 1968, tür.yer.; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 93, 185, 187-191, 227; Naci Çakın - Nafiz Orhon, Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi, Ankara 1978, III/5, s. 363 vd.; Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 82-84, 85, 179, 180, 194, 197, 244; Cemal Madanoğlu, Anılar, İstanbul 1982, s. 40; Nurettin Serin, Onüç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine Bir Bakış, Ankara 1990, s. 122-123; Yusuf Çam, Atatürk'ün Okuduğu Dönemde Askerî Okullar: Rüştiye, İdâdî, Harbiye, 1892-1902, Ankara 1991, tür.yer.; İsrafil Kurtcephe - Mustafa Balcıoğlu, Kara Harp Okulu Tarihi, Ankara 1992; Abdülkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 461-464; Takvîm-i Vekāyi', sy. 99, İstanbul 1250; sy. 107 (1251); sy. 346 (1263); Tahsin Ünal, "Harp Okulu Tarihi", BTTD, II/8 (1968), s. 18-21; II/9 (1968), s. 21-25; II/10 (1968), s. 50-53; II/11 (1968), s. 33-41; II/12 (1968), s. 24-27; III/13 (1968), s. 17-21; III/15 (1968), s. 27-30; III/16 (1969), s. 18-21; III/17 (1969), s. 25-28; III/18 (1969), s. 20-22; IV/19 (1969), s. 44-47; IV/20 (1969), s. 61-63; IV/21 (1969), s. 59-62; IV/22 (1969), s. 72-75; IV/23 (1969), s. 76-77; IV/24 (1969), s. 61-63; Resmî Gazete, sy. 13.927, Ankara 15.08.1972; "Harb Akademileri", TA, XVIII, 476-477; "Harbokulu", a.e., XVIII, 478-481; D. A. Rustow, "Ḥarbiye", EI² (Fr.), III, 209; Tülin Çoruhlu, "Mektebi Harbiye", DBİst.A, V, 372-374.

Abdülkadir Özcan

HARBİYE NEZÂRETİ

Osmanlı Devleti'nde 1908 yılında kurulan ve günümüzde Millî Savunma Bakanlığı'na tekabül eden teşkilât.

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra kurulan Bâb-ı Seraskerî, yarım asırdan fazla bir süre barış ve savaş zamanlarında askerî işlerin görüldüğü en üst makam olmuştur. Sultan Abdülaziz zamanında seraskerliğin işleri ikiye ayrıldı. 1863'te ikinci defa sadrazamlığa getirilen Keçecizâde Fuad Paşa'nın üzerinde Bâb-ı Seraskerî'nin hizmetleri de bırakılınca bürokratik işlerin görülmesi için Harbiye Nezâreti adıyla bir daire teşkil edildi. Bu makama serasker yardımcısı olarak Müşir Hurşid Paşa getirildi ve kendisine Harbiye nâzırı denildi. Ancak bu makam, bilinen anlamıyla bir nâzırlık değil sadece Bâb-ı Seraskerî'ye bağlı bürolardan biriydi ve gelişip teşkilâtlanamamıştı.

I. Meşrutiyet'in ilânından üç yıl sonra 1879'da Bâb-ı Seraskerî gerçek anlamda nezârete dönüştürüldü ve Harbiye nâzırı seraskerin bütün yetki ve sorumluluklarını üstlendi. Ancak bu durum uzun süreli olmadı, 1884'te tekrar eski şekline çevrildi. II. Meşrutiyet'in ilânından bir gün önce (22 Temmuz 1908) Küçük Said Paşa'nın sadrazamlığı döneminde yeniden kurulan Harbiye Nezâreti varlığını imparatorluğun sonuna kadar devam ettirmiştir.

Yeni kurulan bu nezâretin başına getirilen ilk nâzır Ömer Rüşdü Paşa'dır. Sadrazamlıktan sonra ikinci önemli makam özelliği kazanan Harbiye nâzırlığına önceleri en kıdemli müşirler getirilirken dönemin siyasî ve askerî çalkantıları içinde bu uygulamadan vazgeçilmiş, ferik rütbesindeki zâbitlerin tayin edildiği de olmuştur. Bilhassa İttihat ve Terakkî Fırkası'nın iktidarı döneminde Enver Paşa'nın çok genç yaşta Harbiye nâzırlığına getirilmesi âdeta yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmiştir (Harbiye nâzırlarının listesi için bk. TA, XXIV, 183-184). II. Meşrutiyet döneminde askerî alanda önemli yenilikler yapılırken Umum Jandarma Kumandanlığı kurulmuş ve Harbiye Nezâreti'ne bağlanmıştır.

1329 (1911) yılında Harbiye Nezâreti bünyesinde Şûrâ-yı Askerî, Tahrirat Dairesi, Şifre, Tercüme, Sicill-i Me'mûrîn ve Evrak kalemleriyle Hukuk Müşavirliği,

Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi, Zâbitan, Ahz-ı Asker, Kuvve-i Umûmiyye, Fen şubeleri ve Mitralyöz Bölüğü'nden oluşan Piyade Dairesi; üç şubeye ayrılan Süvari Dairesi, Süvari Müfettişliği; biri fen olmak üzere dört şubeden teşekkül eden Sahra Topçu ve Nakliye Kıtaları Dairesi; üç şubeye ayrılan Ağır Topçu Müfettişliği Dairesi; Sicil ve Muâmelât, Kuvve-i Umûmiyye, Ecza ve Malzeme-i Sıhhıyye, Fen, Eczâ-yi Müdahhar şubelerinden oluşan Sıhhıye Dairesi; Umûr-ı Baytâriyye Müfettiş-i Umûmîliği; üç şubeye ayrılan Kıtaât-ı Fenniyye ve Mevâki-i Müstahkeme Müfettiş-i Umûmîliği; bir tahrirat kalemi bulunan Muhâkemat Dairesi; Bütçe, Kontrol ve Tetkik, Hey'et-i Teftîşiyye ve Hesâbât-ı Atîka şubeleriyle evrak kaleminden teşekkül eden Muhâsebât-ı Umûmiyye Dairesi; Hey'et-i Teftîşiyye; Maaş ve Harcırah, Muayyenat, Melbûsat ve Techizat, İnşaat ve Tamirat, Sevkiyat ve Nakliyat, Muâmelât şubeleriyle İntihâb-ı Küttâb-ı Askerî Komisyonu'ndan oluşan Levâzımât-ı Umûmiyye Dairesi; İkraz Komisyonu; Matbaa-i Askeriyye; Tahrirat Kalemi, İnzibât-ı Askerî Bölüğü, Misafirhâne-i Askerî, Tevkifhâne-i Askerî birimlerine ayrılan Dersaâdet Merkez Kumandanlığı; Terbiye ve Tedrîsât-ı Askeriyye Müfettiş-i Umûmîliği'ne bağlı Erkân-ı Harbiyye, Harbiye, Topçu, Tıbbiye ve Baytar mektepleriyle Kuleli İdâdîsi; Piyade Mekâtibi Müfettişliği'nin denetimindeki Piyade Endaht, İhtiyat Zâbitanı, Dersaâdet Küçük Zâbit, Dersaâdet Küçük Zâbit-i İbtidâî; Edirne, Selânik, Beyrut, Erzincan Küçük Zâbit mektepleri; Binicilik ve Küçük Zâbitan mekteplerine ayrılan Süvari Mekâtibi; Levazım Mektebi; Dâire-i Harbiyye Mektebi; Dersaâdet Rüşdiye mekteplerinin bağlı olduğu Mekâtib-i Rüşdiyye İdaresi; Taşra İdâdî ve Rüşdiye mektepleri vardı. Ayrıca Dersaâdet, Tekirdağ, Kırklareli, Edirne, Selânik, Manastır, Üsküp, Şam, Erzurum, Erzincan, Van, Musul, Bağdat ve Yemen kolorduları erkânı ile Trablusgarp ve Hicaz fırkaları da Harbiye Nezâreti'ne bağlıydı. Balkan Savaşı arefesinde birçok müessese gibi Harbiye Nezâreti de bazı düzenlemelere tâbi tutulurken Jandarma Umum Kumandanlığı Dahiliye Nezâreti'ne bağlanmış ve vilâyetlerdeki jandarma kuvvetleri valilerin emrine verilmiştir.

1336 (1917-18) yılında Harbiye Nezâreti müsteşarlık, çeşitli şubelerden

oluşan Harbiye Dairesi, Muâmelât-ı Zabtiyye Müdüriyeti, Sıhhiye, Levâzımât-ı Umûmiyye, Muhâsebat daireleriyle Dersaâdet Merkez Kumandanlığı gibi her biri kendi içinde birçok şube ve memuriyetlerden oluşan birimlerden teşekkül etmekteydi.

Harbiye Nezâreti personeli, Millî Mücadele yıllarında Ankara'da Büyük Millet Meclisi hükümeti bünyesinde 3 Mayıs 1920 tarihinde teşkil edilen Müdâfaa-i Milliyye Vekâleti'ne önemli ölçüde destek olmuş, özellikle silâh, teçhizat vb. savaş malzemesinin Anadolu'ya geçirilip zaferin kazanılmasında büyük hizmetlerde bulunmuştur. Cumhuriyet döneminde bir süre Müdâfaa-i Milliyye Vekâleti adıyla varlığını sürdüren nezârete 27 Eylül 1930 tarihinde Millî Müdâfaa Vekâleti denilmiştir. Bu isim daha sonra Millî Savunma Bakanlığı şeklinde de söylenmeye başlanmış ve 1961 anayasasına girince resmiyet kazanmıştır. Hemen bütün dünya devletlerinde "savaş bakanlığı" adıyla faaliyet gösteren nezâretin adının Türkiye Cumhuriyeti'nde "millî savunma" olması mânidardır ve yeni devletin politikasının savaş değil barış olmasının bir gereğidir.

Osmanlı döneminde Sultan Abdülaziz tarafından seraskerlik binası olarak inşa ettirilen yapı daha sonra Harbiye Nezâreti'ne çevrilmiştir; günümüzde ise İstanbul Üniversitesi'nin merkez binası olarak kullanılmaktadır (bk. BÂB-ı SERASKERÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, IV, 109; Salnâme-i Umûmî (1329), s. 240 vd.; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1336), s. 434 vd.; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 141-142; VIII, 352, 353; Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 82, 85, 97, 112, 227, 369, 373; S. J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 108, 268, 332, 368; Pakalın, I, 738; İsmet Parmaksızoğlu, "Milli Savunma Bakanlığı", TA, XXIV, 182-184; Abdülkadir Özcan, "Bâb-ı Seraskerî", DİA, IV, 364.

Abdülkadir Özcan

HARBİYYE

(الحربيّة)

Keysâniyye’ye mensup olan Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî’nin (ö. II./VIII. yüzyılın başları) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. KEYSÂNİYYE).

HARÇ HAZİNESİ

(bk. HAZİNE).

HAREKET

(الحركة)

Cismin bir mekândan diğer bir mekâna intikalini veya genellikle tabiattaki çeşitli değişmeleri ifade eden kelâm ve felsefe terimi.

Sözlükte "durgunluk konumundan çıkmak" anlamına gelen hareket kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte bu kökten türeyen çekimli bir fiil kullanılmıştır. Burada, nâzil olan vahyi çabuk öğrenmek düşüncesiyle Hz. Peygamber'e dilini oynatmaması emredilmektedir (el-Kıyâme 75/16). Hadislerde de Resûl-i Ekrem'e vahiy geldiği zaman bunu ezberlemek için dilini hareket ettirdiği belirtilmiş ve kelime çeşitli rivayetlerde sözlük anlamında kullanılmıştır (Müsned, I, 348; IV, 332; Buhârî, "Tefsîr", 75/1).

KELÂM.

Kelâm ilminin II. (VIII.) yüzyılda teşekkül etmeye başlaması sırasında bu ilmin kurucuları, fiziği metafizik gayelerine ulaşmanın vasıtası olarak gördüklerinden onun alanına giren meselelerle yakından ilgilenmişler, bu arada hareketi de inceleme konusu yapmışlardır. Muammer b. Abbâd ve İbn Keysân el-Esam dışındaki kelâm âlimlerinin hareketin varlığı ve tanımı konusunda birbirine yakın görüşler benimsediği söylenebilir. Kelâmcılar daha çok mekân (eyn) kategorisi üzerinde durduklarından hareketi buna uygun olarak tanımlamışlardır. Buna göre hareket, bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesidir. Hareketin oluşması için iki mekâna ihtiyaç vardır. Cevherin, birinden diğerine intikali yoluyla iki ayrı mekânda iki ayrı zaman içinde bulunuşu hareketi oluşturmakla birlikte ikinci mekândaki ilk bulunuşu hareketin esasını teşkil eder. Buna "nukle" de denir.

Felsefeden etkilenen müteahhir dönem kelâmcıları, filozofların "kuvveden fiile çıkış" tarzında yaptıkları daha genel tariflere de yer vermişlerdir (et-Taʿrîfât, "ḥareket" md.). Hareket, kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre cismin oluş (kevn) cinsinden bir arazıdır. Cismin mekânda bulunuşu hareket

veya sükûn halinde olur. Onun mekânda duruşu sükûn, oradan intikali hareket adını alır ki her ikisi de birer oluştur (İbn Fûrek, s. 210). Mu‘tezile âlimlerinden Nazzâm sükûnu da bir hareket olarak kabul etmiş ve buna “i‘timad (dayanma) hareketi” adını vermiştir. Ona göre hareketle kevn aynı anlamı ifade eder. Bütün hareketler cismin mekâna dayanmasından ibarettir.

Bunların bir kısmında ikinci bir mekâna intikal vardır, bir kısmında ise intikal yoktur. Cisim bir yerden başka bir yere hareket edince hareket ilk mekânda meydana gelir ki bu da cismin ikinci mekânda oluşunu gerektiren dayanmalarıdır. Cismin ikinci mekândaki oluşu ikinci mekândaki hareketidir. Böylece bütün cisimlerin hareket halinde bulunduğunu savunan Nazzâm, hareketin intikal (nukle) hareketi ve i‘timad hareketi olmak üzere iki türlü olduğunu kabul etmiştir (Eş‘arî, s. 325, 355). Yine ona göre insanın bilgisi ve iradesi nefsin hareketleridir (Şehristânî, I, 55). Buna karşılık Cehm b. Safvân hareketin bir cisim olduğunu ileri sürerken İbn Keysân el-Esam, hareket eden bir cismin varlığını kabul etmekle birlikte hareketin mevcudiyetini reddetmiştir. Muammer b. Abbâd da hareketin ve hareket eden cisimlerin bulunmadığını, aksine bütün cisimlerin gerçekte sükûn halinde olduğunu söylemiştir. Zira ona göre birinci mekânda sakin olan cismin ikinci mekânda da sükûn halinde bulunduğu görülür (Eş‘arî, s. 343, 345; Ebû Rîde, s. 131-132).

Ebû Ali el-Cübbâî ve Eş‘arî gibi bazı kelâmcılar hareketin duyularla algılandığını kabul ettiklerinden (İbn Fûrek, s. 245; İbn Hazm, V, 178; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 323) kanıtlanması üzerinde durmamışlardır. Fahreddin er-Râzî ile diğer bir kısım kelâmcılar ise hareketi aklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Bu konudaki delilleri şöylece özetlemek mümkündür: Bir cisim dururken hareket etmektedir, bu da hareketin mevcut olduğunu gösterir. Eğer hareket haline geçince cisimde hareket adı verilen bir durum değişikliği meydana gelmeseydi hareket etmeye başlamasından sonraki halinin öncekinin aynı olduğunu söylemek gerekirdi. Halbuki cisim hareketten önce hareket etmiyordu. Hareket eden cisimle hareket etmeyen cisim arasında fark bulunduğu açıktır. Bu da hareketin varlığını kanıtlar (Fahreddin er-Râzî, VI, 30).

Kelâmcılar, hareketle zaman ve mekân arasında ayrılması mümkün olmayan bir irtibatın bulunduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre hareketin

mevcudiyeti geçmişte ve gelecekte değil şu andadır. Şu anda mevcut olan hareket zihnen dahi bölünemez. Aksi takdirde bölündüğü farzedilen parçaların bazısının önce, bazısının sonra olması gerekirdi. Zira hareketin var sayılan parçalarının birleşmesi imkânsızdır. Bundan dolayı şu andaki hareket gibi hareketin geçmişe ve geleceğe yönelik diğer kısımları da bölünemezdir. Geçmişteki hareketin var sayılan parçaları, geçmiş anlarda "şu an" oldukları gibi gelecekteki hareketin parçaları da gelecekteki anlarda "şu an" olacaktır. O halde hareket bölünemeyen parçalardan oluşur. Ayrıca hareket mutlaka bir mekânda gerçekleşir. Yani hareketin her parçasının hizasında mekânın da bir parçası bulunmaktadır. Hareketin cüzleri parçalanamayacağından mekân yani cisim de parçalanamaz. Mekânın bölünmesi halinde o cüzlere tekabül eden hareketin cüzlerinin de bölünmesi gerekir, halbuki cüzler bölünemez (a.g.e., VI, 29, 31, 46). Böylece kelâmcılar, hareket görüşleriyle atomcu nazariyelerini birleştirerek bu konuda İslâm filozoflarından ayrılmışlardır.

Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre hareket sürekli değildir; aksine bütün hareketler yok olur. Çünkü hareketin bizzat kendisi bekāsını imkânsız kılar. Onun bekāsı mümkün olsaydı sükûndan farkı kalmazdı. Zira bir mekânda devamlı oluş sükûndan başka bir şey değildir. Hareket ise cismin birinci mekânda bulunmasının ardından ikinci mekânda, fakat birinci zamanda oluşudur. Eğer hareket bâki olsaydı ikinci mekânda ikinci zaman içinde bir oluş olurdu, böylece sükûndan farkı kalmazdı (Bağdâdî, s. 50-51; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, s. 322). Hareketin aksine bazı istisnalar dışında sükûn bâki olabilir.

Erken devirlerdeki kelâm âlimleri tarafından sadece yer kategorisine ilişkin hareket üzerinde durularak bütün hareketler benzer, zıt, farklı, zarurî (kasrî-tabiî), ihtiyarî kısımlarına ayrılırken (İbn Fûrek, s. 245; İbn Hazm, V, 178-179) felsefenin etkisinde kalan müteahhir dönemlerde konunun kapsamı genişletilmiş, özellikle hareketin tanımı, tahlili, çeşitleri ve taksimine dair bilgiler büyük ölçüde felsefeden alınarak kelâma aktarılmıştır.

Kelâmcılar, maddenin ve bütünüyle kâinatın yaratılmışlığını kanıtlama amacına hizmet eden bir olay olarak kabul ettikleri hareketin hudûsu noktasında görüş birliği içindedir (İbn Fûrek, s. 245; Ebû Rîde, s. 137). İbn Teymiyye ise muhtemelen İbn Rüşd'den etkilenerek hareket nevinin kadîm

olabileceğini, fakat tek tek hareketlerin hâdis olduğunu ileri sürmüştür (Derʾü teʿâružiʼl-ʿaḳl veʼn-naḳl, IV, 132-133).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḥareket" md.; a.mlf., Şerḥuʼl-Mevâḳıf, s. 318-336; Tehânevî, Keşşâf, "ḥareket" md.; Müsned, I, 348; IV, 332; Buhârî, "Tefsîr", 75/1; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 325, 343, 345, 347, 351, 355; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fiʼl-ḫilâf beyneʼl-Başriyyîn veʼl-Baġdâdiyyîn (nşr. Maʻn Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 173; İbn Fûrek, Mücerredüʼl-maḳālât, s. 208, 210, 244, 245, 343; Bağdâdî, Uṣûlüʼd-dîn, s. 46-51; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 175-179; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 55; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibüʼl-ʿâliye mineʼl-ʿilmiʼl-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, VI, 29-31, 46; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâružiʼl-ʿaḳl veʼn-naḳl [baskı yeri yok], 1978 (Dârüʼl-Künûziʼl-edebiyye), IV, 123, 132-133, 159; VI, 309, 311; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2736; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibüʼl-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 234, 303, 304; Ebû Rîde, Min Şüyûḫiʼl-Muʿtezile İbrâhim b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 131-137; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I/1 (1341), s. 88-89.

Yusuf Şevki Yavuz

İSLÂM FELSEFESİ.

Hareket konusu İslâm felsefesinde zaman, mekân gibi diğer temel kavramlarla birlikte "es-Semâüʼt-tabîî" (tabii bilimlerin fizik felsefesi) bölümünde incelenir. Ayrıca kozmik hareketler metafizikle ilgili görüldüğünden ilâhiyyât içinde ele alınır. Tikellerin bilimi olan tabiatın konusu cisimlerdir; ancak burada cisimler, cisim olması bakımından değil değişmeye konu olması bakımından incelenir. Değişme yani hareket cismin en temel özelliklerindendir. Bu sebeple İslâm filozoflarının tabiat felsefesi görüşlerinin merkezini hareket teorisi oluşturur. O kadar ki Kindî fizik ve metafizik ilimlerini tanımlarken birinciye "hareket edenin ilmi", ikinciye de

“hareket etmeyenin ilmi” der (Resâʾil, s. 111). Genel olarak tabiat bilimleri ve tabiat felsefesi alanlarında en geniş eserleri yazan İbn Sînâ’nın tabiat görüşü Aristo’da olduğu gibi hareket kavramı üzerine temellendirilir. Burada bir bakıma tabiat kavramı ile hareket kavramı özdeş gibidir. Hatta tabiatta hareketten daha genel bir şey bulunmadığı bile söylenebilir. Bundan dolayı İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki tabiat nazariyesi özünde bir hareket nazariyesidir; ayrıca tabiat felsefesinin iki önemli kavramı olan zaman ve mekân da bu hareket kavramına dayanılarak açıklanır.

Kindî’nin “bir çeşit değişme” olarak tanımladığı hareketi (a.g.e., s. 117) İbn Sînâ Aristo’ya uyarak “kuvveden fiile çıkış” diye tanımlar (es-Semâʿu’ṭ-ṭabîʿî, s. 48). Ancak hareketin tanımı için kuvveden fiile çıkış yeterli değildir. Çünkü kuvveden fiile çıkış her kategori içinde gerçekleşen bir durumdur. Kuvveden fiile çıkış ya bir anda veya tedrîcî olarak gerçekleşir. Hareket zaman içinde sürekli bir tarzda kuvveden fiile çıkıştır. Bir anda vuku bulan değişmeye ise kevn ve fesâd adı verilir. Kuvveden fiile çıkana müteharrik,

çıkma olayına da hareket denilmektedir. Ayrıca burada sükûnun hareketin karşıtı ve çelişiği değil yokluğu olduğunu belirtmek gerekir (a.g.e., s. 110-111).

Hareketin kavranılması hareket eden, hareket ettiren, hareketin başlangıç ve bitiş noktaları, hareketin içinde geçtiği yer ve zaman olmak üzere altı öğeyi içerir (a.g.e., s. 87; Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, II, 33). Hareket tasavvuruna dahil olan bu altı öğeden hareket ettiren ve zaman hareketin ayrılmaz unsurlarıdır; hareket eden, hareketin başlama ve bitiş noktaları ile iki nokta arasındaki mesafe ise hareketin kurucu öğeleridir. Her hareket edenin mutlaka bir hareket ettiricisi bulunur. Hareket ettirenle hareket eden arasındaki bu ilişki hareket ettiren yönünden fiil, hareket eden yönünden infialdir.

Bunun dışında hareketin birliği (vahdet) ve çokluğundan da (kesret) söz edilir. Buna göre hareketin sayı, tür, cins, yakınlık ve uzaklık gibi kategorilerle bağlantısı onun vahdeti, bu bağlantının sükûn ile kesintiye uğraması kesretidir. Hareketin vahdeti üç şeye bağlıdır: Hareket ettiricinin vahdeti, mesafenin (mekân) vahdeti, zamanın vahdeti. Bunların çokluğu

hareketteki çokluğu doğurur. Zaman ve mesafe dikkate alınarak aynı cins içinde hareketler karşılaştırıldığında hareketle ilgili olarak hızlılık, yavaşlık ve eşitlik kategorileri elde edilir. Yol ve zamanla birlikte bu beş kavram hareketin analizi için gereklidir. Burada zaman hareketin süresi ve sayısı olarak tanımlanır. Kindî, ontolojik olarak hareket, zaman ve mekândan birinin ötekinden önce gelmediğini ve bunların cisme bağlı olarak sonlu olduklarını söyler (Resâ˒il, s. 117, 133). Nitekim İbn Sînâ da zaman ve hareketten önce sadece yüce yaratıcının varlığından söz edileceğini belirtir; zaman ve hareket arasında herhangi bir ilkliğin bulunmadığını söyler (es-Semâ˓u'ṭ-ṭabî˓î, s. 132).

Tabiattaki değişme beş kategoride gerçekleşir; bunlardan dördü fiziğin konusuna giren yer (mekân), nitelik, nicelik ve konum (vaz') kategorileri, biri de oluş ve bozuluş şeklinde metafiziğin konusuna giren cevher kategorisidir. Kindî, bu sonuncusunu da hareket kategorisi sayarak oluş ve bozuluşa zatî hareket, diğer kategorilerdeki hareketlere ise gayri zatî hareket demektedir (Resâ˒il, s. 217).

Hareket yer, nitelik, nicelik ve konum kategorilerinde meydana gelir ve bu açıdan çeşitlenir. Yer değiştirme hareketi (intikal) nicelik ve nitelikle ilgili harekete göre daha belirgindir ve kolay kavranır. Bu hareket cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütünün yer değiştirmesi olarak bilinen bir mekân değişimidir. Ayrıca bu hareketin başını, sonunu ve zamanını tayin etmek mümkündür. Nicelik kategorisi ise cismin merkeze veya merkezden çevreye doğru yer değiştirmesi, yani bir cismin artması, eksilmesi, büyümesi ve küçülmesidir. Nitelik kategorisine giren hareket cismin soğuma, ısınma, yoğunlaşma ve genleşme gibi yönlerden değişmeye uğramasıdır. Diğerlerine göre bu çeşit hareketin izahı daha zordur. Bunların sonuncusu, gök cisimlerinin yahut feleklerin hareketlerini açıklamak için kabul edilen konum hareketidir. Bu hareket feleğin kendi durumunu değiştirerek hareket etmesidir. Feleğin bu hareketi önceki üç çeşit hareketle açıklanamaz; çünkü felek hareketinin başlangıç ve bitiş noktalarını, mesafesini ve zamanını belirlemek mümkün değildir. Bu, kendi ekseni etrafında hızla dönen bir kürenin hareketi gibidir. Bundan dolayı ilk üç çeşit harekete düz (müstakîm) hareket, vaz' hareketine dairevî (müstedîr) hareket denilir.

Hareket ayrıca muharrik ilkesi açısından da incelenir. Buna göre hareketin ilkeleri tabiat ve nefis olmak üzere ikiye ayrılır. Bu etken ilkelere göre hareket tabii, nefsânî (irâdî) ve teshîrî (kasrî) olmak üzere üç kısma ayrılır. Tabiat, havaya fırlatılan taşın yere düşmesi örneğinde olduğu gibi kendisinden hareketin bilinçsiz ve iradesiz sâdır olduğu etken ilkenin adıdır (İbn Sînâ, es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî, s. 30-31; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), II, 257-259). Bir cismin tabiatı onu değiştiren ve hareket ettiren güçtür (İbn Sînâ, es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî, s. 34-37).

Hareketin kaynağı olan nefis kendi içinde nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî olmak üzere dörde ayrılır. Her bitkinin nefsi onun büyüme, üreme ve gelişmesini sağlayan bir hareket ilkesidir. Nebâtî nefsin hareketi irade açısından tabii harekete dahildir. Hayvânî nefis canlılardaki hareketin kaynağıdır; ancak canlılardaki asıl hareket ilkesi onların nefislerinde bulunan, ayrıca duyumlar ve içgüdüye dayanan hissî ve vehmî iradedir. İnsan hareketinin ilkesi ise bilgi, irade ve eylem gücü olarak üçe ayrılır. Bu harekette gerek akıl gerek duyu bilgisi tek başına yeterli değildir; hareketin gerçekleşmesi için organlardaki gücü harekete geçirecek iradenin bulunması gerekir. İnsanı bir şeyi elde etme yönünde hareket ettiren etkene arzu (şehvet) gücü, bir şeyden uzaklaşma ve savunma yönünde harekete geçirene ise öfke (gazap) gücü denir. Yine insan eyleminin yöneldiği amaca göre bu istek duyulardan kaynaklanıyorsa irade, akıldan kaynaklanıyorsa ihtiyar adını alır. Bunlardan iradî hareketin yöneldiği amaç zannî hayır, ihtiyarî hareketin yöneldiği amaç hakiki hayır sayılır.

Tabiat, bir hareketi ancak gayri tabii bir halin bulunmasından dolayı nicelik ve yer kategorileri çerçevesinde gerçekleştirir. Fakat gök cisimlerinin hareketi bu kategorilere dahil edilemez. Bundan dolayı durum kategorisi kabul edilmiş ve hareketin sürekli (kesintisiz) oluşundan, yani mesafesinin ve süresinin belirlenemeyeceğinden söz edilmiştir. Göklerin dairevî hareketi tabiattan kaynaklanmış değildir. Bu hareketlerin yakın ilkesi ve sebebi onun cisminin kemali ve sûreti olan nefis, uzak ilkesi ise akıldır. Felek hareketinin gayesi nefsin akla benzeme arzusudur ve bu arzu gök cisminin hareketini doğurur. Onun bu hareketi bir çeşit melekî veya felekî ibadettir. Yönleri ve hızları açısından birbirinden farklı olan gök kürelerinin hareketlerinin insan nefsinin hareketlerine benzetilmesi suretiyle yapılan bu açıklama, bir nevi mekanik âlem anlayışının karşıtı olan ve köklerini

Aristo’da bulan gāî âlem anlayışının ürünüdür.

Aristo’nun aksine İslâm filozofları Tanrı’yı sırf bir hareket ilkesi, yani kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olarak görmemişlerdir. Aristo’nun Tanrı’yı sadece hareketin ilkesi sayması ve O’nu bu yolla açıklamaya çalışması pasif bir Tanrı anlayışına götürdüğünden son derece çirkin ve yetersiz bir açıklama olarak görülür (İbn Sînâ, Şerḥu Kitâbi Ḥarfi’l-lâm, s. 23). Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo felsefesindeki hareket ettirici ve kadîm olan âleme şekil verici Tanrı anlayışı ile İslâm’daki yaratıcı Tanrı anlayışını uzlaştırma gereği duymuşlar, bunu da Yeni Eflâtuncu sudûr yahut feyiz teorisiyle temellendirerek bir anlamda yaratıcı niteliğe sahip bir Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Ancak onların sudûr ve göklerin hareketiyle ilgili görüşleri de İbn Rüşd, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından eleştirilmiştir (Çağrıcı, İTED, IX [1995], s. 80-86).

Hareketin ilkesi açısından üçüncü hareket çeşidi meyil nazariyesiyle açıklanan zorlayıcı (kasrî) harekettir. Şöyle ki: Her cisimde tabii mekânına yönelik bir meyil bulunur ve zorlayıcı bir sebeple yerinden

koparılmış cisim kendindeki bu tabii meyilden ötürü önceki mekânına geri döner. Cisim tabii mekânında iken onda tabii meyil söz konusu olamaz. Tabii meylin karşıtı kasrî meyildir. Tabii meyil ne kadar güçlü olursa onun kasrî meyli kabul etmesi o kadar zor olur ve kasrî meyil ile tabii mekânından uzaklaşması da çok yavaş olur. Oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerdeki meyil meyl-i müstakîmdir. Onlar bu sebeple tabii mekânlarından alınıp hareket ettirilebilir. Meyl-i müstakîmin karşıtı meyl-i müstedîrdir. Tabiatında meyl-i müstakîm bulunan cisimde meyl-i müstedîrin olması düşünülemez. Çünkü bir tek tabiat, bir şeye hem yönelmeye hem de ondan geri dönmeye elverişli olmaz. Aslında muharrik güç, cismi söz konusu bu meyil vasıtasıyla hareket ettirir. Ancak bu meyil ne hareketin ne de muharrik gücün kendisidir. Zira hareketin tamam oluşu esnasında meyil yokken de muharrik güç mevcuttur. Tabii meyille kasrî meyil arasındaki ilişki ters orantılıdır, biri artarken diğeri azalır (M. Âtıf el-Irâkī, s. 318). Esasen kasrî hareket, cismi tabii gücünün dışında başka bir güçle tahrik etmekten ibarettir. Buna göre, meselâ yukarıdan aşağıya bırakılan bir taşın tabii hareketine bir de artı hız katan gücün ürettiği harekete kasrî hareket denir (İbn Sînâ, es-Semâʿu’ṭ-ṭabîʿî, s. 153; M. Âtıf el-Irâkī, s. 327, 334;

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, II, 157-158).

Atma ve itme olaylarında muharrikle müteharrik arasındaki ittisâli Aristo vasat nazariyesiyle açıklar. Aristo'ya göre muharrikin gücünü müteharrike ileten bu aracı unsur havadır. Eflâtun ise bunu izleme (teâkub) nazariyesiyle açıklamıştır. Buna göre de atılan cismin önündeki hava müteharrikin arkasına geçerek ona hareket gücü verir. Her iki görüşte de ortamı oluşturan hava veya su, atılan yahut fırlatılan cismin hareketinin sebebi olmaktadır. İslâm felsefesinde hareket konusunda geniş açıklama yapan İbn Sînâ, her iki görüşü yetersiz bularak bunu meyil nazariyesiyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre atan, atılan cisme cisimde bir süre kalacak muharrik bir güç verir ki bu meyl-i kasrîdir. Hava sürtünmesiyle bu güç yavaş yavaş azalır ve buna ters yönde cismin tabii meyli artar. En sonunda tabii meyil kasrî meyli tamamen kuşatır ve bir müdahale olmadıkça onu cismin tabii mekânında tüketir. Söz konusu olayda muharrikle müteharrik arasındaki ittisâl bu kasrî meyille gerçekleşir. Ayrıca bu meyil hareketin yakın sebebi gibidir. Buna göre hareketlerin hızlı ve yavaş olması, kasrî meyli veren gücün az ve çok olmasından ileri gelir. Yine bu güç, hareketin içinde geçtiği nicelik, nitelik ve durum kategorilerine göre az veya çok olabilir. Öte yandan kasrî meyildeki ortam bu meyle mukavemet eder ve bu durum boşluğun olmadığını gösterir. Buna göre eğer havanın mukavemeti olmasaydı yukarıya doğru atılan bir taş en son feleğin sathına kadar yükselebilirdi. Bu durumda cismin hareket edebilme yeteneği denilebilecek olan meyil üçe ayrılabilir: a) Tabii meyil. Ağır cismin aşağı, hafif cismin yukarı hareket etmesi gibi. b) Nefsânî meyil. Felek nefsinin dairevî harekete meyli, nebâtî nefsin tek bir yöne, insânî nefsin değişik iradelerle birçok yöne hareket etmesi gibi. c) Kasrî meyil. Ağır bir cismin yukarı doğru fırlatılması gibi.

İslâm filozoflarınca hareketin açıklanmasında belli ölçüde Aristo takip edilmekle birlikte vaz'î hareket ve meyil nazariyesi Aristo'da yoktur. Meyil nazariyesine İbn Sînâ'dan önce ilk defa Yahyâ en-Nahvî'de rastlanır. Fakat onu geliştiren ve hareket nazariyesinin önemli bir unsuru haline getiren İbn Sînâ'dır. Daha sonra Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, bu nazariyeye modern dinamikteki ivme kanununu hatırlatan görüşler eklemiştir (bk. DİA, X, 303).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “el-Ḥareke” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 337-346; Aristoteles [Aristo], Manṭıḳu Arisṭo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, I, 73-74; Kindî, Resâʾil, s. 15, 16, 111, 116, 117, 120-121, 133, 153-154, 165, 167, 196-197, 203, 205, 216-217, 221, 258-259; İbn Sînâ, Şerḥu Kitâbi Ḥarfi’l-lâm (Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ʿinde’l-ʿArab içinde), Kahire 1947, s. 23; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), II, 257-259, 280, 282, 381-401; a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (2), s. 271-273; a.mlf., ʿUyûnü’l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 24, 26-32, 50-51; a.mlf., es-Semâʿu’ṭ-ṭabîʿî (nşr. Saîd Zâyed), Kahire 1983, s. 7, 17, 18, 30, 34, 35, 37, 48, 81-83, 87, 89, 107, 110-111, 132, 134-155, 251, 262, 300, 312 vd.; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş., s. 203-225, 277-283, 617-636; a.mlf., el-İşârât, Beyrut 1413/1992, II, 260 vd., 280-290, 298-304, 315-316, 437-450; Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü’l-Muʿteber fi’l-ḥikme (nşr. Şerafeddin Yaltkaya-Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, II, 27-40, 103-119, 157-158; Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesi, İstanbul 1993, s. 36, 152 vd.; Ahmed M. Tayyib, Mevḳıfü Ebi’l-Berekât el-Baġdâdî mine’l-felsefeti’l-meşşâʾiyye (doktora tezi, ts.), Câmiatü’l-Ezher, Külliyyetü usûli’d-dîn Ktp., nr. 861, s. 90-136; M. Âtıf el-Irâkī, el-Felsefetü’ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ, Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), s. 189-231, 316-335; Mustafa Çağrıcı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, İTED, IX (1995), s. 78-126; a.mlf., “Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî”, DİA, X, 303.

Ali Durusoy

HAREKET

Nurettin Topçu’nun (ö. 1975) yayımladığı aylık fikir ve sanat dergisi.

Sorbonne Üniversitesi’nde doktorasını verip 1934’te Türkiye’ye döndükten sonra bir süre Galatasaray Lisesi’nde felsefe öğretmenliği yapan Nurettin Topçu, Hareket dergisini İzmir Atatürk Lisesi’ne tayin edildiği sırada burada çıkarmaya başladı (Şubat 1939). Dergi İstanbul’da basılmakla beraber ilk beş sayısının idare merkezi olarak İzmir adresi verilmiştir. 6. sayıdan itibaren yayımını tamamen İstanbul’da sürdüren Hareket Nurettin Topçu hayatta iken 158, ölümünden sonraki yeni seriyle beraber 186 sayı çıkmıştır. Aralıklarla, değişik boyut ve hacimde yayımlanan ve her defasında 1. sayıdan başlayan derginin dönemleri ve tarihleri şöyledir: I. dönem: Şubat 1939-Mayıs 1943 (sy. 1-12); II. dönem: Mart 1947-Haziran 1949 (sy. 1-28); III. dönem: Aralık 1952-Haziran 1953 (sy. 1-7); IV. dönem: Ocak 1966-Mart 1977 (sy. 1-115); V. dönem: Mart 1979-Eylül 1981 (sy. 1-24). Derginin son iki dönemdeki adı Fikir ve Sanatta Hareket olarak tescil edilmiştir.

Basın hürriyetinin sınırlı olduğu bir devirde Hareket dergisi ilk sayılarından itibaren din, milliyetçilik, sosyal nizam ve inkılâp gibi kavramlara resmî görüşün dışında yeni anlamlar yüklemesi bakımından önem taşır. Hatta devrin, ılımlı seviyede de olsa yönetime muhalefet gösteren tek dergisi olma özelliği dikkati çeker. Nitekim Nurettin Topçu’nun, Nizam Ahmed takma adıyla yazdığı “Çalgıcılar” başlıklı yazı ile (sy. 4, Mayıs 1939, s. 110-111) tek şef rejimini hicvettiği için dergi ve yazarı takibe uğramıştır. Bunun yanında Hareket’in yayın hayatına atıldığı yıllarda hiçbir dinî derginin bulunmadığı, dinî yayınların da gazetelerde bir çeşit romanlaştırılmış İslâm tarihi tefrikası veya ilmihal seviyesinde halk kitaplarından ibaret olduğu hatırlanmalıdır. Aynı yıllarda çıkmakta olan fikir dergilerinin başlıcalarından spiritüalist muhtevalı Ağaç, hümanist Kültür Haftası ve İnsan, aşırı devletçi ve Marksist Kadro, antikomünist Fikir Hareketleri, hümanist ve pozitivist Yücel ve benzerlerinin hemen tamamı iktidardaki tek partinin resmî görüşlerinin dışına çıkamayan

dergilerdir. Bu bakımdan Hareket döneminin tek muhalif dergisi durumundadır.

Hareket'in ilk serisinde dergiyi, ideolojisini ve programını tanıtıcı bir takdim yazısı yoktur. Ancak hemen bütün dönemlerde derginin dünya görüşünü büyük çapta Nurettin Topçu'nun fikirlerinin yönlendirdiği belirlidir. Dergi adını, Topçu'nun doktora hocası Fransız filozofu Maurice Blondel'in hareket (action) felsefesinden alır. İlk sayıdaki "Hareket Felsefesi" başlıklı uzun makalede bu felsefeyi özetleyen Nurettin Topçu âlemin varlık, düşünce ve hareketin bütünü, dolayısıyla var olmanın da düşünmek ve hareket etmek demek olduğunu söyler. Ona göre insanın her hareketinde ilâhî iradenin rolü vardır. Bu sebeple her hareket ilâhî bir karakter taşır. Nurettin Topçu bu felsefenin metodunu ve kavramlarını İslâm tasavvufu için değerlendirmeye çalışmış ve Anadolu insanının felsefesini yapmak amacıyla kullanmıştır. Hareket'teki hemen her yazısında Türk milletinin bütün sosyal kurumlarıyla nasıl bir devlet ve toplum yapısına sahip olması gerektiği hususunda metafizik ve pratik yolları göstermiştir.

Derginin ideolojisi bu temel felsefenin ışığında gelişir. Özellikle din, milliyetçilik, sosyal nizam ve inkılâp gibi kavramlarda alışılmışın dışında yeni bakış açıları getirir. İlk dönem yazılarında doğrudan doğruya İslâm'dan bahsedilmediği, buna karşılık ahlâk, mesuliyet, hizmet, hakikat, vicdan, sonsuzluk, ebedîlik, iman, irade, diğerkâmlık gibi kavramlar altında bir İslâm nizamı düşüncesinin verilmek istendiği görülür. Türkiye'de demokrasi hareketlerinin ve nisbî bir basın hürriyetinin başladığı ikinci döneminden itibaren dergide dinî meseleler daha belirlilik ve açıklık kazanır. Hareket'in bu konudaki yazıları İslâmî ahlâk, imanın derunî hazzı, mistik yaşayış ve cemiyet nizamı gibi düşünceler çerçevesinde gelişir. "Hareket'in Otuz Yılı" adlı tahlil yazısında Nurettin Topçu, "İlâhî prensiplerini Kur'an'da bulduğumuz bir kalp ahlâkının felsefî temellerini denedik" der. Ekonomi ve toplum düzeni konusunda da aşırı sermaye birikimine ve bunu doğuran aşırı sanayi gelişmesine karşı olan Hareket, bu düşüncenin tabii bir sonucu olarak devletçi bir anlayışı benimsemiştir. Özellikle IV. döneminde, İslâm'daki kul hakkı davasının asrımızda zaruri olarak bir İslâmî sosyalizm anlayışını ortaya koyması gerektiği fikrini savunmuştur. İslâmî karakterde bir dergi tarafından ilk defa ortaya atılan bu fikir, 1966-1970 yılları arasında özellikle dinî çevrelerde basına pek

yansımamış da olsa birtakım olumsuz tepkilere uğramıştı (Kısakürek, s. 389-392). Hüseyin Perviz Hatemi'nin, Roger Garaudy'den çevrilmiş Sosyalizm ve İslâmiyet (İstanbul 1965) adlı eseri esas alarak konuyla ilgili problemleri araştıran seri yazısının Hareket'te yayımlanması da aynı döneme rastlar ("Sosyalizm ve İslâmiyet Tartışmaları", Hareket, sy. 3-17, Mart 1966-Mayıs 1967, kitap halinde yayını: İslâm Açısından Sosyalizm, İstanbul 1967). Dergi bir polemiğe girmeksizin Nurettin Topçu'nun "Ne İçin Sosyalizm" başlıklı bir yazısı ile (Hareket, sy. 26, Şubat 1968, s. 5-8) konuya açıklık getirir. Topçu bu yazısında Türk toplumunun komünizm, kapitalizm ve masonluk ağlarına düşmemesi için sosyalizmin gerektiğini, böyle bir sosyalizmin ise İslâm'ın ta kendisi olduğunu ileri sürer. Sosyalizmi "hak ile kudretin terkibi" olarak gören Topçu yazıda bu rejimin gerekçelerini de sıralar. Derginin konuyla ilgili anketine gelen cevaplardan (sy. 27-30, Mart-Haziran 1968) genel olarak prensiplerin benimsendiği, ancak bazı okuyucuların bu meseleye sosyalizm adının verilmesine karşı çıktıkları anlaşılmaktadır (anketin bir değerlendirilmesi için bk. Muzaffer Civelek, "Anket ve Düşündürdükleri", Hareket, sy. 31, Temmuz 1968, s. 13-15).

Hareket'in milliyetçilik anlayışı da Gökalp'in Türkçülüğünden farklıdır. Bu anlayışta ırkın yeri olmadığı gibi dine ilgisiz kalan, hatta ona olumsuz bir tavır takınan milliyetçiliğe de karşı çıkarak "millî tarihimizin müslüman Anadolu'nun tarihi olduğunu, Türk'ün bütün dehasının İslâm dini içinde ve onun sayesinde işlemiş bulunduğunu" kabul eden bir milliyetçilik anlayışına sahip olmuştur. Böylece II. Meşrutiyet'ten sonra gelişen Türkçü ve İslâmcı akımlara (Turan düşüncesi ve İslâm birliği) karşılık Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan Anadolu Mecmuası'nın bir çeşit devamı niteliğinde, tarihî başlangıcını 1071 Malazgirt zaferine bağlayan ve Mîsâk-ı Millî sınırları ile yetinen bir Anadolucu milliyetçilik fikrini benimsemiştir.

Derginin inkılâp anlayışı da geçmişi yıkmayıp ondaki değerlerden hızını alan, buna karşılık yabancıları taklide de düşmeyen bir inkılâp telakkisidir. Topçu bunu bir yazısında şu cümle ile ifade eder: "Bizim rönesansımızın müjdecisi, bin küsur yıllık İslâm tefekkür ve ihtirasının metotlu düşünüş ve ilim zihniyetiyle birleştiği yerdeki aydınlıkta bulunacaktır" ("İnkılâbımız", Hareket, sy. 3, Şubat 1953, s. 12).

Hareket dergisi yayın hayatı süresince aktif politikadan uzak kalmış olduğu gibi fikrî açıdan bile olsa siyasî partilerden herhangi birine destek vermemiştir. Dergi yazarları belirli bir cemaat teşkil etmemekle beraber Nurettin Topçu'nun yaydığı fikirler çerçevesinde "Hareket ekolü" denilebilecek orijinal bir felsefe, ahlâk ve sosyoloji anlayışından bahsedilmiştir (bk. Gündoğan, Türkdoğan, Kaçmazoğlu, Kök, Sarıtaş, Öğün, bk. bibl.). 1953'te kapatılan Türk Milliyetçiler Derneği ile aynı yıl açılan Milliyetçiler Derneği genellikle derginin mensupları tarafından kurulmuş ve aynı fikirler paralelinde faaliyet göstermiştir. Siyasî herhangi bir polemiğe de girmeyen Hareket hemen bütün yazılarında sadece felsefe, fikir ve sanat alanlarıyla kendini sınırlamıştır. İlk çıkışından itibaren şiir ve hikâyeye yer verdiği gibi güzel sanatların diğer dalları ve estetik üzerine de pek çok makale bulunmaktadır. İlk dönemlerindeki felsefî ve fikrî ağırlığa karşılık IV. dönemde edebiyat, Topçu'nun ölümünden sonraki son dönemde de edebî, dinî, tasavvufî araştırmalar çoğunluktadır. Ocak-Şubat-Mart 1976 tarihli 112. sayı Nurettin Topçu'nun hâtırasına tahsis edilmiştir.

Kırk iki yıl gibi uzun bir yayın hayatı olan Hareket'te, dönemlerine ve başlıca yazarlarının ilk yazılarına göre kronolojik sıralama ile şu imzalar yer almıştır: Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan, Cahit Okurer, Hüseyin Batu, Miraç Katırcıoğlu, Lutfü Bornovalı, Ali Münif İslâmoğlu, Remzi Oğuz Arık, Ahmet Kabaklı, Hasan Basri Çantay, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Ulaş, Ali Nihat Tarlan, Ercümend Konukman, Emin Işık, Ayhan Yücel, Hüseyin Hatemi, Hüsrev Hatemi, Ayhan Songar, Orhan Okay, Ezel Erverdi, Emel Esin, Muzaffer Civelek, Yaşar Nuri Öztürk, Mehmet Sılay, Mustafa Kara, Aclan Sayılgan, Cemil Meriç, Ali Bulaç, Abdullah Uçman, Ahmet Debbağoğlu, D. Mehmet Doğan, Dursun Özer, İsmail Kara, Sadettin Elibol, Süleyman Uludağ, Beşir Ayvazoğlu; hikâyeci olarak Jale Baysal, Tarık Buğra, Mustafa Kutlu, Şevket Bulut, Durali Yılmaz; şiirleriyle Zeki Ömer Defne, Halil Soyuer, Gökhan Evliyaoğlu, Ali Rıza Özer, Muhsin İlyas Subaşı, İhsan Sezal, Sadettin Kaplan, Bahattin Karakoç, Mehmet Atilla Maraş.

IV. dönemiyle beraber çoğu kendi yazarlarının telif ve tercüme eserleri olmak üzere kitap yayını da yapan dergi 1967-1975 yılları arasında altmış yedi kitap yayımlamış, bu tarihten sonra faaliyetini Dergâh Yayınları olarak

devam ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, Ankara 1973, s. 62-72; Necip Fazıl Kısakürek, Bâbıâli (İstanbul 1975), İstanbul 1985, s. 389-392; Muhammet Sarıtaş, Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, Ankara 1986; Beşir Ayvazoğlu, İslâm Estetiği ve İnsan, İstanbul 1989, s. 371-386; Ali Osman Gündoğan, Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi (yüksek lisans tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süleyman Seyfi Öğün, Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, İstanbul 1992; Hüseyin Öztürk, "Nurettin Topçu'da Hareket Düşüncesi", Nurettin Topçu'ya Armağan, İstanbul 1992, s. 118-122; H. Bayram Kaçmazoğlu, 27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri, Erzurum 1995, s. 170-187; Mustafa Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, İstanbul 1995; Nurettin Topçu, "Hareket'in Otuz Yılı", Hareket, sy. 37, İstanbul 1969, s. 4-6; Yaşar Yorulmaz - Necmettin Turinay, "Dergilerimiz 2: Hareket", Ortadoğu Gazetesi, Ankara 2 Ekim 1975; Asım Yenihaber, "Tebliğ Dergicilik ve Hareket'in 40. Yılı", Hareket, sy. 1, İstanbul 1979, s. 57-64; Mehmet Kaplan, "Kırk Yıllık Hareket", a.e., sy. 1 (1979), s. 64-67; Hamza Türkmen, "Hareket Dergisi 1939-1982. Millî İslâm Teorisi ya da Millî Dindarlık", Hak Söz, sy. 41-42, İstanbul 1994, s. 48-61; D. Mehmet Doğan, "Hareket", TDEA, IV, 106-108.

M. Orhan Okay

HAREKETi ALTMIŞLI

Osmanlı medrese sisteminde Sahn-ı Semân ile Süleymaniye arasındaki Altmışlı medreselerin ibtidâ-i altmışlıdan sonraki derecesi

(bk. MEDRESE).

HAREKETi DÂHİL

Osmanlı medrese sisteminde ikinci kademeyi oluşturan dahil medreselerinin ibtidâ-i dâhilden sonraki derecesi

(bk. MEDRESE).

HAREKETi HÂRİC

Osmanlı medrese sisteminde ilk kademeyi oluşturan haric medreselerinin ibtidâ-i hâricden sonraki derecesi

(bk. MEDRESE).

HAREKET ORDUSU

Otuzbir Mart Vak‘ası’nı bastırmak üzere Selânik’ten İstanbul’a gelen ordu.

23 Temmuz 1908’de II. Meşrutiyet’in ilânından sonra hükümetin her işine karışan İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin baskıcı tutumuna karşı oluşan muhalefetle cemiyet arasındaki mücadele Otuzbir Mart Vak‘ası’nın meydana gelmesine sebep olmuştu (31 Mart 1325/13 Nisan 1909). Bir süre önce Meşrutiyet’i korumak üzere Selânik’ten getirtilerek Taşkışla’ya yerleştirilen avcı taburlarının isyanı ile başlayan olaylar Selânik’te duyulur duyulmaz, Üçüncü Ordu kumandanlığı ve Rumeli umum müfettişliği görevinde bulunan birinci ferik Mahmud Şevket Paşa başkanlığında yapılan toplantıda Rumeli’den gönderilecek bir ordu ile isyanın bastırılmasına karar verilmişti. Toplantıda İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile ortaklaşa hareket edilmesi ve 14 Nisan 1909 günü Selânik Hürriyet Meydanı’nda bir miting yapılarak kamuoyunun da harekete geçirilmesi kararlaştırılmış, bunun üzerine Türk, Rum, Sırp, Arnavut, Bulgar, Ulah, Makedon, Ermeni ve yahudilerden oluşan 20-30.000 kişilik bir kalabalıkla yapılan miting, “Silâh başına arş İstanbul’a!” sloganı ile sona ermişti. Bu sırada, Otuzbir Mart Vak‘ası’ndan sonra İstanbul’dan kaçan İttihatçılar da Selânik’te bulunuyor ve 1908 inkılâbını yapan subaylarla bir araya gelerek isyanı bastırmanın yollarını araştırıyorlardı. Mahmud Şevket Paşa, Selânik İttihat ve Terakkî Cemiyeti yoluyla Edirne’de bulunan II. Ordu kumandanı Ferik Sâlih Paşa ile temas kurarak İkinci ve Üçüncü ordulardan müteşekkil bir ordu hazırlanmasını teklif etti. İstanbul’a sevkedilecek ordu iki mürettep fırkadan oluşacaktı. Selânik’ten gönderilecek tümen ve gönüllülerden oluşan birliklerin kumandanı Ferik Hüseyin Hüsnü Paşa, erkânıharbi Kolağası Mustafa Kemal, Edirne’den hareket edecek birliklerin kumandanı Mirlivâ Şevket Turgut Paşa, erkânıharbi Kolağası Kâzım Karabekir olacak ve bu mürettep ordu Mahmud Şevket Paşa’nın emrinde bulunacaktı. Orduya Hareket Ordusu adı Kolağası Mustafa Kemal tarafından verildi.

14 Nisan 1909 günü Hareket Ordusu’nun Arnavut, Bulgar, Rum, Sırp, Makedon vb. milletlerden oluşan gönüllü birlikleri yola çıktı. Gönüllüleri idare edenler arasında Sandanski, Paniça, Çirçis, Kapitan Keta, Krayko gibi

Meşrutiyet'ten önce devleti Balkanlar'da uğraştıran çete reisleri yanında Resneli Niyâzi, Eyüp Sabri gibi önde gelen Meşrutiyetçiler de bulunuyordu. "İttihâd-ı anâsır" düşüncesinden hareket eden İttihat ve Terakkî Cemiyeti, mümkün olduğu kadar çeşitli milletlerden gönüllüleri orduya almayı uygun görmüş, ayrıca Hareket Ordusu'nun İstanbul'a yürüdüğü bir sırada askerî gücün Rumeli'de zayıflamasından dolayı çetelerin gönüllü adıyla ordunun bünyesine alınarak kontrol altında tutulması düşünülmüştü.

Binbaşı Muhtar Bey kumandasındaki ilk öncü birliğinin 15 Nisan 1909 akşamı Selânik'ten hareket edip 16 Nisan'da Çatalca'ya gelişi hükümeti telâşa düşürdü. Durum mecliste görüşülerek ordunun Çatalca'da kalması için çareler aranmaya başlandı. Tophâne-i Âmire Nâzırı Ferik Hurşid Paşa, Erkânıharp Mirlivâsı Memduh Paşa, Halep mebusu Nâfi Paşa, Üsküp mebusu Said Efendi, Rize mebusu Ahmed Bey ve Dersvekili Hâlis Efendi'den oluşan bir heyet askere nasihat için Çatalca'ya gönderildi. Bu şekilde askerin İstanbul'a girişi biraz geciktirilmiş oldu. Hükümet ayrıca azınlık mebuslarından bir heyeti Çatalca'ya yolladıysa da bir sonuç alınamadı. Bu sırada İttihatçılar, ülkenin her tarafından gönderdikleri telgraflarla Tevfik Paşa'nın sadâretten uzaklaştırılıp yerine Hilmi Paşa'nın getirilmesini istiyorlardı. Ayrıca İstanbul'daki askere ve Rumeli'den gelen orduya karşı yapılan propagandalar, her iki tarafı

psikolojik olarak birbirine düşman haline getirmişti. İstanbul'a yaklaştıkça büyüyen Hareket Ordusu 19 Nisan 1909 günü Yeşilköy'e hâkim oldu. 20 Nisan'da Bakırköy'e girildi. Ordu Ispartakule-Halkalı hattını tuttuğu bir sırada İstanbul'daki bazı azınlık mebus ve temsilcileri gelerek orduya katılmak istedilerse de bu istekleri kabul edilmedi.

Yeşilköy'e yerleşen Hareket Ordusu, hükümete baskı yaparak Otuzbir Mart Vak'ası'na karışan askerlere Rumeli kuvvetlerine karşı koymamaları için yemin ettirilmesini istedi. Hükümet, Dahiliye ve Harbiye nezâretleriyle meşihattan bir heyet oluşturup askerleri itaate davet etti. Aynı gün (19 Nisan) Hareket Ordusu adına Ferik Hüseyin Hüsnü Paşa tarafından Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisi İzzet Paşa'ya ve İstanbul halkına hitaben bir beyannâme neşredildi. Beyannâmede Meşrutiyet'e darbe vuranların şiddetle cezalandırılacağı, kaldırılan anayasanın yeniden yürürlüğe konulacağı, halka dokunulmayacağı, ordunun vatanın selâmetinden başka bir şey

düşünmediği belirtiliyordu.

Beyannâmenin neşri üzerine Hassa Ordusu kumandanı birinci ferik Nâzım Paşa ve bazı kumandanlar, Hareket Ordusu'na silâhla karşı konulmasına dair padişaha teklifte bulundular. Fakat bu teklif, asker arasında kan dökülmesini istemediğini, müslümanı müslümana kırdıramayacağını söyleyen II. Abdülhamid tarafından kabul edilmedi. Bu gelişmeler olurken İstanbul basını da Hareket Ordusu'nu desteklemeye başlamıştı. Hareket Ordusu'nun bu sıradaki sayısı nizamî kuvvetler olarak 40-50.000, gönüllüler olarak da 25-30.000 civarındaydı. Ordunun ihtiyaçları, geldikleri bölgenin mal sandıkları ve gümrük gelirleriyle Makedonya'daki zengin müteahhitlerce karşılanıyordu.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin önde gelenlerinden Cemal ve Enver beyler, Otuzbir Mart Vak'ası üzerine Yeşilköy'e gelerek Hareket Ordusu'na katıldılar. İstanbul'da durum kontrol altına alındıktan sonra Cemal Bey Üsküdar mutasarrıflığına getirildi. Enver Bey ise tekrar Berlin'deki ataşelik görevine döndü. Hareket Ordusu'nun İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile alâkası olduğu yolunda basında çıkan haberler üzerine kumandanlık bir beyannâme daha neşrederek Hareket Ordusu'nun görevinin siyasî olmayıp askerî olduğunu ilân etmek zorunda kaldı. 22 Nisan'da ordunun asıl kumandanı olan Mahmud Şevket Paşa Yeşilköy'e gelip kumandayı ele aldı. Daha sonra Meclisi Meb'ûsan ve Âyan Meclisi üyeleri Yeşilköy Yat Kulübü'nde Meclisi Umûmî-i Millî adı altında toplandı. Meclisi Millî, Hareket Ordusu kumandanlığının isteklerini kabul ederek âdeta orduya teslim oldu. Bundan sonra Abdülhamid aleyhtarı propagandalar arttı. Mahmud Şevket Paşa da Hüseyin Hüsnü Paşa gibi İstanbul halkına birkaç beyannâme neşretti. Mahmud Şevket Paşa sıkıyönetim, İstanbul'un asayişi, meclisin çıkaracağı kanunlar, padişahın, meclisin ve hükümetin durumu üzerinde duruyordu. Hüseyin Hüsnü Paşa üstü kapalı bir şekilde padişahı tehdit ettiği halde Mahmud Şevket Paşa şimdilik bağlılığını bildiriyor, fakat meclisin çıkaracağı kanunları sıralayıp ordu adına âdeta emir vererek bunların yerine getirilmesini istiyordu.

21-22 Nisan günlerinde İstanbul surlarına yaklaşan Hareket Ordusu birlikleri 22 Nisan gecesi Dâvud Paşa Kışlası'nı işgal etti. Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle 22-23 Nisan gecesi ordu dört koldan İstanbul'a girdi.

Beyazıt'ta Harbiye Nezâreti binası ele geçirildi, Taksim ve Taşkışla'da çıkan çatışmalardan sonra Beyoğlu bölgesi de kontrol altına alındı. Kuşatılan Yıldız Sarayı karşı koymaksızın 24 Nisan'da teslim oldu. Çatışmalarda Hareket Ordusu'ndan kırk dokuz kişi öldü, seksen iki kişi yaralandı; İstanbul'daki birliklerin ölü sayısı 230, yaralı sayısı ise 475'ti.

25 Nisan 1909'da Hareket Ordusu kumandanlığı hükümete danışmadan İstanbul'da sıkıyönetim ilân etti. İstanbul'daki avcı taburları ile Hassa Ordusu mensupları Otuzbir Mart isyanından dolayı suçlu görüldüğünden angarya olarak yol inşaatında çalıştırılmak üzere Rumeli'ye sürüldü. Öte yandan Yeşilköy'den Ayasofya'daki binasına dönen Meclisi Millî, 27 Nisan günü yaptığı görüşmelerin sonucunda II. Abdülhamid'in hal'ine karar verdi. Şehzade Reşad Efendi, V. Mehmed unvanı ile tahta çıktı. Mahmud Şevket Paşa, Sâlih Paşa'nın teklifiyle 15.000 kuruş maaşla 15 Mayıs 1909'da Birinci, İkinci ve Üçüncü ordular müfettişliğine tayin edildi. O günün şartlarına göre hazırlanmış olan bu makam, paşayı Harbiye nâzırının ve kabinenin denetimi dışında bırakıyordu. İlân edilen sıkıyönetimle de paşaya sınırsız yetki tanınmıştı.

Hareket Ordusu'nun İstanbul'a tamamen hâkim olmasından sonra dîvânıharpler kurularak Otuzbir Mart Vak'ası'ndan dolayı suçlu görülenler yargılanmaya başlandı. Tophâne Nâzırı Hurşid Paşa Dîvân-ı Harb-i Örfî başkanı seçildi. Buna bağlı olarak kurulan üç tahkik heyeti isyana karışanları araştırıp gerekli raporları hazırlayacaktı. Dîvânıharp kayıtlarından, olaylara karışan askerlerin ne için ve kimin için bu harekete katıldıklarını dahi bilmedikleri anlaşılmaktadır. Dîvânıharpler Abdülhamid'e bağlı paşaları sürgüne gönderdi. Bu gelişmeleri çok iyi değerlendiren İttihatçılar, kendilerine rakip olabilecek bütün siyasî grupları etkisiz hale getirdiler. Öte yandan Hareket Ordusu kumandanlığı, kendi zâbitan ve efradına altın ve gümüşten 11 Nisan 1325 tarihli bir madalya verilmesini kararlaştırdı. Ayrıca Hareket Ordusu şehidlerinin dul ve yetimlerine maaş bağlandı. Hareket Ordusu İâne Komisyonu adıyla kurulan yardım cemiyetince büyük meblağlara ulaşan para yardımı toplandı. İngiltere, Fransa, Almanya ve Avusturya devletleri Mahmud Şevket Paşa'yı tebrik ederek madalya ve nişanlarla taltif ettiler.

Hareket Ordusu kumandanlığı, öteden beri İttihat ve Terakkî Cemiyeti

yanlısı hükümetlerin düşünüp de gerçekleştiremediği ordudaki Tasfiye-i Rüteb Kanunu'nu tanzim ettirerek uygulamaya koydurdu. Yine kumandanlıkça Yıldız Sarayı Evrakı Tedkik Komisyonu kuruldu. Bu komisyonda Meclisi A'yân'dan Galib Bey, Meclisi Meb'ûsan'dan Halil Bey (Menteşe), Trablusgarp mebusu Ferhad Bey, Kaymakam Sâdık, erkânıharp binbaşısı İhsan gibi kimseler görevlendirildi. Yapılan aramalarda ele geçirilen bütün malzeme komisyon tarafından incelendi. Sarayda bulunan 330 sandık dolusu jurnal Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle Harbiye Nezâreti avlusunda yakıldı; bunların çok az bir kısmı kurtarılabildi. II. Abdülhamid'in bütün mal varlığına Hareket Ordusu kumandanlığınca el konuldu. Selânik'teki Alâtini Köşkü'ne sürgün edilen II. Abdülhamid'e 1000 lira aylık tahsisat ayrıldı.

Mayıs ayından itibaren Hareket Ordusu birlikleri Rumeli'ye gönderilmeye başlandı; en son Eylül 1909'da gidenlerin hareketiyle ordu görevini tamamlamış oldu. Fakat Mart 1911'e kadar devam eden sıkıyönetim döneminde Meşrutiyet Mahmud Şevket Paşa'nın şahsî diktatörlüğüne dönüştü.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Harbiye-Gelen, nr. 265557; Harbiye-Giden, nr. 265080, 266284; Dahiliye-Giden, nr. 265545, 267692; Meclisi Meb'ûsan-Gelen, nr. 265151; Meşihat-Giden, nr. 265302; Maliye-Gelen, nr. 263429, 266065; BA, İrade-Askeriye, 15 Rebîülâhir 1327/22 Nisan 1325, nr. 17; BA, Meclisi Vükelâ Mazbatası, Nisan-Ağustos 1325, nr. 126-135; BA, Yıldız-Esas Evrak, Ks. 6, Evr. 1754, Zrf. 82, Kar. 3; Genelkurmay ATASE Arşivi, 9-3411, Dosya 58, Klasör 82, Fihrist 2/17-18; Dosya 38, Klasör 71, Fihrist 4/17; Dosya 45, 38, Klasör 71, Fihrist 5/3, 17, 14/13-15; Dosya 56, Klasör 82, Fihrist 67/1, 69/1-2, 70; Yunus Nadi [Abalıoğlu], İhtilâl ve İnkılâb-ı Osmânî, İstanbul 1325, s. 36-42; Mücâhid-i Hürriyyet Mahmûd Şevket Paşa ve Hareket Ordusu (nşr. Sicill-i Me'murîn Hey'et-i Tahrîriyyesi), İstanbul 1327, s. 8-16; Abdülhamid'in Hatıra Defteri (haz. İsmet Bozdağ), İstanbul 1985, s.

118-122; W. M. Ramsay, The Revolution in Constantinople and Turkey, London 1909, s. 18, 45, 106-107; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, III, 1191; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 166; E. Pears, Fourty Years in Constantinople, London 1916, s. 282-287; Lütfi Simâvi, Sultan Mehmed Reşâd Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1340, s. 1-2; Tahsin Paşa, Abdülhamîd'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 45; İsmail Hami Danişmend, 31 Mart Vakası (İstanbul 1961), İstanbul 1986, s. 23, 114-116; Feroz Ahmed, İttihad ve Terakki (trc. Nuran Yavuz, İstanbul 1971), İstanbul 1986, s. 17-36; Sina Akşin, 31 Mart Olayı, İstanbul 1972, s. 175-176, 282; Ali Cevad Bey, II. Meşrutiyetin İlanı ve 31 Mart Hadisesi (haz. Faik Reşit Unat), Ankara 1983, s. 20, 38, 44-58, 186-188; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 19-37; Zekeriya Türkmen, Hareket Ordusu ve Mahmud Şevket Paşa (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Volkan, sy. 87, 88, 90, İstanbul 22-28 Mart 1909; İkdam, sy. 5334, İstanbul 1 Nisan 1909; Takvîm-i Vekāyi', sy. 182-226, İstanbul 3 Nisan-17 Mayıs 1909; Sabah, sy. 7029-7032, İstanbul 20-23 Nisan 1909; "Hareket Ordusu", TA, XVIII, 487.

Zekeriya Türkmen

HAREM

(الحرم)

Mekke ve Medine şehirleriyle çevrelerindeki belirli bölgeler için kullanılan terim.

Sözlükte "yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz" mânasına gelen harem kelimesi harâm ile eş anlamlıdır. Terim olarak Mekke ve Medine'nin, sınırları Hz. Peygamber tarafından çizilen çevresi için kullanılır. Bu bölgelere harem adının verilmesi, zararlılar dışındaki canlılarının öldürülmesi ve bitki örtüsüne zarar verilmesinin haram kılınmış olmasındandır. Bundan dolayı Mekke'ye el-Beledü'l-harâm denildiği gibi Kâbe el-Beytü'l-harâm, çevresindeki mescid de el-Mescidü'l-harâm diye anılmaktadır. Mekke hareminin dışında kalan bölgeye ise Harem'deki yasakların buralarda kalkması sebebiyle "Hil" denilmiştir.

Herhangi bir coğrafî alana veya yapıya kutsallık atfedilerek diğer mekânlardan ayrı tutulması geleneği, farklı şekillerde de olsa hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. İptidaî kültürlerde, ölmüş ataların kabile fertlerine göründüğü yer olduğu için kutsal sayılan alanlar vardır. Yahudilik'te Yehova'nın insanlara tecelli ettiği yer kutsal sayılır. Aynı şekilde Grekçe'de kutsal alan kavramını ifade eden naos ile Latince'de benzeri bir fonksiyona sahip domus dei ibareleri "tanrının göründüğü yer" anlamına gelir (ER, I, 382).

Sumerler'de tapınaklar tanrının insanlara tecelli ettiği mekânlar olduğu için diğer bölgelerden farklı ve kutsaldır. Aynı şekilde Babilonya ve Asur coğrafyasında "zikkurat" adını alan piramitler, içerisinde tanrıların ikamet ettiğine inanıldığı için kutsal mekânlardır.

Ortadoğu'da harem anlayışının en belirgin olduğu din Yahudilik'tir. Belli bir mekânın harem olduğunu belirtmek üzere İbrânîce'de yaygın olarak makdis ve makom kodeş tabirleri kullanılır. Mişna'ya yansıdığı şekliyle yahudi düşüncesi İsrail'in her yerini makdis kabul etmekle birlikte bu yerler

arasında da bir derecelenme söz konusudur. Buna göre İsrail yeryüzünün, Kudüs İsrail'in, tapınak Kudüs'ün, Sunak ise tapınağın en kutsal alanıdır (Kelim, 1/6).

İsrâiloğulları için en önemli harem, Yahve'nin tecelli ettiği yer (Şekinah Yahveh) olan Beyt ha Mikdaş adlı Kudüs Tapınağı'dır. Hz. İbrâhim'in oğlu İshak'ı kurban etmek istediği (Tekvîn, 22/2-14), Yahve'nin peygamberlerine göründüğü yer (İşaya, 6/1; Amos, 1/2; 9/1) burasıdır. Talmudik literatüre göre yeryüzünün yaratılmasına buradan başlanmıştır. Hz. Âdem burada yaratılmış, Hâbil ve Kābil ilk kurbanı burada sunmuş, tûfan sırasında yalnızca burası korunmuş, Hz. İbrâhim burada sünnet olmuştur. Ayrıca dünya yaratılmadan önce mevcut olan bu tapınak, ilâhî semada yer alan tapınağın tam izdüşümünde bulunmaktadır. Tapınağa şeytanlar (sıtra ahra) giremez, onu Şekina melekleri korur (Coleman v.dğr., s. 43; ER, II, 213-215; IDB Suppl., s. 621, 623). Kutsallık derecesine göre Ulam (giriş), Hekhal (ibadetin yapıldığı ana avlu) ve Devir (en kutsal olan bölge) bölümlerine ayrılan Kudüs tapınağında ibadetini yapmak isteyen halk ancak Hekhal bölgesine kadar gelebilir; Kodeş ha Kodeş (kutsalın kutsalı) olan Devir'e ise yalnızca yılda bir defa kefâret günü münasebetiyle başhaham girerdi. Gerek hac gerekse günlük ibadetler için tapınağa gelenlerin içeri girmeden önce, girerken ve çıkarken uymaları gereken birtakım kurallar vardı (ER, XIII, 59; EJd., XIII, 512; XV, 972).

Yahudilik'te temel harem bölgesi Kudüs'teki tapınak olmakla beraber özellikle erken dönemlerde harem olan başka mekânlar da mevcuttu. Bunların hepsi yine ilâhî tecellilerin vuku bulduğu (hierofonik) mekânlardır. Tapınak dışındaki en önemli harem alanları Sînâ'da (Çıkış, 19/12), Şekem'de (Tekvîn, 3/18-20), Mamre'de (Tekvîn, 13/18), Bi'r Seb'a'da (Tekvîn, 21/25-31), Bethel'de (Tekvîn, 28/10-22) ve Hebron'da (Tekvîn, 23/2) bulunmaktaydı. Fakat Hz. Süleyman'ın Kudüs'teki tapınağı inşa edip dinî kült merkezini buraya taşıması ile diğer harem alanları önemini kaybetmiştir. Sayılar (35/13) ve Tesniye'deki (19/9) ifadelerden anlaşıldığına göre adı geçen şehirlerden Şekem ve Hebron aynı zamanda, içerisine giren suçlu kişilere eman verilen "sığınma şehirleri"ndendi. Tevrat'a göre suçlulara eman sağlayan diğer dört şehir Kadeş, Golan, Kanoth ve Bezar'dır. Bununla birlikte erken dönemlerde harem mahiyetinde olan bu şehirlerin sonraları önemini yitirdiği bilinmektedir

(IDB, I, 638, 639; IV, 24).

Yahudilik’tekine benzer bir harem anlayışı Hıristiyanlık’ta geliştirilmemiştir. Bununla birlikte bazı gnostik hıristiyan metinlerinde harem anlayışıyla ilişki kurulabilecek şekilde belli yerlerin kutsallığı konusuna temas edilmiştir. Bu tip çalışmalarda bir coğrafyaya kutsallık kazandıran figür Hz. Îsâ ile ilgilidir. “Hazineler Mağarası” olarak adlandırılan gnostik bir metne göre Hz. Îsâ’nın çarmıha gerildiği yer dünyanın merkezidir, Hz. Âdem de burada yaratılmıştır; bundan dolayı Golgota adını alan bu yer kutsal bir bölgedir. Hıristiyanlık’ta özellikle IV. yüzyıldan itibaren kutsal olarak kabul edilen mekânlar daha çok hac fonksiyonunu üstlenmiştir. Bununla birlikte maddî dünyadan ziyade uhrevî âleme ilgi duyan hıristiyan düşüncesinde harem anlayışına denk düşen bir kavram gelişmemiştir.

Grek ve Roma topraklarında yine hierofanik sebeplere dayalı olarak geliştirilen kutsal coğrafyalar Yahudilik’teki harem anlayışına benzemektedir. Bu tip

mekânlara girmek özel ritüellere bağlı idi ve bu yerleri diğer alanlardan ayıran önemli tabular vardı. Hinduizm’de de girilmesi özel hükümlere bağlı alanlar belirlenmiş olup bunların başında tanrıların ikamet ettiği mekânlar olarak görülen tapınaklar gelir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bizzat Kur’an’ın (el-En‘âm 6/92; el-Enbiyâ 21/50), bazı nesnelerin (en-Nûr 24/35) ve zamanların (ed-Duhân 44/3) mübârek kılındığı belirtildiği gibi bazı yerler için de “mübârek” (ilâhî bereket, hayır ve feyze sahip) ve “mukaddes” (mânevî kirlerden arınmış, mübârek) sıfatları kullanılmaktadır. Bu çerçevede Allah’ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu mübârek yerdeki (el-Kasas 28/30) mukaddes vadi Tuvâ’ya (Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16), Mûsâ’nın kavmine vatan olarak seçtiği ve bereketli kıldığı (el-A‘râf 7/137) mukaddes toprağa (el-Mâide 5/21) atıfta bulunulmakta, Kudüs’teki Mescidi Aksâ’nın çevresinin mübârek kılındığı (el-İsrâ 17/1), insanlar için yeryüzünde kurulan ilk mâbedin Mekke’deki mübârek ev (Kâbe) olduğu (Âl-i İmrân 3/96) ifade edilmektedir. Bazı yerlerin diğerlerinden farklı olarak ilâhî feyiz ve berekete, insanların mânevî açıdan temizlenme ve arınmalarına mahal kılındığını, buralara özel bir anlam ve

önem atfedildiğini gösteren bu âyetler yanında diğer bazı âyetlerde de (aş. bk.) Allah'ın evi kabul edilen Kâbe'nin bulunduğu Mekke şehri ve çevresinin her türlü tecavüzden korunmuş güvenli bir yer (harem) olduğuna işaret edilmiş ve bu alanla ilgili birtakım özel hükümler konmuştur. Müslümanların nazarında büyük bir mânevî önem taşıyan Mekke ile Hz. Peygamber'in mescid ve kabrinin yer aldığı Medine şehirleri Haremeyn diye anıldığı gibi Mescidi Aksâ'nın bulunduğu Kudüs ile bazı peygamberler ve ailelerinin kabirlerini barındıran Halîl şehri de Mekke ve Medine gibi özel hükümlere konu olmasalar da mânevî birer merkez kabul edilmiş ve belli bir dönemden sonra Haremeyn adıyla anılmıştır (bk. HAREMEYN). Mekke ve Medine şehirlerinin ilgili alanları, gerek harem kılınışları gerekse sınırları içinde uyulması gereken hükümler bakımından farklılık arzeder.

Mekke Haremi. İslâm âlimleri arasındaki genel kabule göre Mekke şehri ve "alem"lerle sınırlı çevresi Allah tarafından harem kılınmıştır. Nitekim Kur'an'da, "Biz onları, kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği, güvenli, dokunulmaz bir yere yerleştirmedik mi?" (el-Kasas 28/57); "Çevrelerinde insanlar kapılıp götürülürken bizim -Mekke'yi-güvenli, dokunulmaz bir yer yaptığımızı görmediler mi?" (el-Ankebût 29/67) meâlindeki âyetler, Mekke'yi dokunulmaz ve güvenli (haremen âminen) bir bölge olarak nitelendirmektedir. Öte yandan İbn Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün yaptığı bir konuşmada, Allah'ın bu beldeyi yerleri ve göğü yarattığı gün haram kıldığını ve kıyamete kadar da haram kalacağını belirtmiştir (Buhârî, "Ṣayd", 10; Müslim, "Ḥac", 445-446). Ancak Abdullah b. Zeyd b. Âsım tarafından nakledilen başka bir hadiste Mekke'yi Hz. İbrâhim'in, Medine'yi de Hz. Muhammed'in haram kıldığı rivayetleri yer alır (Müslim, "Ḥac", 454; Beyhakī, V, 197). Bu iki rivayet arasında ilk bakışta göze çarpan çelişkiyi Mâverdî gibi bazı âlimler, Allah'ın yeri ve göğü yarattığı günden itibaren Mekke'yi harem kıldığı, fakat bu özelliğin Hz. İbrâhim'den önceki dönemlerde unutulduğu, Hz. İbrâhim'in de bölgeye önceki statüsünü iade ettiği şeklinde açıklama yaparak gidermeye çalışırlar. Bazı bilginler de Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı gün levh-i mahfûza, Hz. İbrâhim'in O'nun emriyle Mekke'yi haram kılacağını kaydettiğini söylemişlerdir (Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 124). Nitekim iki âyette, Hz. İbrâhim'in Mekke'yi güvenli bir şehir (beleden âminen) kılması için Allah'a dua ettiği belirtildiği gibi (el-Bakara 2/126; İbrâhim 14/35), bir âyette de Mekke'den güvenli

şehir (el-beledü'l-emîn) diye söz edilmiştir (et-Tîn 95/3).

Medine yönünde Ten'îm (günümüzde Mescidü Âişe olarak bilinmektedir), Yemen tarafında Edâetü Libn, Cidde istikametinde Hudeybiye'nin uç noktasındaki Münkatıu'l-a'şâş, Ci'râne cihetinde Abdullah b. Hâlid mahallesi, Irak yönünde Zâtüırk yolu üzerinde Cebelünnakvâ, Karnülmenâzil yolu üzerinde Cebelülmakta, Tâif yönünde Arafat yakınındaki Urene vadisi Mekke hareminin sınırlarını teşkil etmektedir. Mescidi Harâm ile bu sınırlar arasındaki mesafeler yaklaşık 6-18 km. arasında değişmektedir. İlk defa Hz. İbrâhim tarafından tesbit edilen Harem'in sınır noktaları "alem" adı verilen taşlarla işaretlenmiştir. Ana yolların üzerindeki alemler açıklayıcı bilgilerin yazıldığı duvar vb. bir yapı şeklinde iken diğer alemler genel olarak bir taş yığınından ibarettir. Bu alemler tarih boyunca çeşitli dönemlerde yenilenerek Harem'in sınırlarının belirgin kalmasına özen gösterilmiştir (İbn Dehîş, s. 41-65).

Harem'in kendine has özelliği dolayısıyla gerek bu alanda barınan halkın gerekse hac, umre veya başka bir amaçla Harem'i ziyarete gelenlerin riayet etmesi gereken özel hükümler bulunmaktadır.

Gayri müslimlerin Harem'e yerleşmesinin câiz olmadığı hususunda bütün fakihler arasında görüş birliği bulunmakla birlikte kısa bir süre için girip çıkmalarının veya transit geçmelerinin hükmü konusunda fikir ayrılığı mevcuttur. Şâfiîler, Hanbelîler ve bir görüşe göre Mâlikîler, bu konuda delil kabul edilen, "Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra

Mescidi Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan korkarsanız Allah dilerse sizi kendi lutfundan zengin edecektir" (et-Tevbe 9/28) meâlindeki âyetin umumi ifadesine dayanarak gayri müslimlerin Harem'e girmelerini hiçbir şekilde câiz görmemiş, bu yöndeki teşebbüslerinin de engellenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Gayri müslimlerin getirdiği ticaret malları Harem dışında satın alınır. Harem sınırları içinde bulunan devlet başkanına elçi olarak gelen bir kâfir içeri alınmayıp vekiliyle görüştürülür. Bizzat devlet başkanının huzuruna çıkmasının gerektiği durumlarda ise görüşme Harem sınırları dışında yapılır. Müslüman olmak için Harem'e girmek isteyen müşrikler dahi İslâmiyet'i kabul etmeden önce içeri alınmaz. Kaçak

olarak Harem'e giren müşrikler Hil bölgesine çıkartılır. Harem'de ölen müşriklerin oraya defni de haramdır. Mâlikî mezhebinden bir görüşe göre ise gayri müslimlerin izin almak kaydıyla Harem bölgesine geçici girişleri câizdir.

Hanefî mezhebi âlimleri gayri müslimlerin Harem'e, hatta Mescidi Harâm'a girmesinin engellenmemesi gerektiği görüşündedirler. Hanefî fakihi Cessâs, müşriklerin Mescidi Haram'a yaklaşmasını yasaklayan yukarıdaki âyetin zimmî statüsüne kabul edilen gayri müslimleri kapsamadığını, nitekim onların diğer mescidlere girmelerinin câiz olduğunu söyler. Ona göre âyetteki yasak, Mekke'ye ve diğer mescidlere girmelerine izin verilmeyen Arap müşrikleriyle sınırlıdır. Ayrıca âyetin, "Eğer yoksulluktan korkarsanız Allah dilerse sizi kendi lutfuyla zengin edecektir" ifadesinden hareketle gayri müslimlerin sadece hac yapmalarının önlenmesi gerektiği şeklinde bir sonuca varmak da mümkündür (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 88-89).

Harem'e giriş yapan müslümanlar, bir yandan âfâkî (mîkāt sınırları dışında oturanlar) ve Hillî (Harem ile mîkāt sınırları arasındaki Hil bölgesinde yaşayanlar) şeklinde sınıflandırılırken öte yandan hac ve umre için veya başka bir maksatla gelenler olarak ayrılmaktadırlar. Hac veya umre için Harem'e giren kimse ister âfâkî ister Hillî olsun mîkāt sınırlarını ihramsız olarak geçemez. Eğer geçmişse geri dönerek mîkāttan ihrama girmesi gerekir. Özürlü yahut özürsüz olarak, kasten ya da unutarak geri dönmeyi terkedenler ceza kurbanı (dem) kesip bulundukları yerden ihrama girerler.

Hil bölgesinde oturan kimsenin hac veya umreden başka bir maksatla Harem'e ihramsız giriş yapması câiz görülmüş, böylece çeşitli ihtiyaçlar yüzünden Harem'e sık sık girip çıkma durumunda olan bu kişiler, her defasında ihrama girip umre yapma mecburiyetinden kurtarılmıştır. Aynı şekilde Harem'de oturan ya da hac veya umre için orada bulunanlardan Hil bölgesine çıkanlar da geri dönüşlerinde ihrama girmek zorunda değildirler.

Hac ve umre dışında bir maksatla Harem'e gelen âfâkînin Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve bir rivayete göre Şâfiî mezheplerince mîkāt sınırlarını ihramsız geçmesi câiz görülmemiştir. Şâfiî mezhebindeki meşhur görüşe göre ise ihramsız geçmesi câiz olmakla birlikte ihrama girmesi müstehap sayılmıştır. Ayrıca ihramlı veya ihramsız olarak Harem'e girecek kimselerin

gusletmelerinin sünnet olduğunda görüş birliği vardır. Abdullah b. Ömer'in, Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını söyleyerek bu hususa özenle riayet ettiği bildirilmektedir (Müslim, "Ḥac", 226-227).

Bütün fakihler, "Mescidi Harâm'da onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın, eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün" (el-Bakara 2/191) meâlindeki âyeti dikkate alarak Harem'de savaş çıkaranlara karşı koymanın câiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Savaşı fiilen başlatan taraf olmadıkları müddetçe kâfirler ve âsilere Harem'de silâhla müdahale etmenin hükmü hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tâvûs b. Keysân, Hanefîler, Mâlikîler'den İbn Şâs ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib, Şâfiîler'den Kaffâl ve Mâverdî ile bazı Hanbelîler, ilgili âyetin koyduğu kesin yasak gereğince böyle bir durumda savaşı başlatmanın haram olduğu görüşündedirler. Ayrıca Resûl-i Ekrem burada savaşmanın daha önce hiç kimseye helâl kılınmadığını, kendisine de çok kısa bir süre için izin verildiğini beyan etmiştir (Buhârî, "ʿİlim", 39, "Cenâʾiz", 77; Tirmizî, "Ḥac", 1). Ancak söz konusu kişiler Harem'i terketmeleri sağlanıncaya kadar toplumdan tamamen tecrit edilir.

Şâfiî mezhebindeki meşhur görüşe ve Mâlikîler'den İbn Abdülberr'e göre, "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün" (et-Tevbe 9/5) meâlindeki âyet, Bakara sûresinin Mescidi Haram'da savaş başlatmayı yasaklayan 191. âyetini neshettiğinden Harem'e sığınan kâfir veya âsi güruhuyla savaşmak câizdir. Hz. Peygamber de fetih günü Mekke'ye girdiğinde İslâm'ın azılı düşmanı İbn Hatal'ın, Câhiliye âdeti gereğince Kâbe örtüsüne yapışıp eman dilemesine rağmen öldürülmesini emretmiştir

(Buhârî, "Ṣayd", 18, "Cihâd", 169; Müslim, "Ḥac", 447, 450). Öte yandan âsilerle savaşmak Allah hakkıdır; Harem'de bile olsa böyle bir hakkın ihlâli câiz değildir. İkrime, Atâ b. Ebû Rebâh ve Mâlik b. Enes'e göre âdil bir devlet başkanına isyan etmeleri halinde Mekkeliler ile savaşılabilir. Hanbelîler de isyanı bastırmanın başka bir yolu olmaması durumunda savaşılabileceğini belirtmişlerdir.

"İhramlı olduğunuz müddetçe kara avı size haram kılındı" (el-Mâide 5/96) meâlindeki âyetle "...ve avı ürkütülmez" (Buhârî, "Ṣayd", 9-10; Müslim, "Ḥac", 445) hadisi gereğince, Harem sınırları içindeki ihramlı-ihramsız

herkesi kapsayan avlanma yasağı sadece yabani kara avlarıyla ilgilidir. Şâfiîler'e göre bu yasağın kapsamına yalnızca eti yenen kara av hayvanları girerken Hanefîler ve Mâlikîler'e göre eti yenmeyenler de dahildir. Yasağa rağmen avlananlar fidye olarak ya avladıkları hayvanın benzerini ya da iki âdil kişinin takdir edeceği bedelini fakirlere vermek zorundadırlar (Mv.F, XXVIII, 114, 116, 125, 150-152). Harem'de avlanılan kara hayvanından eti yenilmek suretiyle veya başka bir şekilde faydalanılması câiz değildir. Su avlarının etinin yenilmesi ise Mâide sûresinin aynı âyeti gereğince ihramlı ve ihramsız herkese helâldir.

Hz. Peygamber Harem'de karga, çaylak, akrep, fare, yılan ve saldırgan köpek gibi zararlıların öldürülmesine izin vermiştir (Müsned, I, 257; VI, 164; Müslim, "Ḥac", 71-73; Tirmizî, "Ḥac", 21; Nesâî, "Menâsik", 116-117). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, yırtıcı-zararlı sınıfına giren bütün Harem hayvanlarının avlanmasının câiz olduğunda ittifak halindedir. Hanefîler ise şahin ve doğan gibi salyasız yırtıcıları bu hükmün dışında tutmuşlardır. Yine fakihlerin çoğu, her çeşit haşerat ve zehirlinin öldürülebileceğini söylerken Mâlikîler zararsız olanlarını istisna etmişlerdir.

Harem'de bulunan ihramlı veya ihramsız bir kimsenin orada kendiliğinden yeşeren ağaçları ve otları kesmesi veya sökmesi bütün fakihlerce haram sayılmıştır. Bu husus, "Bizim -Mekke'yi-güvenli, dokunulmaz bir yer yaptığımızı görmediler mi?" (el-Ankebût 29/67) meâlindeki âyetin kapsamına girdiği gibi Hz. Peygamber tarafından da açıkça beyan edilmiştir (Buhârî, "Cenâʾiz", 77, "ʿİlim", 39, "Ṣayd", 9-10, "Büyûʿ", 28; Müslim, "Ḥac", 445-447). Yakacak ve kabir örtüsü olarak yaygın bir şekilde kullanıldığı için izhir bitkisi Resûl-i Ekrem tarafından bu hükmün dışında tutulmuştur. Mâlikîler sinameki otu, misvak ve baston yapımında kullanılan ağaçlar gibi günlük hayatta ihtiyaç duyulan bitkileri bu istisnaya dahil ederken Şâfiîler'in çoğunluğu, Hanbelîler'den Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî dikenli zararlı bitkileri de aynı gruba sokmuşlardır. Harem'in kurumuş otlarından faydalanılması Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler tarafından câiz görülürken Mâlikî mezhebince helâl sayılmamıştır.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre Harem bölgesindeki otların ve kendiliğinden yetişen ağaçların kesilmesi mutlaka fidyeyi gerektirmekteyse de tazminatın miktarı ve şekli ihtilâflıdır. Mâlikîler ise herhangi bir ceza

gerekmeyip tövbenin yeterli olacağını ileri sürmektedirler. İnsanlar tarafından dikilen bitkiler ve ağaçların koparılması ya da sökülmesinin herhangi bir mahzuru olmadığında ittifak bulunmakla birlikte Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre ağaçlar tabii yeşillik sayılarak bu hükümden istisna edilmiştir.

Harem alanındaki bitkilerle ilgili yaklaşım farklılığı, Harem dahilindeki hayvanların otlatılması hususuna da yansımaktadır. Mâlikîler, Şâfiîler ve bir rivayette Hanbelîler ile Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a göre Harem'e getirilen kurbanlıkların çokluğu dolayısıyla şiddetle ihtiyaç duyulan otlardan faydalanılmasında bir sakınca yoktur. Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve bir rivayete göre Hanbelî fakihleri, Harem yeşilliğini bizzat koparmakla üzerine hayvanları sürmek arasında fark görmeyerek her ikisini de haram saymışlardır. Çünkü hayvanlardan sahipleri sorumludur. Bu mesele tıpkı avlanmaya benzemektedir; avı bizzat vurmak da av köpeğine yakalatmak da haramdır. Otun biçilerek hayvanlara verilmesi ise Şâfiîler'in dışındaki bütün mezheplerce câiz görülmemiştir. Şâfiîler arasında da bu görüşü paylaşanlar vardır.

Taş, toprak ve topraktan yapılan nesnelerin Harem sınırları dışına çıkarılmasını Şâfiîler'in çoğunluğu haram, Hanbelîler ve Râfiî gibi bazı Şâfiîler mekruh, Hanefîler -Hz. Ömer ve İbn Abbas'tan naklen-mubah saymışlardır. Şâfiîler'e göre bu maddeler dışarı çıkarılmaları halinde mutlaka Harem'e iade edilmelidir. Bazı âlimlere göre Hil'den Harem'e taş ve toprak taşımak da mekruhtur. Harem'de yetişen ürünlerin ve Zemzem suyunun dışarı çıkarılması ise ittifakla câizdir.

Harem bölgesinde avlanma yasağı ve tabii bitki örtüsünün korunması ilkesi, bir taraftan insanları içinde bulundukları mânevî ortama uyum göstermeye, beşerî zaaf ve kayıtsızlıklardan uzaklaşarak bu ortamın feyiz ve bereketinden mümkün olduğu ölçüde faydalanmaya hazırlayıcı bir tedbir olarak, diğer taraftan bölgedeki tabii güzelliği ve dengeyi, bilhassa hac mevsiminde dünyanın çeşitli yörelerinden gelen farklı kültürlere sahip yoğun nüfusun tahribinden korumak ve bu alışkanlığı ülkelerine döndüklerinde de devam ettirmelerini sağlamak gayesiyle açıklanmalıdır. Harem bölgesindeki taş ve toprağın bölge dışına çıkarılması yasağı da bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Harem’deki evlerin satılması veya kiraya verilmesi, Hanefî mezhebine ve Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre câiz değildir. İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve Katâde b. Diâme, “Yerli ve taşralı bütün insanlara eşit kıldığımız Mescidi Harâm’dan onları alıkoymaya kalkanlar -şunu bilmelidirler ki-kim orada zulümle haktan sapmak isterse ona acı azaptan tattırırız” (el-Hac 22/25) meâlindeki âyetin, Mekke’nin yerlileriyle dışarıdan gelenler arasında ikamet hakkı bakımından eşitlik bulunduğuna işaret ettiği görüşündedirler (İbnü’l-Cevzî, V, 420). Ayrıca Hz. Peygamber, “Mekke harem kılınmıştır; evlerinin satışı haram, meskenlerinin ücreti haramdır” (Dârekutnî, III, 57) hadisiyle bu konuyu açık bir şekilde hükme bağlamıştır. Şâfiîler ise Mekke’deki evler üzerinde sahiplerinin diledikleri gibi tasarrufta bulunmasını câiz saymışlardır. Çünkü Medine’ye hicret edenlerden “yurtlarından uzaklaştırılan fakir muhacirler” (el-Haşr 59/8) şeklinde söz eden âyet, Mekke’de bıraktıkları evleri dolaylı olarak kendilerine nisbet etmiştir. Ayrıca Mekke’nin fethi gününde Resûl-i Ekrem’in, “Kim Ebû Süfyân’ın evine girerse güvendedir” (Müslim, “Cihâd”, 84) meâlindeki hadisinde evin Ebû Süfyân’a nisbet edilmesi bu görüşü desteklemektedir. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe’nin de aynı fikirde olduğunu gösteren rivayetler bulunmaktadır. Mâlikî mezhebinde meşhur olan rivayete göre ne kiraya vermek ne de satmak câizdir. İbn Rüşd’ün en meşhur ve mutemet saydığı ve “müftâbih” olduğunu söylediği bir başka rivayete göre ise bu işlemler câizdir. Bu mezhepteki diğer bir görüşe göre mekruh, dördüncü bir görüşe göre; yalnızca insanların buradaki meskenlere duydukları ihtiyacın arttığı hac ve umre mevsimlerinde mekruhtur. Bu son görüş, Ebû Hanîfe ve

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi bazı imamlardan da nakledilmektedir. Mekke’deki evlerin satılmasını ve kiraya verilmesini uygun görmeyen fakihlerin, hac ve umre mevsiminde Harem’deki evlerin ve diğer hizmet imkânlarının sadece ticarî bir kazanç vasıtası yapılıp ziyaretçilerin mağdur edilmesini ve bu ibadetlerin ifasının zorlaştığı bir ortamın oluşmasını doğru bulmadıkları, hac ve umre ibadetinin kolaylık ve güven içinde ifasına imkân hazırlamak istedikleri anlaşılmaktadır. Bazı fakihlerin bu konudaki yasağı hac ve umre mevsimiyle sınırlı tutmasının anlamı da budur. Mekke’deki evlerin satılmasını ve kiraya verilmesini câiz gören fakihler ise özel mülkiyet hakkına ilişkin genel ilkelerden hareket etmiş ve Harem

bölgesinde mülkü olan şahısların hac ve umre dolayısıyla ayrı bir gelir elde etmesinde sakınca görmemiş olmalıdırlar.

Harem'deki buluntu eşyanın (lukata) hükmünde de fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Cumhura göre bu konuda Harem'in içiyle dışı arasında fark yoktur; sahiplenmek niyetiyle olmaksızın bütün eşyanın bulunduğu yerden alınması câizdir. Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete ve Mâlikîler'den Bâcî, İbn Rüşd ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Harem'deki buluntu eşya, üzerinden ne kadar süre geçerse geçsin bulanın malı olamaz; sahibi çıkıncaya kadar muhafaza edilir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu konudaki hükmü açıktır (Buhârî, "Luḳaṭa", 7; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89; Nesâî, "Menâsik", 120). Buluntu eşyanın sahibinin veya vekilinin hac, umre ve ticaret gibi vesilelerle ileriki bir tarihte çıkıp gelmesi muhtemeldir.

Harem'in hususiyetlerinden biri de orada işlenen sevap ve günahların karşılığının kat kat görüleceğidir. Birçok hadis mecmuasında yer alan bir hadiste, Mescidi Nebevî'de kılınan namazın Mescidi Harâm hariç diğer yerlerde kılınan namazlardan bin kat daha faziletli olduğu haber verilirken (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât", 1; Müslim "Ḥac", 505-510; İbn Mâce, "İḳāme", 195; "Tirmizî", Salât, 126; Nesâî, "Mesâcid", 4,7), bazı hadislerde Mescidi Harâm'da kılınan namazın Mescidi Nebevî'de kılınandan daha faziletli kabul edildiği (Müsned, II, 29; Heysemî, IV, 7), bazılarında ise bu faziletin yüz (Müsned, IV, 5; Heysemî, IV, 4) veya bin (Heysemî, IV, 6) katına kadar çıktığı ifade edilmiştir. Bir başka hadiste de Mescidi Harâm'daki namazın başka mescidlerde kılınandan yüz bin defa daha faziletli olduğu belirtilmiştir (İbn Mâce, "İḳāme", 195; Heysemî, IV, 7). Bu konuda rivayet edilen bazı hadislerde Mescidi Aksâ fazilet bakımından üçüncü sırada gösterilmiştir (Heysemî, IV, 3-8). Bütün mescidlerin, hatta bütün yeryüzünün Allah'a ibadet için mekân oluşturduğu bilinmekle birlikte Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ'da namaz kılmanın ferdî-derunî hayat açısından ayrı bir önem taşıdığı şüphesizdir. Konuyla ilgili hadislerin bütününden, bu üç mescid arasında sevap bakımından sıralamanın bu şekilde olduğu anlaşılmakla birlikte zikredilen rakamların farklılığı bunların sembolik bir anlam taşıdığını düşündürmektedir.

İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Mücâhid ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihler, Harem

sınırları içinde işlenen günahların da katlanarak cezalandırılacağını söylemişlerdir. Hatta İbn Abbas, Mekke'yi terkedip Tâif'e yerleşmesine gerekçe olarak bunu göstermiştir. Ancak Takıyyüddin el-Fâsî'ye göre doğru olan görüş, Harem'de işlenen günahın ceza bakımından diğer yerlerde işlenenden farkının bulunmadığıdır. Bu fikri savunanlara göre âhirette kötülüklerin kendi dengiyle cezalandırılacağını bildiren âyet (el-En'âm 6/160) Harem'i de kapsamaktadır. Harem'de kötülük yapmaya yeltenen kimse bu teşebbüsünü gerçekleştiremezse bile günah işlemiş sayılır. Halbuki diğer bölgeler için hüküm böyle değildir. Abdullah b. Mes'ûd, Hac sûresinin 25. âyetini tefsir ederken Harem'in bu hususiyetini vurgulamaktadır (Müsned, I, 428; VI, 351; Fâsî, s. 109-110). Aynı noktadan hareketle bazı fakihler, Hz. Ömer'in Harem'de adam öldüren bir kişinin ödeyeceği diyeti üçte bir oranında arttırdığına dair rivayeti de (Beyhakī, VIII, 71; İbn Kudâme, VII, 772) delil göstererek Harem'de işlenen cinayet için ödenecek diyetin ağırlaştırılması gerektiğini söylemektedirler.

Mekkeliler'in temettu' ve kırân haccı yapamayacakları, sadece ifrad haccına niyetlenebilecekleri hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak konuyla ilgili âyette geçen "Mescidi Harâm civarında oturanlar" ifadesinde (el-Bakara 2/196) kastedilen bölgenin sınırlarının belirlenmesinde görüş ayrılığı bulunduğu için Harem'in Mekke dışındaki yerlerinde yaşayanların bu hükme dahil olup olmadığı meselesinde ihtilâf mevcuttur.

Hedy kurbanının Harem'de kesilmesinin şart olduğunda görüş birliği vardır. Çünkü bu konudaki naslar sarihtir (bk. el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/95; el-Hac 22/33). Hanefî, Mâlikî ve kuvvetli bir görüşe göre Şâfiî mezhepleri, rahatsızlığı sebebiyle başını tıraş etmek zorunda kalan kimsenin fidye olarak kesmesi gereken kurbanın da (el-Bakara 2/196) Harem dahilinde kesilmesini gerekli görmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel'den de bu yönde bir görüş rivayet edilmektedir. Kurban kesmek yerine sadaka vermeyi tercih edenler sadakalarını Harem dahilindeki fakirlere vermelidirler. Fidye orucu her yerde tutulabilir. İhsârlı bir kimsenin hedy kurbanını nerede keseceği konusunda da ihtilâf bulunmaktadır; Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ihsârın vuku bulduğu yerde kesilmesini câiz görürken Hanefî mezhebi Harem'de kesilmesini şart koşmaktadır (bk. İHSÂR).

Medine Haremi. Hanefî mezhebine göre Medîne-i Münevvere'nin özel

hükümler gerektiren bir haremi yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, yavru kuşla oynarken gördüğü bir çocuğu bundan menetmemiştir (Müsned, III, 115, 119; Buhârî, “Edeb”, 81, 112; Müslim, “Edeb”, 30; İbn Mâce, “Edeb”, 24). Eğer Medine’nin haremi olsaydı bu haremin sınırları içinde avlanmak yasaklanırdı, Resûl-i Ekrem de o kuşun alıkonulmasına izin vermezdi (Tahâvî, IV, 195). Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise Medine’nin de Mekke gibi belli sınırları ve özel hükümleri olan bir haremi vardır. Çünkü Hz. Peygamber, “İbrâhim Mekke’yi haram kıldığı gibi ben de Medine’yi haram kıldım” demiştir (Müslim, “Ḥac”, 454). Buna göre Medine Haremi’nde de ağaçların kesilmesi ve av hayvanlarının avlanması haramdır (Müslim, “Ḥac”, 457). Ancak Hanefî fakihi Tahâvî, Resûl-i Ekrem’in, “Onlar Medine’nin süsüdür” diyerek kalelerin yıkılmasını yasaklamasına benzettiği söz konusu hadisi Medine’nin haremi bulunduğuna delil saymayıp sadece şehrin tabii güzelliğinin korunmasını amaçlayan bir ifade olarak görmüştür (Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, IV, 193-194).

Varlığını kabul edenlere göre Medine Haremi’nin sınırları güneydeki Ayr’dan kuzeydeki Küçük Sevr’e kadar uzanmakta (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Medîne”, 1; Müslim, “Ḥac”, 467), buna göre Uhud dağı Harem dahilinde kalmaktadır. Doğu ve batı yönlerindeki sınırları ise harre (lâbe) diye anılan iki kara taşlık mevkidir (Müslim, “Ḥac”, 456). Bunlardan doğudaki Harretü Vâkım, batıdaki ise Harretülvebre diye anılır. Böylece Medine Haremi, yarıçapı yaklaşık 22 km. olan bir daireden ibarettir.

Medine Haremi’nin Mekke Haremi’nden farklılık arzeden başlıca hükümleri şunlardır: Bütün fakihlere göre Medine’ye ihramla girilmesi şart olmadığı gibi lüzumu halinde geçici bir süre için gayri müslimlerin girişine izin verilmesi de câizdir. Medine Haremi’ne has bir ibadet veya kurban yoktur. Medine Haremi’nin ağaçlarını ihtiyaç duyulan eşyanın yapımında kullanmak (Buhûtî, II, 474), otunu da hayvanlara yedirmek câizdir (Ebû Dâvûd, “Ḥac”, 99). Ulemânın çoğunluğuna göre ağacını kesmenin, otunu yolmanın ve hayvanını avlamanın da herhangi bir cezası yoktur. Şâfiî’nin eski görüşü ile Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre ise bunlara ceza uygulanır. Medine Haremi dışında avlanan kimsenin avını harem alanına sokmasında bir sakınca görülmemiştir. Ancak Mâlikîler’e göre bu ruhsat sadece Medineli avcılar için geçerlidir. Mescidi Nebevî’de kılınan namaz, Mescidi Harâm hariç diğer mescidlerde kılınanlardan daha faziletli

sayılmıştır (yk. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḳds" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥrm" md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḥrm" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳıble", 9; Müsned, I, 119, 253, 257, 428; II, 29; III, 115, 119, 199; IV, 5; VI, 164, 351; Dârimî, "Büyûʿ", 60; Buhârî, "Ṣayd", 9-10, 18, "Cihâd", 169, "Fażlü'ṣ-ṣalât", 1, "Cenâʾiz", 77, "ʿİlim", 39, "Büyûʿ", 28, "Luḳaṭa", 7, "Mescidü Mekke", 1, 6, "Edeb", 81, 112, "Feżâʾilü'l-Medîne", 1; Müslim, "Ḥac", 71-73, 226-227, 415, 445-447, 450, 454, 456, 457, 467, 505-510, "Cihâd", 84, "Edeb", 30; İbn Mâce, "Menâsik", 103, "İḳāme", 195, "Edeb", 24; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 117, "Menâsik", 89, 99; Tirmizî, "Cihâd", 18, "Ḥac", 1, 21, 99, "Mevâḳīt", 126, "Ṣalât", 126; Nesâî, "Menâsik", 110-120, "Mesâcid", 4, 7, 10; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 121-138, 140-146, 148-151, 309-310; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 110; XVI, 110; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 193-195; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), III, 88-89; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim elMedenî), Medine 1966, III, 57; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, V, 197; VIII, 71; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 278, 287, 289-291; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 164; VI, 202; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, [baskı yeri yok] 1405/1985 (Dârü'l-Ma'rife), I, 325, 332-333, 358-365, 378; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, Beyrut 1404/1984, III, 57; V, 420; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 262, 344-345, 350-355; VII, 772; VIII, 529-531; IX, 15; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 103-107; XIII, 363; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 124; a.mlf., el-Mecmûʿ, VII, 15-20, 307, 311, 326, 427, 451, 471, 479, 482; Zerkeşî, İʿlâmü's-sâcid bi-aḥkâmi'l-mesâcid (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Merâġī), Kahire 1982, s. 63-65, 85, 115-129; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IV, 3-8; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire, ts. (Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), s. 551-552; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, s. 85-134; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 402-403, 468-475; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 154-155, 156, 198, 212, 217, 253; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-menâsik ʿalâ aḥseni'l-mesâlik, İstanbul 1289, s. 62-72, 216, 227, 297-326,

378-396; M. Ali b. Hüseyin el-Mekkî, Tehẕîbü'l-Furûḳ (Karafî, el-Furûḳ içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 11; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, III, 318-344, 582-583; Salâh A'zam, Ḳaḍiyyetü'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn, Kahire 1410/1990, s. 17-32, 41-56, 59-81, 86-139; Abdullah b. Abdurrahman b. Câsir, Müfîdü'l-enâm ve nûrü'ẓ-ẓalâm fî taḥrîri'l-aḥkâm li-ḥacci Beytillâhi'l-Ḥarâm, Riyad 1412/1992, s. 196-211, 217-226; M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, London 1993, s. 1-38; a.mlf. - L. E. Sullivan, "Hierophany", ER, VI, 313-317; İbn Dehîş, el-Ḥaremü'l-Mekkiyyü'ş-şerîf ve'l-aʿlâmü'l-muḥîṭa bih, Mekke 1415/1995; S. Coleman v.dğr., Pilgrimage, London 1995, s. 43; Salâh Abdülcâbir Îsâ, "Rüʾye coġrâfiyye li'l-ebʿâdi'l-mekâniyye fî aʿmâli menâsiki'l-ḥac", ed-Dâre, sy. 1, Riyad 1985, s. 12-13, 19-26; J. G. Davies, "Architecture", ER, I, 382; B. A. Levine, "Biblical Temple", a.e., II, 213-215; G. D. Alles, "Sanctuary", a.e., XIII, 59; S. Safrai, "Pilgrimage", EJd., XIII, 512; a.mlf., "Temple", a.e., XV, 972; T. Davidson, "Places", ERE, X, 50-52; M. Greenberg, "City of Refuge", IDB, I, 638, 639; J. A. Wharton, "Refuge", a.e., IV, 24; D. Sperling, "Navel of the Earth", a.e.: Suppl., s. 621, 623; "Âfâḳī", Mv.F, I, 95-96; "İḥrâm", a.e., II, 128-195; "İḥṣâr", a.e., II, 210-211; "Aʿlâmü'l-ḥarem", a.e., V, 258-260; "Ḥarem", a.e., XVII, 184-205; "Ḥill", a.e., XVIII, 103-104; "Ribâʾ", a.e., XXII, 80-82; "Ṣayd", a.e., XXVIII, 113-152; Hamdi Döndüren, "Âfâkî", DİA, I, 397-398; Ahmet Özel, "Alem", a.e., II, 356-357.

Salim Öğüt

HAREM

(الحرم)

Ev, konak ve saraylarda kadınlara ayrılan bölüm.

Aslı Akkadca “örtmek, gizlemek, başkalarından esirgemek; ayırmak, tecrit etmek” mânalarındaki haramu(m) olan (Soden, I, 323) harem kelimesi Arapça’da “korunan, mukaddes ve muhterem olan şey veya yer” anlamına gelir. Ev, konak ve saraylarda genellikle iç avluya bakacak şekilde planlanan, kadınların yabancı erkeklerle karşılaşmadan rahatça günlük hayatlarını sürdürdükleri bölümlere harem adı verilir. Saygısız davranışların menedildiği, daha çok ibadet amacıyla gidilen Mekke, Medine, Kudüs ve Halîl şehirleriyle buralardaki kutsal mekânlara da harem denilir; kelime aynı zamanda “zevce” anlamını da taşımaktadır.

İslâm Öncesi Dönemde Harem. Evlerde kadınlara mahsus bir kısmın bulunması eski bir gelenektir. Antik Batı’da, evlerin arka tarafında erkeklerin dairesinden ayrı olarak Grekler’in gynaikeion, Romalılar’ın gynaeceum (kadınlara ait) dedikleri bir bölüm bulunuyordu. Eski Ahid’deki bazı ifadeler de hanım ve câriyelere ayrı bölüm veya çadırların tahsis edildiğini göstermektedir (Tekvîn, 18/10; 31/33). Gerek Kitâb-ı Mukaddes’te gerekse Kur’an’da çirkin bakışlar hoş görülmemiştir. Tevrat’ın on emrinden biri komşunun karısına ve câriyesine tamah etmemekle ilgilidir (Çıkış, 20/17). Yeni Ahid’de, kendisiyle nikâh akdi bulunmayan bir kadına şehvetle bakma, onunla gönülde zina etme şeklinde tanımlanır ve böyle bir günahı işlemektense gözlerin çıkarılıp atılması yeğ tutulur (Matta, 5/27-30).

Hükümdarların resmî görevleri yanında günlük hayatlarını sürdürdükleri saraylarda da kadınlara mahsus kısımlar bulunuyordu. Bir Sumer tabletinde geçen, kısır kadının gönderildiği “kadınlar evi” muhtemelen bir haremi ifade etmektedir (Kramer, s. 91). İnanna-İştar kültünün hâkim olduğu Sumerler’de “kutsal fahişeler”in (bk. FUHUŞ) kaldığı bir haremden de söz edilir (a.g.e., s. 254). Yeni Assur dönemi saraylarında ise hükümdar

dairesinin bir kısmını, “şa reşi” denilen hadım ağasının sorumluluğundaki harem dairesi oluşturuyordu. Hz. Süleyman’ın sarayında da son derece büyük bir harem dairesinin olması gerekir. Zira Eski Ahid’e göre onun, her biri kral kızı olan yedi yüz karısı ve üç yüz cariyesi

vardı (I. Krallar, 11/3). Eski Ahid’de Hz. Süleyman’ın, yapımı on üç yıl süren sarayında, kendi oturacağı evin benzerini eş olarak aldığı Firavun’un kızı için de inşa ettirdiği nakledilmektedir (I. Krallar, 7/1, 8).

Arkeolojik çalışmalar, Ahamenîler’in Persepolis’teki (Parsa) krallık sarayında bir harem dairesi bulunduğunu göstermektedir. Yine Eski Ahid’de Yahudi kızı Ester’in hikâyesinde verilen bilgilerden de İran sarayının harem teşkilâtı hakkında birtakım fikirler edinmek mümkün olmaktadır. Hikâyeye göre hükümdar Ahaşveroş (Xerxès), kızdığı Kraliçe Vaşti’nin yerine yeni bir kraliçe bulmak için bütün ülkede güzel bâkireler aratır. Kadınlar evine getirilen kızlar arasında Ester de vardır. Genç kızlar burada bir yıl kadar mür yağı ve güzel kokularla güzelleştirilir ve saray âdâbı ile terbiye edilir. Ardından sırası gelen kız geceyi kralın yanında geçirir, ertesi sabah “kadınların ikinci evi”ne (haremin câriyeler dairesi) giderek kızlar ağası Şaaşgazın yönetimine döner ve kral kendisinden hoşlandığını belli edip çağırtmadıkça bir daha yanına giremezdi (Ester, 2/12-14). Ester bir müddet sonra kralın dikkatini çeker ve kraliçelik tacını giyer; artık nedimeleri vardır ve harem ağaları da emrindedir (Ester, 4/4). Bir süre sonra saraydaki nüfuzu ve hükümdarın kendisine duyduğu sevgi sayesinde yahudileri bir katliamdan kurtarır.

İslâm Devletlerinde Harem. Araplar’da yerleşik hayat sürenler (ehl-i meder, hadarî) olsun, göçebe ve bedevîler (ehl-i veber), olsun evlerde kadın ve çocukların bulunduğu kısımla erkeğin misafirleriyle oturduğu kısım ayrıydı. Çadırlarda ve tek odadan oluşan evlerde mekânı bölen perdeye “hıdr” denildiği için Hz. Peygamber kadınlara hitap ederken zaman zaman “yâ zevâte’l-hudûr” (ey perde ehli) ifadesini kullanmıştır (Buhârî, “Ṣalât”, 2, “Ḥayıż”, 23; “ʿÎdeyn”, 12, 15, 20; Müslim, “ʿÎdeyn”, 10, 12). Resûl-i Ekrem’in evlerinde de bu şekilde perde bulunmaktaydı. Kur’an’da, “Ey iman edenler! ... Peygamber’in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman hicâb arkasından isteyin. Bu hem sizin kalpleriniz hem onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır” (el-Ahzâb 33/53) meâlindeki âyette yer alan

“hicâb” kelimesiyle içteki hıdr ve dış kapıdaki perde kastedilmiştir. Âyet, evlerdeki harem bölümünün var oluş sebebini de ortaya koymaktadır. Kur’an’da inanan erkek ve kadınların gözlerini haramdan sakınmaları, ırz ve namuslarını korumaları istenir. Ayrıca kadınların “ziynet” olarak nitelenen saç, boyun, kulak, gerdan gibi fizikî güzelliklerini veya buralara taktıkları süs eşyasını herkese göstermemeleri emredilir (en-Nûr 24/30-31). Hz. Peygamber’in hadislerinde de aile mahremiyetine büyük önem verildiği görülür; Resûlullah’ın, gizlice aile sırlarına muttali olmak isteyen kimselere karşı kullandığı ifadeler çok serttir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ṭlʿa” md.). Buna bağlı olarak hadislerde ve sahâbe tatbikatında, kadınların mahremi olmayan erkeklerle bir arada bulunup görüşmesi veya kadınların cemaatle namaza iştiraki konusunda getirilen bazı ölçü ve düzenlemelerin yanı sıra, daha sonraki dönemlerde fetihler ve nüfus hareketlerinin İslâm şehirlerini daha karmaşık ve gayri mütecanis hale getirmesi müslümanlar arasında haremlik-selâmlık denilen kadın ve erkeklerin ayrı mekânlarda bir araya gelmesi usulünün yaygınlaşmasının ve kökleşmesinin de ana sebebini teşkil etmiştir. Ancak bu usul, toplumun geniş kesimlerinde dinî nitelikli bir görgü kuralı mahiyetinde iken büyük konaklarda ve saraylarda diğer bazı sebeplerin de etkisiyle kurumsal bir yapı kazanmıştır.

Hz. Peygamber, aynı zamanda devlet başkanı olduğu halde eski ve çağdaşı hükümdarlar gibi saltanat sürmemiş, son derece mütevazi bir hayat yaşamıştır. Onun, siyasî otoritenin de merkezi durumunda bulunan mescidinin doğu duvarı boyunca yer alan odalar hanımlarına tahsis edilmişti; bunlar çok sade bir yapıya sahipti. Mısır mukavkısı tarafından kendisine hediye edilen câriye Mâriye ise ayrı bir evde oturuyordu. Resûl-i Ekrem’in hanımlarının ayrı birer odasının bulunması ve kendileriyle ancak perde arkasından görüşülmesine müsaade edilmesi, İslâm’ın tesettür emri ve nâmahrem kadınlarla erkeklerin birbirlerine bakmaları yasağıyla ilgilidir; dolayısıyla Resûlullah’ın hükümdar saraylarındakine benzer bir hareminden söz etmek mümkün değildir. Huzâî ve Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber dönemindeki devlet teşkilâtına dair eserlerinde “harem emini” diye bir başlığa yer vermekte iseler de burada haremden kastedilen belli bir mekân değil Resûl-i Ekrem’in eşleridir. Nitekim zikredilen rivayetlerde, Hz. Ömer zamanında Resûlullah’ın bazı eşleri hacca gittiklerinde Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf’ın onları koruyup gözetmekle görevlendirilmelerinden söz edilmektedir (Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 447; et-Terâtîbü’l-

idâriyye, II, 115-116).

Hulefâ-yi Râşidîn bir yönetim binasına (dârü'l-hilâfe, saray) sahip olmadığı için hanımları kendi evlerinde kalıyorlardı; bu sebeple söz konusu devirde bir müessese olarak haremden bahsedilemez. Genellikle İslâm tarihinde saray hareminin ilk defa Emevîler devrinde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Sarayın harem kısmında hadım hizmetkâr kullanımı I. Muâviye ile başlamıştır. Tarihçi Mes'ûdî, Muâviye'nin bir gün genç bir hadımla birlikte hareme girdiğini ve o sırada başı açık durumda bulunan karısı Fâhite'nin hemen örtünüp kocasına, hadımlar dahil genç erkeklerin hareme girmesinin câiz olmadığını söylediğini ve Muâviye'nin o günden sonra yaşlı hadımlar hariç hiçbir erkeğin içeri girmesine izin vermediğini kaydeder (Mürûcü'z̠-z̠eheb, VIII, 148-149).

Abbâsîler döneminde saray teşkilâtı hiç şüphesiz daha fazla gelişmiş ve buna paralel olarak "harîmü dâri'l-hilâfe" adıyla anılan harem de kurumlaşmıştır. Milliyetleri farketmeksizin kadınların daima halife ve hükümdarlar üzerinde etkili oldukları bilinmektedir. Abbâsîler'de de bu durum ilk devirlerden itibaren hissedilmiştir. Halifeler üzerinde büyük nüfuza sahip ilk kadın, Hâdi-İlelhak ile Hârûnürreşîd'in annesi Hayzürân'dır. Hayzürân, hem kocası Mehdî-Billâh hem de oğulları üzerinde etkili olmuş, halifeler onun istemediği birini vezir veya hâcib tayin edememişlerdir. Hâdî, annesinin tahakkümünden ve sonu gelmez isteklerinden bıkıp usanınca ona sert tepki göstermiş ve emîrlerin Hayzürân'ın kapısına gitmelerini yasaklamıştır. Ancak Hayzürân oğlunun bu davranışına çok kızmış ve intikam duyguları ile onun öldürülmesinde rol oynamıştır. Hârûnürreşîd'in halife olmasından sonra da iktidarı tekrar ele geçirmiş ve büyük bir servet toplamıştır. Muktedir-Billâh'ın halifeliği sırasında annesi Seyyide ile Hâle ve Ümmü Mûsâ el-Hâşimiyye adlı câriyeler devlet yönetiminde büyük nüfuz sahibi olmuşlardı. İbn Tiktakā, Muktedir devrinde haremin nüfuzunun zirveye ulaştığını, devletin kadınlar ve hadımlar tarafından idare edildiğini söyler (el-Faḫrî, s. 191, 262). O dönemde saraydaki siyah ve beyaz hadımların sayısı 11.000'e çıkmıştı.

Halifeler etnik menşelerine bakmaksızın sevdikleri câriyelerle evlenirler, bu durum

sarayda ve üst kademede bazı karışıklıklara sebep olurdu. Çünkü bu hanımlar dost ve akrabalarını kayırır ve onları önemli görevlere getirirlerdi. En meşhur örneklerden biri Gıtrîf b. Atâ'dır. Halife Mehdî-Billâh, Cüreş âmiline mektup yazarak karısı Hayzürân'ın kardeşi Gıtrîf b. Atâ'nın merkeze gönderilmesini istedi ve daha sonra kendisini Yemen valiliğine tayin etti. Halife Muktedir'in de Garîb adlı Rum asıllı bir dayısı vardı ve büyük nüfuza sahip olduğu için kendisine emîr diye hitap edilirdi. Saraydaki pek çok entrika ve çekişmenin kaynağı haremdi. Özellikle halifelerin anneleri devlet yönetimine çok fazla müdahale ettikleri için annesi hayatta olmayan hânedan mensuplarının halifeliğe getirilmesi istenirdi. 300 (912-13) yılında haremdeki kadınlardan sorumlu iki câriyenin bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan biri Halife Muktedir-Billâh'ın, diğeri de annesi Seyyide'nin câriyesiydi. Meşhur mahkûm ve tutuklular zaman zaman sarayda hapsedilir ve halifenin câriyesinin gözetimi altında rahat bir hapis hayatı geçirmeleri sağlanırdı. Bunlar arasında İbnü'l-Furât, Emîr Hüseyin b. Hamdân ve Ali b. Îsâ sayılabilir.

Haremin Fâtımî Devleti'nde de büyük bir nüfuz ve önemi vardı. Haremdeki kadınların bir bölümü devlet işlerine yaptıkları müdahalelerle tanınırken bir kısmı da servetleriyle meşhur olmuşlardı. Meselâ Muiz-Lidînillâh'ın iki kızı Reşîde ve Abde'nin çok miktardaki para, mücevherat ve kıymetli elbiseleri dillerde dolaşıyordu. Azîz-Billâh'ın Rum asıllı karısı Seyyide devlette büyük nüfuz sahibi idi ve iki kardeşini önemli görevlere tayin ettirmişti. Azîz-Billâh'ın kızı ve Hâkim-Biemrillâh'ın kardeşi Sittülmülk'ün muazzam bir serveti, 800 câriyesi ve yıllık 50.000 dinar tahsisatı vardı. Bu hanım zekâsı ve cömertliğiyle ünlüdür; ayrıca Hâkim-Biemrillâh'ın öldürülmesi olayına da adı karışmıştır. Zâhir-Lii'zâzidînillâh'ın karısı ve Müstansır-Billâh'ın annesi Sudanlı idi ve onun gayret ve himayesi sayesinde ordudaki Sudanlılar'ın sayısı 50.000'e ulaşmıştı.

Mervânîler'den Nasrüddevle'nin hareminde 500 odalığı vardı ve burada 500 hadım görev yapıyordu. Zengîler'den II. Seyfeddin Gazi küçük yaştaki hadımlar hariç diğerlerinin hareme girmesine izin vermezdi. Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî, Endülüs'e sevkettiği 20.000 süvarinin eşlerini hadımların nezâretinde onların peşinden göndermişti (İbnü'l-Esîr, X, 17; XI, 63, 156).

Selçuklular'da hükümdarın "hatun" veya "terken hatun" denilen nikâhlı eşleriyle câriyelerinin yaşadığı haremin kendine has bir teşkilâtı olduğu bilinmekte, ancak elde yeterli belge bulunmamaktadır. Hatunlar sarayda ve devlet yönetiminde etkiliydiler. Sultan Alparslan'ın karısı Mirdâsî Emîri Mahmud'un öldürülmesini engellemiş, Ümmü Kıfçak adlı diğer bir karısı da Vezir Amîdülmülk Kündürî'nin öldürülmemesi için şefaatçi olmuştu. Sultan Melikşah'ın karısı Terken Hatun kocasının ölümünden sonra devlet idaresini ele geçirmiş ve çocuk yaştaki oğlu Mahmud'u sultan ilân ettirmiştir. Selçuklu sultanlarının haremi hatunlarını, odalıklarını, onların hizmetçi ve câriyelerini içine alırdı. Hatunların kendilerine has divanları, şahsî iktâları ve emlâki vardı. Bunlar bazan veraset yoluyla evlâdına intikal ederdi. Meselâ Tuğrul Bey'in hanımı Altuncan Hatun'un Irak'ta mülkü bulunuyordu. Alparslan, Kavurd Bey'in her kızına 100.000 dinar verdi ve bazı yerleri onlara iktâ etti. Sümeyrem şehri de Muhammed Tapar'ın karısı Gevher Hatun'un iktâları arasında yer alıyordu. Saray teşkilâtı içerisinde hatunların şahsî hizmetini gören çoğu kadın birtakım görevliler vardı. Nizâmülmülk eserinde saraylı kadınların, özellikle hatunların devlet işlerine karışmamaları tezini savunurken onların kadın hâcib ve hizmetçilerinin sözlerine göre hareket edeceklerinden endişelenir (Siyâsetnâme, s. 235-236). Sultanlar sefere çıktıklarında, bir ülkeye gittiklerinde veya herhangi bir maksatla başşehirden ayrıldıklarında Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olarak haremlerini tamamen veya kısmen yanlarında götürürlerdi. Alparslan, 1071'de Bizans İmparatoru Romanos Diogenes üzerine yürüyünce haremini Tebriz'e geri göndermişti. Sultan Sencer'in karısı Katvân Savaşı sırasında yanında buluyordu ve Karahitaylar tarafından esir alınmıştı. Anadolu Selçukluları'nda da sultanın bir haremi bulunuyordu. Hatunların kendilerine ait sarayı ve hıristiyan kadınlardan oluşan halayık ve câriye kadroları, ayrıca bir kadın hazinedar idaresinde bulunan hazinesi vardı. Sultanların kızları haremde eğitilirdi. Burada da hatunun ve haremdeki diğer kadınların devlet işlerine müdahaleleri olurdu; meselâ I. Kılıçarslan'ın karısı Ayşe Hatun kocasının ölümünden sonra Malatya'yı idare etmişti.

Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in karısı ve Alâeddin Muhammed b. Tekiş'in annesi Terken Hatun devlet işlerine yaptığı müdahaleleriyle tanınmıştır. Çok nüfuzlu bir kadın olan Terken Hatun'un ayrı bir sarayı, kendine bağlı devlet erkânı, özel emlâk ve akarı vardır; sözü sultanlar ve yakınları

tarafından dinlenir ve devlet hazinesini dilediği gibi harcardı. Hârizmşahlar’da da hatunların iktâları vardı. Celâleddin Hârizmşah Tuğrul b. Arslan’ın kızıyla evlenince onun iktâlarını arttırmış, Selemâs ve Urmiye’yi de ona vermişti.

Memlûk sultanlarının Kahire yakınlarındaki Kal‘atü’l-cebel’de harem halkının kaldığı bir sarayı vardı. Harem işlerine tablhâne ümerâsı arasından seçilen zimâmdârın emrindeki tavâşîler bakardı.

Bâbürlü saray teşkilâtında “mahal, şebistân-ı hâs ve şebistân-ı ikbâl” adı verilen harem, Büyük Selçuklu geleneğine uygun biçimde gelişmişti. Harem irili ufaklı birçok bina, koğuş ve daireden oluşuyordu; her köşk ve dairenin kendine has yol ve geçitleri, çeşmeleri, depoları ve bahçeleri vardı ve bu mekânlar en mükemmel şekilde tefriş edilmişti. Sâkinlerinin mevkilerine göre yerleştirildiği köşk ve daireler, zamanlarının büyük bir kısmını burada hanımları ve câriyeleriyle birlikte geçiren hükümdarların zevk ve tercihlerine göre planlanmıştı. Şehzadelerin köşkleri nisbeten küçük olmakla birlikte ihtişamları diğerlerinden geri kalmazdı. Haremin özellikle Cihangir ve Şah Cihan zamanlarındaki görüntüsü üzerine birçok tasvir yapılmıştır. Agra sarayında Cihangir’in annesiyle karısı Nurcihan Begüm’ün kaldığı haremler çok meşhurdu.

Bâbürlü hareminde kadınlar ve hadımlarla erkek hizmetkârlar olmak üzere iki çeşit görevli vardı. Haremin dâhilî işlerini ve nizamını kadınlar ve hadımlar, hâricî işlerini ise erkek görevliler yürütürdü. Hizmetli sayısının Ekber ve Evrengzîb dönemlerinde 2000’i geçtiği, haremde hizmet eden hanımların seçiminde belir li prensiblerin konulduğu ve bu iş için akıllı, tecrübeli, yetenekli kadınların seçildiği bilinmektedir. XVII. yüzyılda Keşmirli kadınlar haremin kapısında bekçi olarak görevlendirilmiştir; peçe kullanmayan bu kadınların görevi içeriyle dışarı arasında irtibatı kurmak ve haberleşmeyi sağlamaktı. Haremlerde her türlü davranış ve eğlencenin disiplin çerçevesinde olmasına büyük dikkat gösterilirdi. Harem binaları özellikle geceleri çok iyi korunurdu; içeride güçlü, cesur, silâh kullanmakta maharetli kadınlar güvenliği sağlarken dışarıda hadımlar kapıları beklerdi.

Bâbürlü hükümdarları sarayda devamlı kalmazlar, seferler ve başka maksatlarla başşehrin dışında uzun zaman geçirirlerdi. Bundan dolayı

haremin merkezî sarayda ve ordugâh veya taşrada iki ayrı konumu, teşkilâtı ve günlük hayatı vardı. Ordugâhlarda merkezî bir yerde hükümdarın çadırı bulunur, burada kendine has saltanat haremi yer alırdı. Haremdeki hanımların kıyafet ve günlük hayatlarıyla ilgili özel prensipler tesbit edilmişti. Temel kurallardan biri, bütün kadınların disipline riayet etmesi ve ortalıkta dolaşmaktan kaçınması idi. Hükümdar hanımları ve kızları nâdiren dışarı çıkar, genellikle zamanlarını kendi köşklerinde geçirirlerdi. Harem sakinlerinin gezileri şehir içi ve şehir dışı olmak üzere iki şekilde olurdu. Şehir dışı gezilerde hadımlar ve bazı kadın görevliler onlara refakat ederdi. Seyahatlerde genellikle filler kullanılır, fillerin üzerinde sâyebanlar ve mahfeler yer alırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ṭlʿa” md.; a.mlf. - M. Fuad Köprülü, “Hâdim”, İA, V/1, s. 44-46; Buhârî, “Ṣalât”, 2, “Ḥayıż”, 23, “ʿÎdeyn”, 12, 15, 20; Müslim, “ʿÎdeyn”, 12, 18; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 148-149; Sâbî, Rusûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 8, 12, 16, 78; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 196-200, 235-236; Nesevî, Sîretü’s-Sultân Celâliddîn Mengübirti (nşr. Houdas), Paris 1891, s. 118; İbnü’t-Tiktakā, el-Faḫrî, s. 191, 262; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 162-164; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I, 95, 311; Huzâî, Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 447-449; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 17; XI, 63, 156; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 368, 371; IV, 330; V, 459-460, 489; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, II, 115-116; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye, IV, 306-313; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (İstanbul 1931), İstanbul 1981, s. 75-81; Uzunçarşılı, Medhal, s. 317 vd.; Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye, I, 205 vd.; v. Soden, AHW, I, 323; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 645 vd.; V. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 301 vd.; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 258 vd.; R. W. Ferrier, The Arts of the Persia, Ahmedâbâd 1990, s. 28-29; S. N. Kramer, Tarih Sümer’de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 91, 254; Veli Sevin, Yeni Asur

Sanatı I: Mimarlık, Ankara 1991, s. 45-46, 52-53; N. Abbot, “Women and the State in Early Islam”, JNES, sy. 1 (1942), s. 106-126, 341-368; Mohd. Azher Ansari, “The Haram of the Great Mughals”, IC, XXXIV/1 (1960), s. 1-13; Nebi Bozkurt, “Çadır”, DİA, VIII, 159; a.mlf., “Ev”, a.e., XI, 504-506.

Abdülkerim Özaydın - Nebi Bozkurt

Osmanlı Devleti’nde Harem.

Harem hayatı Osmanlı sarayında kuruluştan itibaren mevcut olmakla birlikte teşkilâtlandırılması Fâtih Sultan Mehmed zamanında gerçekleşmiş ve bu teşkilât, devlet yapısındaki genel eğilime uygun biçimde devşirme sistemiyle geliştirilmiştir. Burada, en alt kademe olan câriyelikten son mertebe olan ustalığa (hasekilik ve vâlide sultanlık hariç) yükselme birçok bakımdan Enderun teşkilâtındaki terfi sistemine benzemektedir. Esasen Osmanlı saray teşkilâtında Harem-i Hümâyun tabiri hem haremi hem de Enderun’u içine alır. Enderun padişah, saray ve devlet hizmetinde bulunacak erkeklerin, harem ise kadınların yetiştirilmesi için bir eğitim kurumu idi.

İstanbul’un fethinden önceki Edirne sarayının haremiyle ilgili elde bilgi bulunmadığı gibi fetihten hemen sonra bugünkü Beyazıt’ta inşa edilen Eski Saray’ın haremi hakkında da fazla bir şey bilinmemekte, ancak kaynaklardan, daha sonra padişahların Topkapı Sarayı’ndan zaman zaman Eski Saray’a gidip buradaki harem mensuplarını ziyaret ettikleri öğrenilmektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren saray haremiyle ilgili bilgiler kısmen çoğalmakta ve bu dönemin kroniklerinde de saraydaki hayat hakkında bazı ayrıntılara rastlanmaktadır. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman’ın hasekisi Hürrem Sultan ve kızı Mihrimah Sultan’la başlayan, Vâlide Nurbânû Sultan ve Vâlide Safiye Sultan’la devam eden entrikalar ve bazı harem mensuplarının iktisadî ve içtimaî faaliyetleri bu kurumdan sık sık bahsedilmesine yol açmıştır.

Harem münasebetiyle isminden en çok bahsedilen padişah III. Murad’dır. Onun zamanında sarayın harem kısmına birçok yeni bina ilâve edilmiş, buranın sakinlerinin ve görevlilerinin sayısı artmıştı (Peirce, s. 122). Haseki

Safiye Sultan'ı kıskanan ve onun nüfuzunu kırmak için oğluna birbirinden güzel câriyeler sunan Vâlide Nurbânû ile kızı İsmihan sultanların gayretleri sonunda padişah, başlangıçta yakından ilgilendiği devlet işlerini ihmal ederek hareme kapanmış, bir yandan soytarı ve musâhiblerle vakit geçirirken bir yandan da özellikle Mimar Sinan'a yaptırdığı birbirinden güzel yeni sofa ve odalarla burayı daha cazip bir hale getirmişti. III. Murad'ın, dışarıda halkla birlikte kılması gereken cuma namazlarını dahi, etrafındakilerin saraydan çıkarsa bir daha geri dönemeyeceği ve askerin kendisini hal'edebileceği yolundaki sözleri sebebiyle, zaman zaman ihmal edecek kadar kendini hareme kapattığını Selânikî kaydeder (Târih, s. 445).

XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı siyasî ve idarî tarihinde olduğu gibi harem hayatı ve teşkilâtında da bozulma ve yozlaşma meydana geldiği genellikle kabul edilir. Bu durum, I. Ahmed'den başlayarak hemen bütün XVII. yüzyıl padişahlarının çocuk denecek yaşta tahta çıkmalarına ve uzun süre idareye hâkim olamamalarına bağlanır. Böylece vâlide sultanların ve ocak ağalarının, benzerine daha önce rastlanmamış şekilde sarayda nüfuzlarını arttırdıkları belirtilir ve hatta 1566'dan 1656'ya kadarki dönem "vâlide sultanlar çağı" adıyla anılır. Bu dönemdeki en etkili vâlide sultanların başında Kösem Sultan gelmektedir. XVII. yüzyılın ilk yarısında önce hasekiliğe, ardından vâlide sultanlığa yükselen Kösem Sultan, IV. Mehmed'in ilk yıllarında geleneklere aykırı biçimde Eski Saray'a taşınmayıp "vâlide-i muazzama" sıfatıyla idarede etkili oldu. Onun yaklaşık elli yıl süren etkinliği sırasındaki keyfî davranışları haremi çok yıpratmış, bu arada nüfuzunu sürdürebilmek için devamlı şekilde Sultan İbrâhim'e sunduğu câriyelerle haseki ve gözdelerin sayısını çoğaltarak padişahın davranış bozukluğuna uğramasına yol açmıştır. Söz konusu dönemde III. Mehmed tarafından şehzadelerin sancağa çıkma geleneğine son verilmesi de geleceğin padişahlarının haremde âdeta mahpus hayatı yaşamalarına, dolayısıyla giderek dış dünyadan kopmalarına sebep olmuş ve bu husus, ileride devlet açısından menfi gelişmelerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Özellikle I. Abdülhamid kırk dokuz yaşında tahta çıkıncaya kadar haremde kafes hayatı yaşamış, padişah olunca da hareme geniş zaman ayırmıştır. Başkadınefendisi Ruhşah'a yazdığı duygusal mektuplar, haremde geçirdiği uzun yılların onun hassas yapısı üzerinde ne derece etkili olduğunun bir göstergesidir.

XIX. yüzyılda II. Mahmud döneminin sonlarından itibaren harem dışa açılmaya, harem kadınları ferace ve çarşaf giyerek bazı mesire yerlerine gitmeye ve kendilerine ayrılan mekânlarda gezintiler yapmaya başlamışlardır. İstisnaî olarak Sultan Mehmed Reşad da Bulgar kral ve kraliçesine verdiği ziyafet dolayısıyla başkadınefendisini törende bulundurmuştu (Uluçay, Harem II, s. XV). II. Abdülhamid'in hareme karşı tavrı konusunda ise çeşitli abartmalı yazılar kaleme alınmış olmasına rağmen Ayşe ve Şâdiye Osmanoğlu'nun yazdıklarından onun harem mensupları ile gayet ölçülü bir yakınlık içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Gerek bu dönemin gerekse daha öncesinin haremi için Batılı yazarlar pek çok hayalî tasvir üretmişlerdir. Ancak Batı saraylarında yaşananlara göre Osmanlı saray hayatının çok daha mazbut olduğu bilinmektedir.

Harem halkını harem hizmetlileri ve sakinleri şeklinde iki grupta değerlendirmek mümkündür. En yetkili görevli aslında bir hadım ağası olan harem ağasıdır (bk. HADIM). Osmanlı sarayında ve hareminde istihdam edilen hadım ağalarının sayıları bazan çok artmış ve zaman zaman azaltılmasına çalışılmıştır. Hadım ağası reisleri arasında dereceler vardı; Rycaut bunu kızlar ağası, vâlide ağası, şehzadeler ağası, vâlide sultan haznedar ağası, kiler ağası, Büyük Oda ağası, Küçük Oda ağası şeklinde sıralamaktadır (Rycaut, s. 37). Harem ağasının başlıca görevleri haremi korumak, yeni câriyeler sağlamak, harem halkının terfileri, yerine göre cezalandırılmalarıyla ilgili hususları padişaha arzetmek, sultanların evlenmesinde vekilliklerini yapmak, kendine bağlı personeli idare etmekti (Uluçay, Harem II, s. 120). Sultan Mehmed Reşad'ın 1909'da tahta çıktıktan sonra harem ağasına gönderdiği fermanda onun görevleri arasında, Harem-i Hümâyun'da bulunan kadınların kıyafetlerine dikkat etmek, âdâba aykırı giyinenleri uyarmak veya menetmek, saray kadınlarının dışarıya çıkmaları halinde yanlarında bir hadım ağası bulundurmak, akşam namazından sonra hadım ağalarını haremde tutmamak, akşamdan sonra olağan dışı bir durum meydana gelirse kızlar ağasını haberdar etmek, harem mensuplarının yakınları hariç bohçacı, işçi, satıcı vb. yabancı kadınların içeri girmesine izin vermemek gibi hususlar zikredilmektedir (Abdurrahman Şeref, I [1329], s. 465-475). Tanzimat sonrasında harem ağalarının yetki ve nüfuzları giderek azalmıştır. XIX. yüzyıl sonlarına ait Harem-i Hümâyun ağalarıyla ilgili bir istatistikte 218 hadım ağasının ismi,

bunların giriş tarihleri, tahminî yaşları, kimin tarafından takdim edildikleri, hangi sarayda ve kimin hizmetinde oldukları ayrı ayrı belirtilmektedir.

Haremin, üzerinde en çok konuşulan ve çeşitli sanat eserlerine konu teşkil eden mensuplarının başında câriyeler gelir. Câriyelik pek çok yönden yanlış değerlendirilmiştir. Hukuken kadın köle statüsünde olan câriyelerin esas kaynağı savaşlarda alınan esirlerdir (bk. ESİR; KÖLE). Ancak bir süre sonra bu kaynağın yetersiz kalması sebebiyle İstanbul gümrük eminine satın aldırmak suretiyle câriye temini yoluna gidilmiştir. Ayrıca çeşitli devlet ricâli tarafından saraya ve padişaha hediye edilenler de yekün tutuyordu. Câriyelerin temini, seçimi, çeşitli zamanlardaki sayıları, satın alınmaları, ücretleri konularında Topkapı Sarayı Arşivi'nde bol malzeme bulunmaktadır. Bu câriyeler müslüman âdâb ve erkânı üzere yetiştirilir, kendilerine okuma yazma, dinî bilgiler öğretilir, yeteneklerine göre mûsiki, biçki dikiş, nakış dersleri verilir, ayrıca sofra hizmetleri öğretilirdi; acemilik denilen bu ilk dönemden sonra ilerleme gösterenler kalfa, usta seviyelerine yükselirdi. Haremde yüzlerce câriye olmakla birlikte bunların büyük bir kısmı hizmetçi idi; padişah câriyelerin içinden sadece birkaç tanesiyle ilgilenir, diğerlerini ne bilir ne de görürdü. Harem hususunda yapılan araştırmalar, bu konudaki Osmanlı uygulamasının genel olarak İslâm hukukunun belirlediği sınırlar içinde cereyan ettiğini göstermektedir. Nitekim haremde hizmetçi statüsünde bulunan câriyelerin büyük çoğunluğu teşkil ettiği, eş statüsündeki câriyelerle padişahların onları âzat ettikten sonra veya etmeden nikâh akdi yaptıkları, evlendikleri hür hanımlarla bunlar arasında herhangi bir hukukî fark bulunmadığı ortaya çıkmıştır (Akgündüz, s. 260-262).

Kabiliyet ve güzellikleriyle kendilerini gösteren kıdemli câriyeler haremde kalfalığa yükselir ve padişah, vâlide sultan, kadınefendi veya ikballerden birinin dairesine yollanırdı. Genellikle hânende ve sâzendelerin de aralarında bulunduğu kalfalar kıdemlerine göre küçük, orta ve büyük olmak üzere üç kısma ayrılırdı. Kıdemli kalfaların hepsi yeterince tahsil görmüş olur ve bunlar çeşitli törenlere kendilerine has kıyafetleriyle katılırdı. Saltanat değişikliklerinde kalfaların önde gelenleri Eski Saray'a gönderilir veya haremden çerağ edilip evlendirilirdi.

Harem teşkilâtında câriyelerin ulaşabileceği en yüksek mertebe ustalıktı.

Güzel, zeki, kabiliyetli câriyeler derece derece yükselerek usta olurlar ve doğrudan padişahın hizmetinde bulunurlardı. Bunlar vâlide ve haseki sultanlardan sonra haremin en yetkili kadınları idiler. İçlerinde padişahın kendisinin seçtiği haznedar denilen nüfuzlu kadınların sayısı on beş yirmi civarındaydı. En yetkilileri ise haznedar usta idi. Bütün câriyeler ve kalfalar ondan emir alırlar, bazan vâlide sultan ve hasekiler dahi ondan fikir sorarlardı. Ustaların başlıca görevleri padişahın hizmetini görmekti ve yanına teklifsizce girebilirlerdi; maiyetindeki kalfalar da padişah dairesinin önünde nöbet tutarlardı. Haznedar ustalar haremdeki bütün hazinelerin anahtarlarını taşırlar, törenlerde yoğun görevler üstlenirlerdi. Bunlar bir anlamda padişahların sırdaşı olduklarından saltanat değişikliğinde yerlerini yeni padişahın güvendiği başka haznedar ustalara bırakırlardı. Topkapı Sarayı'ndaki Haznedar Usta Dairesi

vâlide sultan dairesinin üst katında bulunurdu. Haznedar ustalardan başka çaşnigîr usta, çamaşırcı usta, ibrikdar usta, berber usta, kahveci usta, kilerci usta, kutucu usta, külhancı usta, vekil usta, saray ustası (kethüdâ kadın), kâtibe usta, hastalar ustası gibi değişik ustalar vardı (Uluçay, Harem II, s. 132-138). Ayrıca haremde hamilelik, doğum ve çocuk düşürme gibi olaylarla uğraşan ebeler, padişah kızlarıyla şehzadeleri emziren dâyeler (sütnine) ve bakımlarını üstlenen dadılar mevcuttu.

Haremin en itibarlı hanımı padişahın annesi olan vâlide sultandı. Otuz altı Osmanlı padişahından sadece yirmi üçünün annesi vâlide sultan unvanını kullanmış, diğerleri oğulları tahta geçmeden vefat ettikleri için bu unvanı alamamıştır. Tahta çıkan şehzadenin annesi vâlide alayı denilen bir merasimle Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na taşınır ve oğlunun saltanatı boyunca haremin en yetkili kişisi olurdu. Haremin ikinci derecede nüfuzlu sakinleri padişah hanımı olan haseki ve gözdelerdi; bunlara daha sonraları kadınefendi denilmiştir. Câriyelikten gelen, güzellik ve yetenekleriyle padişahın gözüne giren bu hanımlar, XVII. yüzyıla kadar genellikle Avrupalı savaş esiri câriyeler arasından çıkarken daha sonra Kafkaslar'dan gelenlerden seçilmeye başlanmıştır.

Sultan denilen padişah kızlarının hayatlarında dönüm noktası teşkil eden bazı olayların, bu arada doğumlarının, beşik alaylarının, özellikle çok ihtişamlı olan nikâh ve düğünlerinin harem hayatını fazlasıyla etkilediği

söylenebilir. Sultanların gelin oluncaya kadarki hayatı haremde geçer, hizmetlerinde birçok câriye bulunurdu. Bir sultan okuma çağına geldiğinde "bed'-i besmele" töreniyle tanınmış hocalardan ders almaya başlar, derslere bazan padişah da katılırdı; kendisine başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere dinî bilgiler, hat, tarih, coğrafya dersleri verilirdi. Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan sultanlara ait çeşitli mektupların imlâ ve ifadesinden bu hanımların, câriyelikten gelen haseki ve vâlide sultanlara göre çok daha iyi tahsil gördükleri anlaşılmaktadır; ancak mevcut örneklerin çoğu XVIII. yüzyıldan sonraya aittir.

Padişahların haseki, ikbal ve câriyelerinden doğan erkek çocuklarına şehzade (II. Murad devrine kadar daha çok çelebi) denilirdi. Bebeklik çağında bir şehzadenin hizmetine birkaç câriye tayin edilir, dört beş yaşına geldiğinde de Has Oda'ya mensup lala denilen kimseler görevlendirilirdi. Tahsil çağına gelince devrin en tanınmış hocalarından çeşitli dersler aldırılır, saray muhitinde usul, erkân ve âdâb öğrenmesine dikkat edilirdi; daha sonra tahta çıkabilen şehzade hocalarından birini kendine "hâce-i sultânî" seçerdi. Şehzadelerin sünnet düğünleri muhteşem olurdu. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman, III. Murad, IV. Mehmed ve III. Ahmed'in yaptırdığı tantanalı sünnet şenlikleri haftalarca sürmüş ve harem de bu sıralarda çok hareketli günler yaşamıştır; bunu düğünleri anlatan minyatürlü surnamelerden öğrenmek mümkün olmaktadır.

Harem sakinlerinin, özellikle vâlide sultanların dışarıdaki ve içerideki işlerini takip eden, sunulan hediyeleri kendilerine ulaştıran erkek ve kadın birçok görevli vardı. Dış hizmetlerin ifasında baltacılardan da istifade edilirdi. Haremde çıkan yangınların söndürülmesi özellikle zülüflü baltacıların sorumluluğundaydı; bunlar hadım ağalarına okuma yazma da öğretirlerdi. Sarây-ı Âmire için tutulmuş "masraf-ı şehriyârî" ve "harc-ı hâssa" defterlerinde ayrı bir bölüm halinde harem mensuplarına yapılan harcamalar da kaydedilmiştir.

Harem teşkilâtı ve oradaki günlük hayat hakkında yeterli bilgi bulunmadığından özellikle erken dönemler için bazı genellemelere gidilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Günlük hayata dair bilgiler daha çok XIX. yüzyıla, yani Batı tesirinin saraya ve hareme nüfuz ettiği döneme aittir.

Her hareketin kurala bağlandığı sıkı bir disiplin uygulanan haremde eğlenceler büyük özlemle beklenen rahatlık ve serbestlik günleri olarak kabul edilirdi. Bu eğlencelerin başında, haremde yaşayan hanımların has bahçede serbestçe dolaştıkları ve eğlendikleri halvet gelirdi. Padişah bir hatt-ı hümâyunla halvet yapılacağını bildirir, bunun üzerine yoğun bir hazırlık başlardı. Has bahçede iplere gerilen halvet bezleriyle sokaklar, dolaşma yerleri yapılır, namaz kılmak ve oturmak için süslü yastıklar, minderlerle döşenmiş çadırlar kurulurdu. III. Selim zamanında Topkapı Sarayı'nın has bahçesinde (bir kısmı halen Gülhane Parkı) rengârenk bezlerden 189 halvet sokağı, dört adet on altı, bir adet on iki gözlü çadır, sekiz adet on iki hazneli çadır, yedi adet on sekiz gözlü çerge bir mutfak, on iki beyaz çadır ve daha pek çok teferruatı ihtiva eden büyük bir hazırlığın yapıldığı bilinmektedir (Uluçay, Harem II, s. 148). Çırağan, Yıldız, Beşiktaş gibi sarayların has bahçelerinde de halvetler gerçekleştirilirdi; bu gelenek imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir. Fransa'ya ilk dâimî büyükelçi olarak gönderilen Seyyid Ali Efendi,

nevruz münasebetiyle Paris dışındaki koruluklarıın birinde haremiyle birlikte bir halvet düzenlemiş, o zamana kadar böyle bir tantana görmemiş olan başşehir halkı saatlerce bunu uzaktan takip etmiştir.

Mevsimin elverişli olduğu zamanlarda saray bahçelerinin dışındaki mesire yerlerine arabalarla beylik geziler tertip edilirdi. Osmanlı toplumunda araba belirli kurallar çerçevesinde özellikle hareme mensup kadınlar için kullanılırdı; padişah da dahil erkeklerin arabaya binmesi âdet değildi. XIX. yüzyılda Abdülmecid zamanında harem kadınlarının araba ile şehirde gezmesi yaygınlaşmıştır. Bu yüzden padişahın emriyle Serasker Rızâ Paşa'nın saray arabalarını zincirle birbirine bağlatmış olduğu rivayet edilir. Bu tür geziler harem halkını çok sevindirir, geziye katılan sultanların arkasından ustalar, kalfalar ve câriyeler arabalarına binerek yola çıkarlardı; kafilenin önünde ve arabaların yanlarında hadım ağaları bulunurdu. Gidilecek mesire yerine önceden gerekli malzeme gönderilir, kafile bütün hazırlık tamamlandıktan sonra hareket ederdi. Meselâ 1798'de Sâdâbâd'a eğlenceye gidilmeden önce Mehterhâne'den bir mükemmel oba, üç takım çerge, elli adet karışık halveti hümâyun sokağı, çadırları döşemek için kırk yedi yastık, otuz dokuz minder, yirmi beş perde, on bir "oda ve murakka'" gönderilmişti. Çadırları birbirine bağlayan halvet sokakları hanımların

rahatça gezinti yapabilmeleri içindi. Haremde bayramlarda, kandil gecelerinde ve nevruzda bayramlaşmalar, merasimler ve şenlikler yapılırdı; ramazanın on beşinde hırka-i saâdetin ziyareti de önemli idi. Ayrıca çeşitli eğlencelerin düzenlendiği, oyunların oynandığı, bunun için dışarıdan tanınmış oyuncuların çağrıldığı bilinmekte, son devir hâtırat ve kaynaklarında bunlarla ilgili epeyce bilgi bulunmaktadır. XIX. yüzyılda sultanların kendi saraylarında da bu nevi eğlence ve oyunlara yer verilirdi. Ancak çok neşeli düğün ve şenliklerin yanında hüzünlü, sıkıntılı zamanlar da olurdu. Padişahların ölümü, özellikle öldürülmeleri, hal‘edilmeleri harem halkını günlerce yasa boğardı. 1648’de Vâlide Kösem Sultan’ın da yer aldığı bir tertiple Sultan İbrâhim’in ve daha sonra sevilen padişah III. Selim’in 1808’de öldürülmesi uzun süre unutulmamıştı.

Haremde mûsiki, daha önceki Türk devletlerinin, özellikle Selçuklular’ın saray haremlerindeki geleneğin bir devamı olarak başlangıçtan beri önemli bir yer tutmuştur. Sesi güzel, kabiliyetli câriyelere devrin tanınmış üstatları ders verir, ayrıca sarayda câriyelerden meydana gelen bir sâzende ve hânende heyeti bulunurdu. Sâzendeler genellikle kalfalık rütbesine kadar yükselirdi. Çeşitli kayıtlardan bilhassa XVI. yüzyılda bu konuya önem verildiği anlaşılmaktadır. Sarayda ud, kanun, kopuz, kemençe, ney, tambur, def gibi aletlerin çalındığı bilinmektedir (TSMA, nr. D 7843; Uluçay, Harem II, s. 152). Haremde dersler meşkhânede verilir, bazan da câriyeler tanınmış bestekârların evine gönderilirdi. Bu arada meşk sırasında câriyelerle hoca arasında duygusal ilişkilerin yaşandığı olur ve çok defa câriye çerağ edilerek hocası ile evlendirilirdi. XIX. yüzyılda Batılılaşma ile birlikte sarayda mandolin ve özellikle piyano çalma moda haline gelmiş, sultanlar, şehzadeler, hatta kadınefendiler piyano dersleri almaya başlamışlardır. Aynı dönemde geleneksel mehterhâne de yerini bandoya bırakmıştır.

Yerli ve yabancı müellifler tarafından hakkında çok şey söylenmiş ve yazılmış olan Osmanlı hareminin altı yüzyılı kapsayan bir dönemde İslâm-Türk geleneğine uygun bir müessese olarak varlığını sürdürdüğü bir gerçektir. Harem ayrıca Enderun gibi uygulamalı bir mektep oluşturmuş ve başlıca bilgi, görgü, usul, erkân, düzgün konuşma, güzel iş yapabilme esasları çerçevesinde çok disiplinli bir eğitim vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 422, 487; TSMA, nr. D 7843, nr. D 8075; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Rycaut, s. 37; D'Ohsson, Tableau général, VII, 62-86; N. Penzer, The Harem, Philadelphia 1937; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 158-166; M. Çağatay Uluçay, Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İçyüzü, İstanbul 1959; a.mlf., Harem II, Ankara 1971; a.mlf., Padişahların Kadınları, tür.yer.; Sedad Hakkı Eldem - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı, Ankara, ts., s. 53 vd.; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960, tür.yer.; Safiye Ünüvar, Saray Hatıralarım, İstanbul 1964, tür.yer.; Şadiye Osmanoğlu, Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri, İstanbul 1966, tür.yer.; L. Peirce, The Imperial Harem, Oxford 1993; a.e.: Harem-i Hümayun (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996; Ahmed Akgündüz, İslâm Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem, İstanbul 1995; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarây-ı Hümâyûnu", TOEM, I-II/5-12 (1329), tür.yer.; Leyla Saz, "Saray ve Harem Hatıraları", Yeni Tarih Dergisi, II, İstanbul 1958; S. Skilliter, "Three Letters from the Ottoman 'Sultana' Safiye to Queen Elizabeth I", Oriental Studies III, Documents from Islamic Chanceries, Oxford 1965, s.119-157; J. Deny, "Valide Sultan", İA, XIII, 178-187.

Mehmet İpşirli

Türk-İslâm Mimarisinde Harem.

Tarih boyunca, gerek halkın evlerinde gerekse idareci sınıfın saraylarında erkeklerin yaşadığı veya yönetim işlerini yürüttüğü bölümle (selâmlık) ailenin yaşadığı bölüm (harem) birbirinden ayrılmıştı. Bu ayırıma Eskiçağ'dan itibaren bütün kültürlerde, toplumların hayat tarzlarına uygun olarak rastlanır.

İslâm ve Türk dünyasında harem mimarisinin Osmanlılar'dan önceki gelişimi günümüze intikal etmiş birkaç saray örneğiyle takip edilebilmektedir. Emevîler'in Müşettâ (VIII. yüzyıl) ve Abbâsîler'in Uhaydir (IX. yüzyıl) saraylarında hânedan mensuplarına harem olarak,

tören avlusunun ana eksenindeki taht eyvanının (divanhâne) arkasına sıralanmış “beyt” adlı birimlerin meydana getirdiği bölümün ayrıldığı görülür. Emevî halifelerinin çöl kasırları oldukları bilinen Kusayru Amre ve Hırbetü’l-Mefcer gibi özel yapılarda da figüratif süslemelerle desteklenmiş geniş hamam bölümlerinin bulunması bu yapıların dinlenme ve eğlenme mekânları olduğunu göstermektedir; ancak bunlar, ilk dönem Arap saraylarındaki harem yaşantısının niteliğini açıklamaktan uzaktır. Müslüman Arap saraylarındaki harem mekânlarının diğer bir örneği de XIII-XIV. yüzyıllarda aşamalı biçimde geliştirilen Elhamra Sarayı’nda bulunmaktadır. Özellikle hamam bölümünün dikkati çektiği harem yapıları bahçelerle birbirine bağlanmıştır (bk. ELHAMRA SARAYI).

Türkler’in İslâm dinini kabul ettikleri dönemde kurdukları Gazneliler’e ait Leşker-i Bâzâr saraylar kompleksinin (XI. yüzyıl) büyük sarayı önemli bir harem örneğine sahiptir. Dikdörtgen plan veren sarayın iç teşkilâtlanması, dört eyvanlı-avlulu bir selâmlık ve yönetim bölümü ile taht eyvanının her iki yanında yer alan harem yapılarından oluşur. Taht eyvanındaki iç duvar çemberinden geçişlerle ulaşılan harem mekânları, yine dört eyvanlı-avlulu küçük birer kapalı birim meydana getirmiştir. Bu sarayda Horasan yöresinin eyvanlı-avlulu (iç sofalı) ev şemasını görmek mümkündür. Kapalı ev planında merkezî bir iç sofaya açılan bu tür, ileride Türk konut mimarisini dış sofalı evleriyle birlikte ortaya çıkaran ana plan şeması olacaktır.

Kaynaklardan Büyük Selçuklular’ın birçok sarayının varlığı öğrenildiği halde bunların günümüze ulaşmış örneklerine rastlanmamaktadır. Bu yapıların da geniş bahçeler içinde bağımsız köşklerden

meydana gelen veya eyvanlı-avlulu yapıları içeren saray kompleksleri olduğu düşünülür.

Anadolu Selçukluları. Türk-İslâm şehrinin ortasındaki muhkem bölümde (iç kale) yer alan ve yönetim merkezi-ulucami bütünlüğü gösteren sarayların bir parçasını harem bölümünün meydana getirdiği şüphesizdir. Bu tür sarayların Anadolu’daki en önemli örneği, Anadolu Selçuklu Devleti’nin başşehri Konya’daki Alâeddin tepesinde bulunmaktaydı. XII-XIII. yüzyıllarda şekillenen saray II. Kılıcarslan Köşkü kalıntısıyla günümüze ulaşmıştır (bk. ALÂEDDİN KÖŞKÜ). Bu sarayın camisi olan Alâeddin

Camii’nin boyutları ve zengin süslemeleriyle höyüğün kapladığı alanın ölçüleri, komplekste söz konusu mekânlarla denge sağlayan bir harem yapılaşmasına gidildiğini gösterir. Bu tepenin üstünde Bizans döneminden kalan Amphglokios kilisesinin saray haremindeki hıristiyan asıllı câriye ve gözdelerin ibadetlerine tahsis edilmiş olduğu iddia edilir.

Türk saraylarının ikinci tipini şehir dışındaki ordugâh veya sayfiye sarayları teşkil eder. Su kıyısında bulunan ve daha sonra Osmanlı İstanbul’unda sahilsaray mimarisini meydana getirecek olan bu türün Anadolu Selçukluları’nda görülen örneği, Alâeddin Keykubad’ın 1236’da Beyşehir gölü kıyısına yaptırdığı Kubâdâbâd Sarayı’dır. Bu serbest yerleşimli yazlık sarayda harem dairesi, büyük saray bölümünün ana eyvanının yanlarında birkaç oda halinde teşhis edilmiştir. Bu plandaki bir haremin Selçuklu hânedanı harem mensuplarının tamamını barındıramayacağı bellidir ve çinilerinde görülen çeşitli insan ve hayvan figürlemesi, bu sarayın sadece yazlıkta eğlenceli bir harem hayatı yaşamak için yapıldığını düşündürmektedir. Alanya İçkalesi’ndeki fresk süslemeli kule, sarnıç ve koğuş türü yapılarla hamamdan oluşan ikametgâh planlaması ve Alara Kalesi’ndeki figüratif bezemeli bir hamamı bulunan kasır, Alâeddin Keykubad’ın fetihlerle, gezilerle, av partileriyle ve imar faaliyetleriyle biçimlenen yaşantısının haremi çağrıştıran yönünü, destekler mahiyettedir.

Beylikler ve Erken Osmanlı Dönemi. Beylikler döneminde irili ufaklı hânedanların saraylarında harem mekânlarının bulunduğu bilinmekteyse de bunlardan günümüze herhangi bir örnek ulaşmamıştır. Bunun sebebi, kuvvetli ve istikrarlı bir devlet yapısı gerektiren saray teşekkülünün dikkat çekici bir niteliğe kavuşamamış olmasıdır. Bu dönem saraylarının ahşap malzemeyle yapılmış birer büyük konut görüntüsü taşıdığı sanılmaktadır; yakınlarında yer alan ve bir sarayın varlığına işaret eden maksûreli camilerin tek başlarına ayakta kalabilmeleri bunu gösterir. Bu dönemde hızla gelişen Osmanlılar’ın devletleşme sürecinde dahi kurumlaşmış bir yönetim ve saray yaşantısı görülmemektedir.

Sarayların yönetim (selâmlık), enderun-harem-i hümâyun ve bîrundan (dış hizmetler) oluşan bölümlenmesi, güçlü kaynaklara sahip merkezî bir yönetim yapısına, kanunlarla açıklanmış devlet hukukuna ve imparatorluk ölçeğindeki hükümranlık alanına ihtiyaç gösterir. Erken Osmanlı döneminin

Bursa, Manisa ve Edirne saraylarının hiyerarşik mekân dağılımı hakkında fikir yürütmek zordur. Ancak şehzadelerin Anadolu sancaklarına sancak beyi olarak tayin edilmelerinin XVII. yüzyıl başlarına kadar sürmesi Bursa, Manisa, Amasya, Konya gibi şehirlerdeki saraylarda birer harem dairesi bulunmasını gerektirir.

Sarây-ı Cedîd adıyla bilinen ve XIX. yüzyıl sonlarında tamamen harap olan Edirne Sarayı, kurumlaşmış Osmanlı imparatorluk sarayları hakkında bir fikir vermektedir. Osmanlı devlet mekanizmasının Fâtih Kanunnâmesi ile şekillendiği dönemin öncesinde yapımına başlanan (XV. yüzyıl ortası) bu saray, Tunca nehri kıyısında sınırlanmamış bir alan üzerine yerleştirilen yapılardan ve avlulardan meydana gelir. Sarayın ilk dönemlerinden kalan Bîrun ve Enderun yapılarının sıralanması Topkapı Sarayı'nın teşkilâtlanmasını hatırlatırsa da bu sarayın harem planlaması büyük ölçüde XVII. yüzyılda yapılan yeni düzeniyle bilinmektedir. Osmanlı saray haremi şemasını veren Edirne Sarayı'nın haremi, Topkapı Sarayı'ndaki gibi Enderun Avlusu ile Alay-Divan Meydanı'ndan oluşan selâmlık bölümünün yanında geniş bir alanı doldurur.

Cümle kapısının gerisinde bulunan Harem Ağaları daireleri ve Baltacılar Ocağı haremin giriş ve hizmet yapılarıdır. Ardından diğer mekânlar Vâlide Sultan Taşlığı çevresinde hiyerarşik düzenle sıralanır. Bunlar, haremin Enderun Avlusu'na bitişen kenarında koğuş düzeninde yer alan Kadın Efendiler Dairesi ve bu yapıya bağlanan IV. Mehmed Dairesi, II. Sultan Ahmed Dairesi (sultan has odası), Hünkâr Sofası ve Hamamı, Vâlide Sultan Dairesi, Câriyeler Dairesi ile Hastalar Sofası'dır. Bu kanadı oluşturan yapıların teşekkülü Topkapı Sarayı Haremi'nin XVI. yüzyıl sonlarındaki kurumlaşmasının bir tekrarı gibi görünmektedir. Haremin bütünlüğü, Hatice Turhan Vâlide Sultan'ın has bahçeye yaptırdığı Şehvâr Havuzu ve köşklerden meydana gelen harem bahçesiyle genişletilmiştir. Bu düzenleme, Topkapı Sarayı'nda harem ve Has Oda arasındaki

Sofa-i Hümâyun alanının tekrarıdır. Edirne Sarayı harem dairesinin Topkapı Sarayı harem dairesine benzemesi, XVII. yüzyılın ikinci yarısında IV. Mehmed ve annesi Hatice Turhan Sultan liderliğinde saray teşkilâtının uzun süre Edirne'de kalmasıyla ilgilidir.

İlk dönemlerin Osmanlı saray haremleri hakkında kesin bilgilere ulaşılamamasının bir sebebi de ilk Osmanlı sultanlarının haremlerini, câriyelerin yanı sıra komşu hükümdarların prensesleriyle kurmalarıdır. Osmanlı yönetiminden fedakârlık bekleyen bu prensesler, Osmanlı saray hareminin hukukî bütünlüğünü ve merkezî kurumlaşmasını engellemişlerdir. İlk hükümdarların bu tip siyasî nikâhlanma şartları ve törenleri hakkındaki bilgiler, bu kadınların, sultanların mutlak otoritesindeki bir harem kavramına uygun olmadıklarını göstermektedir.

İstanbul ve Osmanlı Sarayı. Osmanlılar'ın 1453'te Bizans İmparatorluğu'nun başşehrini fethettikleri Fâtih Sultan Mehmed dönemi, devlet teşkilâtlanmasının da büyük ölçüde tamamlandığı bir dönemdir. "Fâtih Kanunnâmesi" adıyla bilinen düzenlemeye göre kapıkulu sistemi devlet kurumunu oluşturan esas unsurlardan biridir. Kapıkulu teşkilâtlanması ile Osmanlı sultanının iradesi mutlakiyet kazanmıştır. Buna göre devşirme gençler arasından seçilen bir bölüm, saraya bağlı Enderun'da eğitilerek devlet yönetimine katılmaktadır. Osmanlı yönetim mekanizmasını ve saray düzenini teşkil edecek kadroları yetiştiren Enderun teşkilâtı en seçkin örneğini, Topkapı Sarayı'nda Harem-i Hümâyun adıyla da geçen Enderûn-ı Hümâyun bölümüyle verir. Bu dönemde harem kelimesinin, sadece sultanın ailesini ve özel yaşantısını tanımlamak amacının dışında bütün saray için kullanılması Osmanlı sarayının protokol kurallarına bağlı, kutsiyet kazanmış bir kurum olmaya başladığını gösterir.

Osmanlı sarayı harem teşkilâtında gayri müslim kadınların devşirilerek câriye adıyla istihdam edilmesi, Topkapı Sara-yı Harem Dairesi'nin geliştiğini gayet açık biçimde ortaya koyar. Bu düzenlemeden sonradır ki sultanların buyruğunda harem ağaları, dârüssaâde ağası (kızlar ağası), câriyeler, kalfalar, ustalar, haznedarlar, ikballer, kadınefendiler, vâlide sultanla şehzadeler ve hanım sultanlardan oluşan harem halkının yaşadığı dairelerin gelişimi ve kimlikleri anlaşılmıştır.

Enderun'da saraya bağlı olarak yetişen kapıkulu ağaları ve saray hareminden çerağ edilen câriyelerin evlendirilip devlet hizmetinde görevlendirilmesi Osmanlı merkeziyetçiliğinin boyutlarını gösterir. Devlete, sarayda eğitilen ve evlendirilen kapıkullarından oluşan bir kadro oluşturma fikri, bir aile müessesesi olan haremin Osmanlı devlet sisteminde

kurumlaşması demektir. Haremin İslâm toplumu ve mimarisindeki gelişimi bu bakımdan Osmanlılar'da farklı olmuştur. Osmanlı sarayı için harem, sadece dinî ve sosyal bir kurum değil merkeziyetçiliği sarayda sonuçlandıran, Osmanlı saray ve hânedanını Enderun-harem halkıyla bütünleştirerek devleti yönetecek kadroyu oluşturan siyasî bir kurumdu. Osmanlı Devleti çok uluslu ve geniş yüzeyli bir imparatorluk oldukça devlet reisinin evi saray ve o evin özel düzeni harem, kamu düzenine kadro yetiştirmeyi üzerine almıştır. Saraya ve hânedana Enderun ve harem kadrosuyla bağlanan üst düzey kamu yönetiminden itaat ve hizmet beklenirken liyakat ve rekabet şartlarının geçerli olduğu

bu ortamda saray, sisteme belirgin bir serbestlik ve mesafe ile katılıyordu. Klasik Osmanlı döneminde Harem-i Hümâyun adıyla bilinen saraydaki Enderun ve harem teşkilâtı, bu sebeple bütünlük gösterir ve devletin vazgeçilmez bir kurumu olarak resmiyet kazanır (Peirce, tür.yer.). Harem düzeni ve mimarisinin Osmanlı tarih ve sanatındaki yeri, dünyanın diğer saraylarında Osmanlılar'daki kadar hacimli değildir. Harem kurumlaşmasının bu genişlikte ele alınışının ilk örneği olan Eski Saray, sisteme eğitilmiş câriye yetiştiren teşkilâtı olarak sürekli Topkapı Sarayı ile birlikte çalıştı.

Osmanlılar'ın İstanbul'da ilk kurdukları saray, Beyazıt ve Süleymaniye semtlerinin bir bölümünü kapsayan Eski Saray'dır (Sarây-ı Atîk). Düz bir surla çevrelenen sarayda, bahçeler içine yerleştirilmiş köşkler ve daireler geniş bir harem ve selâmlık bölümü oluşturuyordu. Şehrin ortasında serbest, mesafeli ve güvenli bir saray yaşantısına uymayan konumuyla bu saray, daha Fâtih Sultan Mehmed döneminde selâmlık işlevini yitirmişti. Ancak XVI. yüzyıl sonlarına kadar Eski Saray'ın padişahların harem halkını barındıran bir yapı olduğu bilinir. Önceleri Topkapı Sarayı'nı bir yönetim ve selâmlık sarayı gibi kullanan sultanlar Eski Saray'a sık sık gitmişler veya bu saraydan Topkapı Sarayı'na haremlerini çağırmışlardır (Menavino, s. 135-136; Angiolello, Inedite manoscritto, s. 33; a.mlf., Historia turchesca, s. 128). Padişahların İstanbul'dan çıkmadığı XVI. yüzyıl sonlarından itibaren vâlide sultanlar yönetimindeki harem halkının Topkapı Sarayı'na taşınmasıyla da Eski Saray bir harem sarayı olma özelliğini sürdürmüştür. Önceki padişahların harem halkı bu sarayda yaşamış, ölen veya tahttan indirilen sultanların harem halkının da Topkapı Sarayı'ndan tekrar Eski

Saray’a dönmesi gelenek halini almıştır. Bu sebeple oğlu tahta çıkan bir vâlide sultanın “vâlide alayı” denilen bir törenle Topkapı Sarayı’na nakli, o padişahın hareminin de âdeta resmen tescil edilmesi anlamına gelmiştir. Büyük yangınlar ve yenilemelerle süreklilik kazanan Eski Saray teşkilâtı II. Mahmud’un ıslahatıyla işlevini yitirdiğinden lağvedilmiştir.

Topkapı Sarayı Harem Dairesi. Harem kurumlaşmasının Osmanlı sistemindeki zirvesini, sultan ve hânedanın resmî ikametgâhı olan Topkapı Sarayı Harem Dairesi oluşturur. Çeşitli dönemlerde değiştirilerek büyütülen bu saray külliyesinin, haremin zamanla gelişen hiyerarşik kurumlaşmasını yansıtan bir mimari düzenleme ile yapıldığı anlaşılmaktadır. Harem kurumlaşmasının gelişimi bilinmediği takdirde Osmanlı saray haremlerinin mimarî yerleşimini bu girift yapılar içinde tanımlama imkânı yoktur. Bu sebeple Topkapı Sarayı Harem Dairesi’nin yapılaşması bilim çevrelerinde tartışma konusu olmuştur. Tarihî kaynakların yönlendirmesi, yapıların dönemleri ve kitâbelerle haremin tarih boyunca gizlenmesi bu belirsizliğin sebepleridir. Bütün bu kaynakların beraberce ve bir uyum içinde ele alınması ile haremin yapılaşması hakkında tutarlı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Buna göre, Topkapı Sarayı Harem Dairesi’nin gelişimi beş ana döneme ayrılır.

1. Dönem. Sarayın inşa edildiği 1478 yılından Kanûnî Sultan Süleyman zamanına kadar olan ilk dönem. Hiyerarşik bir düzene göre planlanmış bir saray teşkilâtında harem yapılaşmasının varlığı gerekmekle birlikte bu ilk döneme ait kitâbeli bir harem yapısı yoktur. Ancak bu, Topkapı Sarayı’nın harem dairesi alanına yer vermeyen bir yapı olduğunu da göstermez. İç saray planı, Fâtih dönemi yapı anlayışına uygun bir geometrik bütünlüğe sahiptir. İç saray bölümünün İstanbul Limanı yönündeki kenarını, varlıkları XV. yüzyıldan beri bilinen Has Ahır ile Has Oda önündeki ana duvar oluşturur. Bu duvarın harem hizasında da devam ettiği, Harem Havuzu’nu destekleyen duvardaki bir Bizans lahdini içeren Fâtih dönemi çeşmesinden anlaşılır. Duvarın sınırladığı bölüm ilk dönem harem yapılarının olduğu alandır.

İlk dönem harem alanının belirlenmesine imkân veren diğer yapılar,

Adalet Kulesi ile Dârüssaâde Ağası Dairesi yanındaki Harem Cümle Kapısı'dır. Bir Fâtih dönemi yapısı olan Adalet Kulesi, ilk haliyle her yönden serbestçe yükselen bir burç idi. Bu kulenin önündeki Büyük Biniş denilen at rampası, sultanların cülûs ve tebdil amacıyla kullandıkları, Has Bahçe'ye bağlanan konumuyla yeri değişmemiş bir ulaşım sistemiydi. Adalet Kulesi'nin yanında haremi gizleyen Kubbealtı ise Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yapılmıştır. Eski Dîvân-ı Hümâyun binası Bâbüssaâde yanında idi. Kubbealtı'nın arkasındaki Hazine-i Âmire binasının da Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapıldığı sanılmaktadır. Böylece Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar haremin günümüzdeki birinci taşlığını teşkil eden Harem Ağaları Taşlığı'nın çevresinde Adalet Kulesi ve Büyük Biniş'ten başka bir yapı bulunmadığı görülür. Varlığı XV. yüzyıla kadar giden ve XVI. yüzyıl sonlarında genişletilen Zülüflü Baltacılar Koğuşu sürekli harem teşkilâtı ile yakın olmuştur. Zülüflü Baltacılar Ocağı'nın varlığı bu yönden haremi sınırlamaktadır. Haremin ilk dönemdeki görüntüsünü belirleyen diğer eksen ise Bâbüssaâde'nin bulunduğu ana duvardır. Divan Meydanı'nı Enderun Meydanı'ndan ayıran bu duvar, haremde de hânedanın yaşadığı bölümü harem ağalarının bulunduğu taşlık ve yapılardan ayırır. Şu halde Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar haremin önü boştu.

Topkapı Sarayı Harem Dairesi, şimdiki cümle kapısından başlayıp haremi Enderun Avlusu'ndan ayıran Altınyol koridoruyla sınırlanan, bahçeler yönünde söz konusu duvarla belirtilen ve Has Oda yönünde de I. Selim Kulesi ile korunan bir alanı dolduruyordu. Bu alanda harem yapılaşmasının merkezini Vâlide Sultan Taşlığı oluşturuyordu. Bu taşlığı daha XV. yüzyıldan itibaren sınırladığı bilinen yapı uzun Altınyol koridorudur. Bu koridor, Enderun avlusuna bitişik iki kat yüksekliğindeki konumuyla sultanları Has Oda'dan Adalet Kulesi'ne kadar dolaysız biçimde ulaştıran önemli bir geçittir. Bu koridorun açıldığı cümle kapısı arkasındaki nöbet yeri, ilk dönemden beri görüntü ve işlevini yitirmemiş bir yapı olmalıdır. Nöbet yeri önünde Ustalar Dairesi denilen kanat, Vâlide Sultan Taşlığı'na uzanan konumuyla ilk dönem hareminin şekillenmesinde önemli bir unsurdur. Bu daire, Altınyol ve Baş Haseki Dairesi ile çevrelenen Vâlide Sultan Taşlığı'nın çift katlı bir revak düzenine de sahip bulunduğunu ortaya koyar.

Alt kat planında dörtlü oda düzenini koruyan ve Başhaseki Dairesi olarak bilinen yapı ile Enderun Avlusu'ndaki Has Oda (Mukaddes Emanetler Dairesi) arasındaki benzerlik dikkat çekecek ölçüdedir. Bu şemanın her iki yapıda da görülmesi, Başhaseki Dairesi'nin erken dönemde, padişahların Topkapı Sarayı Harem Dairesi'ndeki Has Oda'dan ve Eski Saray'dan getirttikleri harem halkının yaşadığı yer olduğunu gösterir. İlk dönem haremi Has Oda yönünde ise I. Selim Kulesi ile selâmlık bölümüne bağlanıyordu. Hamamlı bir kule şeklinde olan bu yapı ve çevresindeki alan, özellikle XVII. yüzyılda Şimşirlik Bahçesi adı altında şehzadelerin yaşadığı bölümü oluşturmuştur. Has Oda ile yakınlığından dolayı haremin bu yönü daima Mâbeyn ismini alacaktır. Gözdeler ve Vâlide taşlıklarının I. Selim Kulesi, Altınyol, Başhaseki Dairesi, yine Altınyol, Ustalar Dairesi ve cümle kapısı ile kuşatılmış ve dördüncü yönünün manzaraya açık bırakılmış olması dış sofalı ev şeması göstermektedir. Bu şema harem bahçesine merdivenlerle bağlanıyordu. Dairelerin revaklı, çıkıntılı ve mahfuz görüntüsü, o dönem saraylarında kale tarzı bir üslûbun bu sarayda da tekrarlandığını gösterir.

2. Dönem-Kanûnî Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan Dönemi. XV. yüzyıl yazarlarından Iacopo de Promontorio, Topkapı Sarayı'nın kadınların yaşadığı bölümleri de içeren tam teşekküllü bir saray olduğunu belirtmiştir (Die Aufzeichnungen des Genuessen, s. 34, 37-39).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının başlangıcında Topkapı Sarayı'nda yapılan çeşitli inşaatlara dair belgelerde (BA, MAD, nr. 17884, s. 53-54, 69,71; BA, KK, nr. 7097, s. 22, 24, 58) Sarây-ı Duhterân denilen kızlar bölümüne ait onarımlardan bahsedilmesi, sarayda kadınlarla ilgili bir yapılaşmanın olduğunu göstermektedir. Ayrıca XVI. yüzyılın bazı Batılı kaynakları Sultana Sarayı dedikleri yapılar grubunun varlığına temas eder. Evliya Çelebi, 1541 yılında Eski Saray yangınından sonra haremin Topkapı Sarayı'na taşındığını belirtir. Saray haremindeki tam teşkilâtlı hayat bu tarihte başlamış olmalıdır. Ayrıca Hürrem Sultan gibi tarihî olayları etkileyen bir kadının varlığı Topkapı Sarayı Haremi'nin yapılaşması için önemlidir. İmparatorluğun XVI. yüzyıl ortalarında ulaştığı zirve, artık saray kurumlaşmasının tamamlanmasını ve tek bir yapıda toplanmasını gerektirmiştir. Bu husus, merkezî gücün tek bir sarayda temsil edilmesi kadar tabii gücünü ve sınırlarını bulmuş Osmanlı sisteminin saray

yaşantısında nitelik değiştirdiğini de gösterir. Artık sürekli saray dışında savaşların belirlediği siyasî olayları yönlendirmeye koşan sultanlar yerlerini, elde ettikleri kazançları

başşehirden ve saraydan yöneten hükümdarlara bırakmıştır. Bundan sonra dünyaya karşı bir hâkimiyet sembolü olan, hiyerarşik düzeni belli Topkapı Sarayı'nda yaşayan padişah ve Dîvân-ı Hümâyun ile gerçekleşen icra saray ve özellikle harem tarafından yönlendirilecektir. Tarih içinde çeşitli değişiklikler geçiren ve ünü ile birlikte açıklanması zorlaşan harem yapılaşması, bu sistemin devlet içinde oynadığı rol ile gözler önüne konulabilmektedir.

1534'te Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın ölümüyle serbest kalan Hürrem Sultan'ın padişah üzerindeki otoritesi, onu çocuklarıyla birlikte Topkapı Sarayı'na gitmeye yöneltmiştir. Bu dönemdeki harem yapılaşmasının sebebini, Topkapı Sarayı'nda sürekli oturan ilk padişah eşi olduğu bilinen Hürrem Sultan ile çocuklarının ihtiyaçlarını görecek kadro teşkil etse gerektir. Nitekim Harem Ağaları Koğuşu, bu daireyle mimari ve mantıkî bir bütünlük içinde birleşen Câriyeler-Kalfalar Dairesi ve Büyük Biniş yönündeki Harem Ağaları Hamamı, XVI. yüzyıl erken klasik üslûbunun izlerini taşıyan yapılardır. Câriye Taşlığı çevresindeki kalfa, câriye gibi kadınların yaşadığı daireler ilginç ve girift bir planlamayla iki katlı bir yapılaşma gösterir. Câriye Koğuşu, Câriye Taşlığı'nı bir avlu haline getirmeye başlayan ilk yapıdır. Sürekli bir ikamet için gereken o dönemdeki Harem Hamamı'nın da bu bölümdeki Câriye Hamamı olduğu düşünülebilir. Bu koğuşun ana kattaki denetlemeye yönelik mimari düzeni padişah gözdelerine ayrıldığını akla getirmektedir.

Bütün bu yapılaşmaya rağmen harem alanında ayrıca bir de padişahın Hürrem Sultan'la kaldığı köşk benzeri bir dairenin olması gerekir. Nitekim 1537 civarında İstanbul'da bulunan Bassano ile 1574-1592 yılları arasında sarayda doktorluk yapan Domenico Hierosoliminato'nun anlattıklarına göre bu bölgede altıgen ve yer yer neceflerle süslü ilginç görünümlü bir köşk vardır. Bu köşk, haremde daha sonra yapılan inşaatlar sırasında yıktırılmış olmalıdır (Bassano, vr. 17a, 24a). Hürrem Sultan'ın 1558 yılında Eski Saray'da öldüğü bilinmekte ve bu durum orada daha geniş bir harem teşkilâtının bulunduğunu göstermektedir (Dernschwam, s. 36, 136, 138).

Padişahtan sonra sultan ailesinden ilk olarak Haseki Sultan'ın Topkapı Sarayı'na taşınması, bir eğitim ve kadro kurumu olan Enderun ve harem teşkilâtının zamanla hânedanla birlikte devleti tek elden yöneten saray kavramının oluşmasıyla ilgilidir.

3. Dönem-III. Murad Dönemi. Yüzyıl sonunda çok daha geniş yetkilere sahip olan vâlide sultanın hareme taşınmasıyla sultanın otoritesini hânedan, Enderun ve haremden oluşan saray kurumu mutlaklaştıracaktır. Bu bütünlüğe, padişahın kızlarıyla evlendirilen ve devletin üst yönetiminde görevlendirilen kapıkulu damatlar da katılacaktır. Saray, böylece harem kurumuyla devleti yönetecek kişileri kendine bağlamaktadır. Haremin sistemindeki sembolik ve bağlayıcı önemi, sistemi merkezîleştirmedeki rolünden ileri gelir. Saray için devşirilen kadın ve erkekleri Harem-i Hümâyun adı altında saray terbiyesiyle eğiterek birbirleriyle evlendirmek ve devlet hizmetinde görevlendirmek, haremin sistemdeki yerini sağlamlaştırarak resmîleştirmiştir. Bu önemli hususu hesaba katmadan Osmanlı saray haremini hayalî bir erotizm ve karizma unsuru olarak tanımlamak yanlıştır.

XVI. yüzyılda siyaset ve kültür alanında zirveye çıkan Osmanlılar'ın mimaride ortaya koyduğu klasik üslûp, saray ve harem yapılarında ihtişamlı bir hiyerarşi ve anıtsal kamu mimarisiyle kullanılmıştır. Özellikle yüzyıl sonunda vâlide sultanın saraya gelmesiyle tamamlanan harem teşkilâtı, önceki dönemin sultana bağlı ve sınırlı harem alanının önünde sultan, vâlide sultan ve kadınefendilerden oluşan üst düzey hânedan fertlerinin dairelerinden kurulu görkemli ve hiyerarşik bir harem yapılaşmasına sebep olmuştur. Haremdeki bu kuruluş Osmanlılar'ın sonuna kadar diğer saraylarda da korunmuştur (kurumlaşma mimari düzeni yaratmıştır). Harem kurumlaşmasının son aşamasını Sultan III. Murad dönemi oluşturur. 1578 yılında III. Murad'ın Mimar Sinan'a yaptırdığı ve padişahların Has Oda olarak kullandıkları kasırla (BA, MAD, nr. 148, s. 68; nr. 436, s. 32; nr. 5633, s. 65; nr. 6019, s. 78) haremin diğer ucundaki Câriye Koğuşu arasında Câriye ve Vâlide Sultan taşlıkları, 1587 tarihli Araba Kapısı üzerindeki kitâbenin de gösterdiği gibi önemli yapılarla kapatılarak birer avlu haline getirilmiştir (TSMA, nr. D 34, vr. 52b; nr. 447, vr. 74a; BA, MAD, nr. 3903, s. 72; nr. 6019, s. 78; BA, KK, nr. 7102, s. 435). Üst düzey harem ve

hânedan halkının Topkapı Sarayı Harem Dairesi'ne taşınması ile sonuçlanan ve yaklaşık on yıl

süren bu inşaat döneminde Câriye Taşlığı'nın önüne Kadınefendiler Dairesi'nin, Vâlide Sultan Taşlığı'nın önüne kubbeli ve şahnişli bir sofa ile makam (yatak), namaz odası, manzaraya açılan balkon, alt ve üst katlara ulaşan merdivenler, mutfak ve giriş koridorundan oluşan revaklı Vâlide Sultan Dairesi'nin, çifte hamam planındaki Vâlide ve Hünkâr hamamlarının önüne de daha sonra I. Abdülhamid Odası olarak bilinen ve XVIII. yüzyılda mimari görünüşü değiştirilen Has Oda ile cülûs ve bayramlaşma törenlerinin, eğlencelerin yaşandığı Hünkâr Sofası'nın ve nihayet III. Murad Has Odası'nın yapılmasıyla önceki dönemlerin harem yapıları manzaraya kapanarak geriye itilmiş, böylece harem hiyerarşisini aşamalı bir mekân ve cephe düzeniyle sunan Kadın Efendi, Vâlide Sultan ve Hünkâr daireleriyle yeni harem yapılaşmasının esası oluşturulmuştur. Bu sıralama Mimar Sinan, Dâvud Ağa ve klasik okulun elinde strüktürel bir alt yapı ve cephe anıtsallığı ile kurulmuş, muhteşem harem cephesi bundan sonra sarayı niteleyen en önemli görüntü olarak kalmıştır. Bütün bu dairelerin altında yüzlerce câriyenin koğuş nizamı ile yaşadığı alt yapılar üç katlı bir pencere düzeniyle dışarıya açılmakta ve bu koğuşlar, hânedanın yaşadığı ana kata cüretli bir konsol takımıyla bağlanmaktadır.

Bu dönemin bir yapısı da cümle kapısı önünde yer alan ve üst katında Şehzadeler Mektebi'ni barındıran Dârüssaâde Ağası Dairesi'dir (BA, MD, nr. 7, s. 758, 759, 878; BA, MAD, nr. 436, s. 32; nr. 4435/56; BA, KK, nr. 1771, s. 108; nr. 7102, s. 435). III. Murad döneminde Harem ağalığı görevinin Dârüssaâde ağalığı adı altında Bâbüssaâde ağalığından ayrılması, Harem Ağaları Taşlığı'na bu ağa için hamamı, sofası, yatak odası bulunan iki katlı ayrı bir dairenin yapılmasını gerektirmiştir. Bu dairenin üst katındaki Şehzadeler Mektebi denilen oda XVII. yüzyıl çinileriyle kaplıdır ve I. Mahmud'un Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa tarafından yeniden dekore ettirilen odanın süslemeleri Osmanlı sanatındaki rokoko üslûbunun ilk örnekleri arasındadır. Taşlığı Enderun Avlusu'na bağlayan ve Hazîne-i Âmire içinden bir koridor alınarak meydana getirilen geçit de bu dönemde açılmış olmalıdır.

Osmanlı kültür ve sanatının zirveye çıktığı XVI. yüzyıl sonunda harem

yapılarının zengin bir çini ve kalem işi dekoru ile ahşap bir döşemeye sahip bulunduğu, bu dönemden kalmış tek özgün yapı olan III. Murad Has Odası'nın iç mekânından anlaşılmaktadır. Harem Dairesi'ne bu dönemde eklenen diğer bir unsur da Gözdeler Taşlığı altına yapılan büyük havuzdur.

4. Dönem. XVII.Yüzyıl. Bu dönemde Eski Kadınlar Dairesi, alt katında padişahın başhasekisinin, üst katında Altınyol Koridoru'ndan ekleme yapılarak genişletilen Şehzadeler Dairesi'nde şehzadelerin yaşadığı bir bina olarak kullanılmıştır (BA, MAD, nr. 3903, s. 72; nr. 5633, s. 65). 1665 harem yangınının arkasından son şeklini alan bu dairenin üst katında Has Oda görüntüsü veren Sultan Mustafa Odası XVII. yüzyıldaki Veliaht Şehzade Dairesi olmalıdır. Şehzadeler Dairesi, dramatik tarihine uygun biçimde Cevrî Kalfa Merdiveni ile de Altınyol'a bağlanır. Padişahların has odası olan III. Murad Has Odası'na ve Hünkâr Sofası'na Çeşmeli ve Ocaklı sofalarla bağlanan bu daire ile padişah dairesinin oluşturduğu bütünlük, haremin diğer yerlerinden rahatlıkla tecrit edilebilen bir mahremiyet sağlardı.

Saltanatta ekberiyet usulünün kabulü ve şehzadelerin haremde yaşatıldığı bu devrin en büyük yapı grubu, şehzadegân ve şimşirlik daireleridir. Tahta çıkmadıkça sisteme harem kadınları ve Enderun halkı gibi katılamayan şehzadeler için haremde söz konusu daireye I. Selim Kulesi ve Şimşirlik Bahçesi yapıları ile XVI. yüzyıl sonunda bu kadro için oluşturulduğu düşünülen Fil Bahçesi alanı yapılmıştır. Hal'edilen sultanların da yaşadığı bilinen haremin bu en geniş yapı grubu Şimşirlik Kafesi olarak adlandırılırdı.

Harem XVII. yüzyılda önemli bir şema değişikliği görmemiştir. 1608'de I. Ahmed, III. Murad Has Odası önüne pâyelere oturtulan küçük bir has oda eklemiş, yüzyılın ortalarında da ayrı tarihlerde yapılan Çifte Kasırlar III. Murad Has Odası'nın yanındaki yerlerini almıştır. Haremde padişahları ilgilendiren bu binaların bir saltanat alâmeti gibi has oda olarak yapıldığı bellidir. Bu yüzyılda harem için sembol yapılardan biri de Ocaklı Sofa'dır. 1665 harem yangınından sonra son şeklini alan bu sofa padişah evinin merkezini teşkil etmektedir. 1665 yılında Harem Dairesi'nde çıkan yangının Hünkâr Sofası'ndan itibaren Kubbealtı'na kadar bütün mekânları kapsadığı bilinir. Yangının mekân şemasını değiştirmediği, yalnız dekorasyonda bir

değişikliğe sebep olduğu düşünülebilir (BA, MAD, nr. 908).

Bu dönemde, giderek artan harem nüfusunu aynı sistem içinde yaşatabilmek için Osmanlı klasik oranlarıyla inşa edilmiş yapıların küçültüldüğü ve bunlara ikinci katların eklendiği görülür; Vâlide Sultan Dairesi'nin altı odalı ve Şehzadeler Dairesi'nin çok odalı üst katları gibi. Bu durum, Harem Ağaları ve Câriye koğuşlarında ikinci ve üçüncü katların, hatta asma kat ve tavan arası odalarının yapımına kadar götürülerek hareme romantik bir atmosfer kazandırılmıştır.

XVII. yüzyılda inşa edilen bir yapı grubu da Câriye Taşlığı'na kırk merdiven ile bağlanan ve ayrı bir avlu çevresinde kat kat koğuşlarla oluşturulan Harem Hastahanesi'dir.

Klasik bir revaklı-avlu plan veren bu hastahanenin gasilhânesi, hamamı ve meyyit kapısı bulunmaktadır.

5. Dönem. XVIII-XIX. Yüzyıllar. Lâle Devri'nin başında III. Ahmed, Hünkâr Sofası ile I. Ahmed Odası arasına Yemiş Odası denilen mekânı yaptırmıştır. Aynalara da yer verilen bu odadaki tasvirler, minyatür üslûbundan Batı'nın perspektif anlayışına geçişi gösterir. Çağın değişmesiyle artık klasik harem yapılarının sultanlarla aileleri tarafından tercih edilmemesi üzerine ya aynı yapılar içinde mekânların dekorasyonunun değiştirilmesine veya yeni yapıların inşasına başlandı. XVIII. yüzyıl ortasında Fransız etkilerinin saray sanatına yansıdığı dönemde I. Mahmud ve III. Osman, Hünkâr hamamlarının önündeki odanın ve şahsî eşyalarını koydukları Hazine Odası'nın (Taş Oda) bezemelerini rokoko üslûbuna göre yeniden düzenlettiler ve Hünkâr Sofası, Baş Haseki Dairesi'nin alt katı ile Vâlide Sultan Dairesi'nin girişi yanındaki revak bölümünden alınma odayı da (Vâlide Şahnişi) aynı üslûpta yoğun bir süslemeyle kaplattılar. Daha sonra Hünkâr Sofası önündeki bahçeye âbidevî bir alt yapı üzerinde yükselecek şekilde mermer bir terasla (III. Osman Taşlığı) şahnişli ve üç odalı III. Osman Köşkü yapıldı. Sultanın haremde barok kabartmalı mermer ve Tekfur Sarayı üretimi çinilerle yenilediği bir mekân da Harem Camii idi.

Klasik yapılarda oturmak istemeyen sultanlar bu dönemde haremin

yapılaşmaya uygun tek alanı olan Mâbeyn bölümündeki I. Selim Kulesi'ni küçülterek tonozlar üzerinde geniş bir teras kazandılar. Kuleden kazanılan alanın alt katına Aynalı Oda'yı da içeren I. Abdülhamid Dairesi yapılırken üst katına da yine rokoko dekorasyonla ve ahşap malzemeyle yeni Baş Haseki Dairesi eklendi; şehzadelere de Çifte kasırlar verildi. Klasik dönemlerin haremdeki selâmlık ve şehzadegân-şimşirlik dairelerinde temsil edilen iktidar rekabetinin değişmeye başladığını gösteren bu yapılaşma ile kadınlar bu alana girmeye ve şehzadeler saray dışına çıkmaya başlamışlardır. Bu dönüşüm, söz konusu dairelerin büyük ölçüde yıkımını da gerektirmiştir. Rokoko süsleme, en güzel görüntülerinden birini Topkapı Sarayı'nda yaşayan son padişahlardan III. Selim döneminde bu sultanın haremdeki dairelerinde verdi. Bu odalar, 1790'lardaki zevki belgeleyecek şekilde klasik harem cephesindeki yerlerini aldılar. Haremdeki son yapılaşmayı ve sultanın yenilikçi fikirlerini coşkun bir rokoko zenginliğiyle sunan bu daireler, III. Selim ve vâlidesi Mihrişah Sultan'ın yanyana odalarından oluşur.

XVIII. yüzyılda Topkapı Sarayı adıyla geçen önemli bir harem yapılaşması da sarayın Sarayburnu ve Marmara yönündeki Has Bahçe'ye inşa edilen ahşap sahilsarayla gerçekleşmiştir. 1794-1802 yılları arasında Viyana Schönnbrunn Sarayı bahçıvanının kardeşi Jacob Ensle tarafından yapılan bahçe düzenlenmesinin yanı sıra, bu yıllarda III. Selim'in mimarı olan A. I. Melling de sarayın selâmlık bölümünü meydana getiren Yeni Köşk'ü inşa etmişti. Selâmlık, Mâbeyn Kasrı olarak kullanılan Hasan Paşa Köşkü'nün yanında, Sarayburnu'nda yer alan revaklı geniş bir avlu çevresindeki kadınefendi ve câriyelerin yaşadığı bölüme bitiştirilmişti. Bu avlunun selâmlık tarafı mutfak ve câriye koğuşları, deniz cephesi Başkadınefendi Dairesi ve diğer yanları da Kadınefendi daireleriyle çevriliydi. Avludan, Sarayburnu'ndaki kuleli Topkapı ve Mermer Köşk tarafında bulunan Kızlar Ağası ve Vâlide Sultan dairelerine geçiş vardı. Bahçe düzeni ve rokoko iç dekorasyonunun yanı sıra iç mekân yaşantısının zenginliğiyle Topkapı Sarayı kıyısında uzayıp giden sahilsaray, yabancı mimar ve bahçe tasarımcılarının Osmanlı sarayında yaptıkları bilinen ilk bina olmasıyla da önem taşımaktadır; ancak 1863 yangınında tamamen yok olmuştur.

II. Mahmud ile birlikte sanatta görülen ampirleşme, Topkapı Sarayı harem mekânlarının duvarlarında mimari perspektif konulu freskler halinde kaldı.

Çünkü yeniçeri ayaklanmaları tehlikesini bu teşkilâtla birlikte ortadan kaldıran II. Mahmud, Beşiktaş ve Çırağan sahilsarây-ı hümâyunlarını saltanat makamı olarak seçti. 1856 yılında resmî saray erkânının ve hânedan mensuplarının Dolmabahçe Sarayı'na taşınması ile birlikte haremin Topkapı Sarayı dönemi son buldu. Cumhuriyet yönetimine kadar sâbık sultanların harem halkına tahsis edilen eski binaların bazı önemli mekânları sarayın müze haline getirilmesinden sonra ziyarete açılmıştır.

Diğer Saraylarda Harem. XVIII ve XIX. yüzyıllarda önceleri padişahların ve haremlerinin zaman zaman taşındıkları Beşiktaş ve Çırağan sahilsarây-ı hümâyunları birkaç defa yenilendikten sonra, II. Mahmud'un Topkapı Sarayı'nı bırakmasıyla sürekli kalınan ve giderek harem halkı ile birlikte selâmlık halkını da barındıran birer resmî saltanat sarayına dönüştüler. Önceki yüzyıllarda çeşitli selâmlık ve harem yapılarıyla "hadîka" adı verilen geniş has bahçeler içine inşa edilen Üsküdar-Kavak, Aynalıkavak (Tersane), Sâdâbâd, Beylerbeyi (İstavroz), Fenerbahçe gibi yazlık saray veya kasırlar, sadece eski İstanbul yarımadasında değil Boğaziçi ve Haliç kıyılarında da yer alıyordu.

1555 yılında Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mimar Sinan'a yaptırılan Üsküdar-Kavak Sarayı, klasik devirde İstanbul'un ikinci büyük sarayı olmakla birlikte geniş has bahçesine dağılan yapıları fazla değildi. XVII. yüzyılda da revaç bulan saray, III. Selim tarafından Selimiye Kışlası'nın yapımı için kaldırılmıştır. Seyyah Du Loir'ya göre harem kadınlarının gezmesi için bahçesinde kapalı geçitleri vardı. III. Ahmed devrine ait bir defterde has oda, divanhâne, hamam, vâlide sultana ait kâşîli bir oda ile hôrendelere ve Dârüssaâde ağasına ait çeşitli odalarla kafesli bir köşk gibi mekânların belirtilmesi, sarayın teşkilâtlı bir harem dairesine

sahip olduğunu göstermektedir. Bu sarayın XVIII. yüzyılda gelişen Ayazma ve Şerefâbâd sarayları ile ilişkisi bulunmalıdır.

I. Ahmed devrinde, büyük Osmanlı Tersanesi'nin yanındaki Has Bahçe'de kasırlar yapılarak canlandırılan Tersane-Aynalıkavak Sarayı XVII. yüzyılda rağbet görmüş ve XVIII. yüzyılda özellikle siyasî anlaşmalar için kullanılmıştır. Çeşitli resimli kaynaklarda tasviri bulunan sarayın Haliç kıyısındaki Camlı ve Kafesli divanhânelerinin selâmlık ve harem halkı

tarafından kullanıldığı, 1647 yılında Sultan İbrâhim'in önündeki duvarı yıktırarak manzarayı denize açtırmasından anlaşılmaktadır. 1678'de haremde çıkan yangını anlatan Silâhdar Târihi'ne göre, 15.000 arşın kare genişliğindeki Has Bahçe içinde yer alan selâmlık ve harem daireleri yaklaşık 4500'er arşın kare kaplıyordu. Câriye, Baltacı, Kızlar Ağası daireleriyle cami, hamam ve çamaşırhaneye kadar tam teşekküllü olduğu anlaşılan harem dairesi bilinen tipte iki katlı, ahşap ve camekânlıydı. III. Selim devrinde Tersane Sarayı büyük ölçüde kaldırılarak alanı Tersane'ye verilmiş, ancak sarayın selâmlık divanhânesi olan kasır 1791'de rokoko üslûbuna göre yenilenmiştir. XVIII. yüzyılda Haliç kıyılarındaki harem yaşantısı, çok sayıda daireyi içeren Karaağaç ve Sâdâbâd saraylarına kaymıştır. Boğaziçi ve Haliç kıyılarındaki bu saraylarda birçok şehzadenin doğması da bu yapıların ayrıntılı harem teşkilâtlarına sahip olduğunu gösterir. Ayrıca klasik devirde Beşiktaş, Yenikapı, Topkapı ve Küçükçekmece gibi şehrin değişik bölümlerinde vâlide sultanlara ait bahçelerin bulunduğu bilinmektedir.

Haliç kıyısında sultanların cülûs törenleri için kullandıkları Eyüp Sultan Camii önünde XVIII. yüzyılda, padişah kızlarının düğün törenlerini anlatan kaynaklarla bazı gravürlerden anlaşıldığı gibi sultan sarayları, hatta Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi yanında Beyhan Sultan ve Vâlide Sultan sarayları vardı.

Harem yapılaşmasının XVIII ve XIX. yüzyıllardaki diğer bir bölümünü de Beşiktaş'tan Kuruçeşme'ye kadar çeşitli sultan sahilsarayları arasına yaptırılan hanım sultanların ve padişah kız kardeşlerinin ahşap sarayları oluşturur; bunların en ünlüleri III. Selim'in kız kardeşleri Beyhan Sultan ile Hatice Sultan'a ait olanlardır. Geleneksel yalı tipinde ve Boğaziçi'ne doğru kafesli çıkmaları bulunan bu tip "harem sarayları" XIX. yüzyılda yerlerini ampir üslûplu saraylara bırakmıştır.

Aslında hanım sultanlarla evlenen damat-vezirlerin de ikametgâhı olan saraylar, tarihte damatların görevlendirildiği kamu kurumları olarak da çalışıyordu. Hanım sultan-damat saraylarının erken bir örneği, 1520'lerde Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamı ve damadı İbrâhim Paşa'ya (Makbul) tahsis ettiği Atmeydanı Sarayı'dır. Günümüze selâmlık divanhânesi ve çevresindeki avlu ile kalmıştır. Çemberlitaş'a doğru avlular

halinde uzanan bu saray tarihte Enderun Mektebi, sultanların Atmeydanı'ndaki törenleri seyretmeleri için seyrangâh ve padişah kızları ile evlenen damatların yerleştikleri saray olarak da hizmet görmüştür. Bu büyük sarayın günümüze ulaşamamakla birlikte bir harem dairesine sahip olduğu âşikârdır.

Osmanlı sarayının uzak çevreleri etkileyebilmesinin ilginç bir örneği Doğubayazıt'taki İshak Paşa Sarayı'dır. 1784 yılında Çıldır eyaleti valisi İshak Paşa tarafından kurulan saray elverişsiz bir topografya üzerinde inşa edilmiştir. Ovaya hâkim tepenin üstünde bir taç gibi yükselen saray bilinçli bir planlamanın ve estetik tasarımın ürünüdür. Kompleksin manzaraya bakan son bölümünü, ayrı bir kitâbeli taç kapı ile ulaşılan harem dairesi teşkil eder. Selâmlık bölümlerinin avlu çevrelerinde rahatça planlanmasına karşılık iki katlı haremin (Paşa Dairesi) mekânları sıkışık biçimde yerleştirilmiştir. Bunlardan ortadaki kabul salonu, kemerli bölümleri ve zengin dekorasyonu ile padişah saraylarının hünkâr sofalarını çağrıştırırken yöresel özellikler de sergiler. Bunun arkasında bir koridorla geçilen harem odaları, hamam, bilhassa mutfağın kümbet formundaki bacası ve cami mahfiline haremden ulaşılması binanın karakteristik taraflarıdır. Elverişsiz ve istikrarsız bir yöreye bu teşkilâtlı sarayın yapılmasındaki en önemli sebep Osmanlı padişahlarına imrenen bir âyanın istekleri olmuştur.

Dolmabahçe Sarayı Harem Dairesi. XIX. yüzyılda Boğaziçi kıyılarına inşa edilen Dolmabahçe, Beylerbeyi ve Çırağan sarayları, Avrupa saray mimarisinin etkisiyle yapılan tek parça binalardır. Cephe ve iç mekân düzeninde gerçekleştirilen birleşiklik ve bütünlük, bu sarayların hangi bölümlerinin harem halkının hangi kişileri tarafından kullanıldığını belli etmemektedir. İhtişamın arandığı ana cephelerdeki standart cephe formu ile bu durum daha da belirsizleştirilirken yapının estetik bütünlüğü korunmuş ve dış dünyaya karşı şuurlu bir emniyet fikri yaratılmak istenmiştir. Bununla birlikte sarayların simetrik cephe ve mekân düzeniyle geleneksel Türk evi arasındaki benzerlikler ve haremin önceki yüzyıllarda kurumlaşan hiyerarşisi, bu tek parça sarayların harem bölümlerinin anlaşılabilmesini sağlamaktadır. Ayrıca Avrupa sarayları tipinde yapılmalarına rağmen bu sarayların ayırıcı özelliği geniş harem dairelerine ve mahremiyetine sahip olmalarıdır. Hiç şüphesiz diğer saray örneklerinde bir harem-selâmlık ayrımının İslâm saraylarındaki kadar kesin olmaması ve çok eşlilik

kavramının belirginleşmemesi, Eskiçağ'dan bu yana Mezopotamya ve Avrupa saraylarında yönetim mekânları ölçüsünde hânedanın yaşadığı mekânın gelişimini önlemiştir. Bu örneklerde kraliçe ile prens ve prenseslere ayrılan bölümler birkaç tören salonu, yatak odası ve hizmetli odalarından oluşan mekân gruplamasının dışına çıkmamıştır. Bu tavrın Osmanlı sanatındaki en ilginç ve en büyük örneği, Sultan Abdülmecid'in emriyle yapılan ve 1856 yılında kullanıma açılan Dolmabahçe Sarayı'dır.

Mimar Garabet Amira Balyan tarafından tasarlanan sarayın ana bölümleri Selâmlık, Muayede Salonu ve Harem'dir. Benzer cephe ve plan özelliklerine sahip Selâmlık ve Harem bölümlerinin Muayede Salonu'nun yanlarında yer alması ile oluşan üçlü planlama düzeni, bu boyuttaki yapıya zarif bir sahilsaray kimliği kazandırmıştır. Standart ve hiyerarşi belirtmeyen plan ve cephe düzeni, Osmanlı devlet yönetiminde sarayın bütün bir kurum olarak algılanmasına uygun düşer. Ayrıca yapının savunmasız bir sahilsaray olarak tasarımı Tanzimat'ın yenilikçi tavrına uygundur. Dolmabahçe Sarayı'nda haremin devlet içindeki konumu değişmemiş, ancak kuvvetler ayrılığı ilkesine uygun olarak dağıtılan selâmlık işlevleri sebebiyle Mâbeyn dairesi küçültülerek törenselleştirilmiş ve Enderun eğitimi tamamen bırakılmıştır. Tek bir yapı bütünü içinde simetrik ve ardarda mekân sıralamasıyla Avrupa saraylarına benzeyen Dolmabahçe Sarayı iç mekânı, büyük salonlar etrafında düzenlenmiş oda gruplarının teşkil ettiği ünitelerden meydana gelir. Padişahların, çevrelerindeki görevliler ve harem halkı ile birlikte resmî ve özel hayatlarını geçirdikleri ikinci katta bulunan ve adlarını işlevlerinden alan salonlarla odalar sarayın Selâmlık bölümünü oluşturur. Asıl Harem Dairesi, Muayede Salonu'nun diğer yanındaki kanat olmakla

beraber bu sarayda sultanın özel yaşantısı iç selâmlık bölümünde başlamaktadır. Topkapı Sarayı'nda Harem-i Hümâyun adıyla da bilinen Enderun Avlusu ve Sofa-i Hümâyun bölümündeki özel yaşantı düzeni, burada selâmlık yönünden hareme girerken tekrarlanmıştır. Merdiven Sofası'ndan sonra saray yönünde ilerlenince Zülvecheyn Salonu ile padişahların saraydaki özel selâmlık dairelerine ulaşılır. Padişahların "has oda" veya "arz odası" anlamında kullandıkları Somaki Oda, zaman zaman harem halkına da açılan dinî toplantı ve eğlencelerin yapıldığı Zülvecheyn Salonu ile Hünkâr Hamamı ve kütüphane bu bölümün sultanın özel dairesi

olduğunu gösterir. Hünkâr Dairesi, kıvrılarak gelişen Harem koridorunun Muayede Salonu üst katını deniz yönünde dolanması ile Harem Dairesi'ne bağlanır. Sarayın denize bakan yönünde padişah, vâlide sultan ve kadınefendi hiyerarşisinin törensel dekorasyonla ve mekân boyutlarıyla korunduğu Harem Dairesi'nin uzantısı Harem bahçesinde devam eder.

Dolmabahçe Sarayı'nda harem hayatının tam teşekküllü olarak yaşandığı tek devir 1861-1876 yılları arasındaki Abdülaziz saltanatıdır. Harem de mekânların gerçek sahipleri tarafından kullanılması açısından önem taşıyan bu kısa dönemden sonra saray, V. Murad'ın kısa saltanatı sırasında ve II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'na yerleşmesiyle uzun süre kullanılmamış, bu dönemde harem, kadro dışı kalan bazı câriye ve kalfaların yaşantısına sahne olmuştur. Sarayı sürekli biçimde kullanan son padişah Mehmed Reşad'dır. Ancak yaşlılık günlerinde tahta çıkan V. Mehmed'in annesi oğlunun saltanatına yetişmediği gibi saray gelirleri de Meclisi Meb'ûsan kararlarına bağlanmış ve özellikle harem kadrosunda büyük kısıntılara gidilmiştir; dolayısıyla bu dönem geleneksel harem yaşantısı için açıklayıcı değildir.

Dolmabahçe Sarayı ve Harem Dairesi'nin saltanat makamı olarak sürekli kullanılmayışı, bu sarayın bir dönemde ve aynı çatı altında toplanan çeşitli mekânlarının işlevlerini kesin biçimde tesbit etmeyi engellemiştir. Bu gibi güçlüklere rağmen Dolmabahçe Sarayı ve sonrası saraylar için Topkapı Sarayı Harem Dairesi esas alınarak belirli bir mekân kimliği araştırması yapılabilir. Hâtıralar ve sarayda geçen olaylarla da desteklenen tasarıma göre Harem Dairesi'nde alt kat musâhibler, hazinedarlar, ustalar ve kalfalarla padişah, vâlide sultan ve kadınefendi câriyelerine ayrılmıştı; bu kattaki sofalar da öğretim, meşk, ibadet ve binişler için kullanılıyordu. Ayrıca çamaşır, ütü ve yemek hizmetleri bu katta gerçekleştiriliyordu. Seksen dört numaralı odaya yapılan "Abdülmecid'in Yatak Odası" yakıştırması yanlıştır; bilindiği kadarıyla çok katlı hiçbir saltanat sarayında -II. Abdülhamid'in tercihi dışında-padişahlar zemin katta yaşamamıştır.

Halife Merdiveni ile ulaşılan üst katta Muayede Salonu'nun yanındaki ilk sofa Mavi Salon olarak adlandırılır. Çevresindeki çeşitli yatak odalarıyla haremin en zengin döşenmiş bölümünü oluşturan Mavi Salon odalar grubu Hünkâr Dairesi'dir. Sarayın Cumhuriyet yönetimine intikalinde, içinde Abdülmecid Efendi'nin elbiseleri ve resim atölyesi bulunan bu dairenin

bahçeye bakan zengin karyolalara ve dolaplara sahip odaları, buranın sultanların yatak odası bölümü olduğunu düşündürür. Bu köşede yatak odalarının özel bir koridorla muhafaza altına alınması, dairenin arka köşesinde Hünkâr Hamamı'nın bulunması ve Mavi Salon'un harem törenlerinin yapıldığı Hünkâr Dairesi Sofası anlamında kullanılması bu kısmın kimliğini ispatlar.

Bu bölümün önünde Harem Dairesi'nin ilk mekânını teşkil eden dairenin (Kırmızı Oda) Vâlide Sultan Dairesi olarak adlandırılması mantıklı değildir. Harem girişinde Padişah Dairesi ile iç içe bir dairenin padişahın annesine ayrılamayacağı âşikârdır. Bu zengin döşemeli bölüm de padişahların kabul odalarından biri olmalıdır; nitekim VI. Mehmed Vahdeddin'in yaverleriyle bazı görüşmelerini bu odada yaptığı bilinmektedir. Sultan Abdülaziz zamanında dekoru baroklaştırılan bu odada görülen kubbe sultanın iktidar sembolüdür. Hünkâr Dairesi'nin zemin katı hazinedar ustalara ve en seçkin kalfalara ayrılmıştı. Harem de Hünkâr Dairesi'nden sonra gelen mekân ünitesi Pembe Salon ile odaklanan bölümdür. Bahçe yönünde bir koridorla vâlide hamamlarına bağlanan bu büyük sofa cepheye üçgen alınlıklı ve sütunlu bir balkonla açılır. Osmanlı hânedan hiyerarşisinde padişahtan sonra yer alan vâlide sultanın dairesinin bu bölüm olduğu düşünülebilir. Bu büyük salon, deniz yönünde bir koridorla

Birinci Kadınefendi Dairesi denilen iki odaya bağlanır. Öte yandan vâlide sultanın Pembe Salon'un iki yönündeki geniş ve zengin döşeli odaların sahibi olduğu akla gelmektedir. Vâlide Hamamı yanında bulunan ve Mavi Salon ile de ilişkilendirilen yatak odalarının ise yine Vâlide Dairesi ile bağlantıları açıktır.

Sarayın âbidevî cephesini harem yönünde sonuçlandıran köşedeki mekân grubunun sofası Birinci Kadınefendi Salonu veya döşemelerinden ötürü Japon Salonu adlarıyla tanınır. Bu sofaya köşede bağlanan iç içe altı odalı daire Başkadınefendi Dairesi olarak tanımlanabilir. Sultan Reşad döneminde Kadınefendiler Dairesi'nden bir grup odanın ve bir banyonun alınarak Başkadın Dairesi'nin genişletildiği görülür. Sultan Reşad'ın tercihine göre seçip kullandığı bir ön odayı da içeren bu daire ile harem düzeninin zirvesindeki padişah, vâlide sultan ve başkadınefendi üçlemesi, Dolmabahçe Sarayı Haremi'nin cephe yapılarını paylaşmaktadır.

Başkadınefendi Dairesi'ni Kadınefendiler bölümüne bağlayan sofaya Mavi Salon ve Vâlide Hamamı üzerinden açılan gizli hünkâr musandırası, sultanı kadınlarına doğrudan ulaştıran ilginç bir çözümdür.

Dolmabahçe Harem Dairesi'nin bir bölümünü bahçe yönüne yerleştirilen Kadınefendiler Dairesi oluşturur. İki katlı ve üçerden altı büyük sofa ile düzenlenen dairede altlı üstlü kendi içine kapalı on daire kadınefendi ve ikballere aittir. Gittikçe bezemesi ve döşemesi sadeleşen bu dairelerin beşi bu kanadın Veliaht Dairesi yönündeki cephesinde, üçü ise harem bahçesi yönündedir. Bir sofa çevresinde iki yüklüklü oda, dairenin alt katına inen özel bir merdiven, bir helâ ve bir sandık odasından meydana gelen birimler koridorlarla geniş sofalara bağlanır. Alt katlarında da aynı planı tekrarlayan bu dairelerin zemin katları kadınefendi hizmetindeki kalfa ve câriyelere ayrılmıştı. Bu daireleri Başkadınefendi Dairesi'ne bağlayan geniş Kadınefendiler Sofası'nın hâtıralara göre sultan düğünlerinde çeyiz sergilenmesine ayrıldığı bilinir. Dairelerin çifte hamam olarak düzenlenmiş hamamları ise bu sofanın bahçe yönünde sıralanır. Kadınefendiler Dairesi'nin saray duvarlarındaki Vâlide Kapısı'na bakan arka çıkışı, Harem-i Hümâyun Merasim Dairesi denilen bir bölüme açılır. Harem kapısının varlığı bu dairenin daha zengin döşenmesini gerektirmiştir. Hareme gelen ziyaretçilerin ağırlandığı ilk bölüm olan sofa ve çevresi, hiyerarşik mekân sıralamasının ve törensel ziyaretlerin ilk basamağını oluştururdu. Özellikle vâlide sultanın ziyaretçisi, bu sade sofalardan başlayıp gittikçe zenginleşen ve nihayet ihtişamın zirvesine çıkan bir dekor düzeniyle etkileniyordu.

Dolmabahçe Sarayı, ana kat planını benzer şekilde tekrarlayan bir bodrum katına sahiptir. Mekân dağılımı ve odalarda bulunan ahşap dolaplar bu katın da yoğun biçimde kullanıldığını göstermektedir; hâtıralardan yaşlı câriyelerin burada yaşadığı öğrenilmektedir.

Harem Dairesi'nin diğer bir bölümünü, bağımsız bir bina halinde yapılan Veliaht Dairesi teşkil eder. Halen İstanbul Resim ve Heykel Müzesi olarak kullanılan bu yapı da cephe ve plan özellikleriyle Dolmabahçe Sarayı ana binasındaki form birimini sürdürür. Beşiktaş yönünde tâli ve bahçe cephesinde merdivenli bir ana girişle geçilen, bodrum üzerine çıkılmış iki katlı daire, ortasında alt ve üstte birer merasim sofasının bulunduğu üçer

sofalı mekân düzenine sahiptir. Planı, iç sofalı ve köşe odalı Türk evi tipini yansıtan ünitelerin yanyana getirilmesiyle kurulan yapıda selâmlık ve harem bölümleri de bulunmaktadır. Dairenin Abdülmecid tarafından sarayla birlikte küçük bir yapı olarak inşa ettirildiği, Sultan Abdülaziz zamanında ise Beşiktaş yönünde genişletildiği anlaşılır. Veliaht Dairesi, bağımsız yapısıyla Tanzimat düzeninde şehzadelere verilen serbestliği kanıtlar. Bu yapıda veliaht ve şehzadelerin kendi haremleriyle birlikte oturdukları bilinmektedir. Ancak bu dönemde şehzadelerin, âdeta resmî makamları olan bu yapının dışında başka özel ikametgâhları da vardı. Bunların en ünlüsü II. Abdülhamid'in şehzadeliğinde kullandığı Maslak kasırlarıdır.

Hareme hizmet veren çeşitli kadroların yaşadığı mekânlar kendi avlularına yerleştirilmiştir. Bunlar, bağımsız birer ahşap-kâgir karışımı yapı olarak inşa edilen Kızlar Ağası Dairesi ve yanında daha sonra eklenen Gedikli Câriyeler Dairesi ile Musâhiban, Agavât ve Bendegân daireleridir; Baltacılar Dairesi de bu yönde cadde üzerindeki yerini almıştır. Bugün çeşitli kamu kuruluşları tarafından kullanılan bu yapılar harem bahçesinde tâli duvar ve geçişlerle birbirine bağlanır. Hizmet yapılarının dağınık düzeni Topkapı Sarayı'ndaki prensiplere uyduğu gibi Tanzimat sonrası sarayında gücü azalan kızlar ağası makamının da dışlandığını gösterir. Bu dairelerin Veliaht Dairesi çevresinde geliştirilmesi, harem erkeklerinin bir arada yaşatılması gerekliliğinden doğmuştur.

Beylerbeyi Sarayı. Sultan Abdülaziz'in 1861-1865 yılları arasında mimar Sarkis Balyan'a yaptırdığı yazlık Beylerbeyi Sarayı, II. Mahmud'un kullandığı ahşap sarayın yerine inşa edilmiştir. Cephelerinde barok prensiplere uygun bir ampirleşmenin sergilendiği bu kâgir sarayın iç mekân süslemesi, Batı ve Türk neoklasik üslûplarının eklektik görünüşlerini yansıtır. İki katlı yapılan bina, bahçesindeki birimlerle birlikte tam teşekküllü bir saray meydana getirmekle beraber küçük ölçüleriyle bir saltanat makamı olarak planlanmamıştır. Padişahların harem halkı ile birlikte geçici sürelerle kullandıkları saray özellikle yabancı devlet misafirlerini ağırlamıştır.

Bu sarayda da geleneksel Türk evinin iç sofalı simetrik mekân dağılımı uygulanmıştır. Alt ve üst katlarda üçerden altı sofalı olan selâmlık ve harem girişleri yapının yanlarındaki merdiven sofalarına açılır. Bu bölümler

haçvari planlarıyla yapının ortasında yer alan zemin kattaki Havuzlu Salon ve ana kattaki Mavi Salon ile de birbirlerine bağlanmıştır. Bütün harem ve selâmlık merasimlerinin yapıldığı, hünkâr sofası niteliğindeki Mavi Salon ile çevresindeki kara tarafına ve denize bakan dört köşe odası sultanın hususi dairesini oluşturur. Bu odalardan öndekilerin padişahın çalışma ve kabul, arkadakilerin yatak odaları olarak düzenlendiği anlaşılır. Nitekim bunlardan bahçe yönündeki Harem Hamamı ile de bağlantısı bulunan yatak odasında Fransız İmparatoriçesi Eugenie'nin kaldığı bilinmektedir. Bir merdivenle alt kattaki Havuzlu Salon'a ve Harem bölümlerine bağlanan Mavi Salon'a Boğaziçi yönünden de yine harem mekânı olan bir yapı bloku bitişir. Üst katta Sedefli Salon adıyla bilinen Harem Sofası'na kara ve deniz yönünden ikişer oda açılır. Bunlardan deniz yönündeki oda bir koridorla da Mavi Salon'a bağlanır ki bu odanın tercih edilen kullanıma göre Vâlide Sultan Odası olduğu düşünülür. Küçük bir hamam odası da bulunan bu mekânın yanı sıra bahçe yönünde köşede kalan iki odanın tâli bir merdivenle alt kata bağlanması ve söz konusu Harem Hamamı ile ilişkisi, bu özel dairenin sultanın dairesi içinde kalan bir Kadınefendi Dairesi olabileceğini gösterir. Bu planı aynen tekrarlayan alt katta da deniz yönündeki büyük odaların yemek ve kabul odası olduğu, kara yönündeki hamamlı özel daireyi ise II. Abdülhamid'in Selânik dönüşü seçip kullandığı ve burada öldüğü bilinmektedir.

Çırağan Sarayı. XVIII. yüzyıldan itibaren çeşitli yenilemelerle gelen ahşap Çırağan Sarayı, bir ara III. Selim'in kız kardeşi Beyhan Sultan'a tahsis edildikten sonra 1836'da II. Mahmud tarafından yıktırılıp Boğaziçi yönünde ve ortada Selâmlık ile Hünkâr Dairesi'ni, İstanbul yönünde de Harem Dairesi'ni içeren neoklasik üslûpta üç bölümlü ahşap bir saray olarak yeniden yaptırıldı. II. Mahmud'dan çok, oğlu Sultan Abdülmecid'in Dolmabahçe Sarayı'na yerleştiği 1856 yılına kadar haremiyle birlikte on yedi yıl kaldığı bu sarayın iç kullanımı hakkında tek kaynak, çocukluğu burada padişah kızlarıyla birlikte geçen ünlü bestekâr Leylâ Hanım'ın (Saz) hâtıralarıdır. Bu hâtıralara göre, geleneksel İstanbul mimarisine yabancı bir dış görünüşte olmasına rağmen sarayın özellikle harem düzeni Osmanlı geleneğini sürdürüyordu. Merkezî harem sofasının hünkâr sofası esprisinde kullanılması, köşe odalarının yanı sıra sofanın kalfa odalarını da içeren taksimatı ve bazı törenlerde kadınların bu kafesli odalardan selâmlık törenlerini seyretmeleri, alt katın ve ara katın usta, kalfa ve câriyelere

ayrılması, sarayın geleneksel harem düzenine göre planlandığını gösterir. XVII-XVIII. yüzyıl İstanbul ev mimarisinde yaygınlaşan köşe odalı ve merkezî sofalı ev tipi Çırağan Sarayı'ndan sonra Dolmabahçe ve Beylerbeyi saraylarında da kullanılmış, bu kapalı saraylar selâmlık, mâbeyn ve harem sofaları çevresinde düzenlenen üçlü mekân sıralamasının örnekleri olmuştur. Hâtıralardan sarayın döşemesinde de sandalye, karyola, masa ve dolap gibi Batı mobilya tarzının pek benimsenmediği anlaşılmaktadır.

Yapımı 1871 yılında tamamlanan kâgir Çırağan Sarayı'nı Nikoğos Balyan tasarlamış ve Sarkis Balyan inşa etmiştir. Abdülaziz'in bu büyük mermer sarayı çok zengin bir mimari ve dekorasyon anlayışıyla ele alınmış, fakat resmî saltanat makamı olarak çok az kullanılmıştır. Çırağan Sarayı, Beşiktaş-Ortaköy arasında 1300 metrelik bir rıhtım üzerinde, Hünkâr Dairesi olarak kullanılan ana bina ile bunun yanlarındaki Fer'iye sarayları denilen yapılardan meydana geliyordu; Fer'iye saraylarının Beşiktaş tarafındaki Harem Dairesi, Ortaköy tarafındaki ise Şehzade Dairesi idi.

Selâmlık, Hünkâr ve Harem sofaları ile paylaşımı yapılan iç mekân düzeni cepheye üç yapı çıkmasıyla yansıtılmıştır. Bodrum üzerinde iki ana kattan oluşan sarayın Boğaziçi yönünde Selâmlık, İstanbul yönünde ise Harem bölümleri vardır. Büyük Daire Hünkâr Dairesi olarak düşünüldüğünden her ne kadar geniş sofaların ayırdığı mekân sayısı az ise de hamamlı bir hususi dairenin bulunması ve sarayın saltanat kapısının yanı sıra vâlide kapısıyla da dışarı açılması bu yapının sultan, vâlide sultan ve başkadının birlikte oturması amacıyla planlandığını gösterir. Bağımsız harem yapısının ise Abdülaziz gibi bir sultanın bütün hareminin yaşadığı bir yapı olması imkânsızdır.

Kara ve deniz yönündeki odaların boydan boya haçvari sofalarla ilişkilendirildiği mekân düzeni geleneksel tarzı sürdürür. Selâmlık ile harem arasında bir mâbeyn salonu gibi görünen merdivenli Hünkâr Sofası Beylerbeyi Sarayı'ndaki düzeni tekrarlamaktadır. Hünkâr Sofası ile Harem Sofası arasındaki özel dairelerin bahçeye bakanı çok odalı ve hamamlı düzeniyle hareme ait Padişah Dairesi, deniz yönündeki balkonlu daire ise Vâlide Sultan Dairesi olmalıdır. Harem Sofası'nın iki köşesinde de birer oda ile sınırlanmış üçlü bir mekân kanadı vardır.

Yıldız Sarayı. Osmanlı padişahlarının resmî saltanat makamı olarak kullandıkları son yapılar topluluğu Yıldız Sarayı'dır. Yıldız Sarayı, önceleri padişahlara ait bir has bahçe kompleksi iken II. Abdülhamid'in tercihiyle uzun saltanatının resmî ikametgâhı haline gelmiştir. Sarkis ve Agop Balyan'ın yanı sıra Alexandre Vallaury ve Raimondo d'Aronco gibi ünlü mimarların ampirden itibaren her tür seçmeci üslûba yer vererek oluşturdukları üslûp karması, yapıların yerleştirilmesinde geleneksel Türk saraylarının bahçe

içinde bağımsız yükselen köşkler halindeki serbest planına dönülerek sürdürülmüştür. Sultanın mutlak yönetimi Yıldız Sarayı'nı âdeta bir harem sarayı haline getirmiştir. Paralel diziler düzeniyle sıralanan yapılar Selâmlık, Harem ve Merasim (Şâle) avluları çevresinde inşa edilmiştir. Selâmlık birimleri ise Yıldız bahçesi yönünde birkaç bölüm halinde bulunan harem yapılarını gizler.

Harem Dairesi, etrafında yer alan Küçük Mâbeyn ve Çit kasırları gibi mâbeyn işlevli yapılar arasındaki bir kapı ile Selâmlık Avlusu'na bağlanır ve kendi alanının dışına Agavât, Şehzadegân ve Şehzade Mektebi gibi haremin erkek halkının yaşadığı dairelerle çıkar. Girişin gerisindeki Hususi Daire ve ona bağlanan Saray Tiyatrosu ile ardarda sıralanan Gedikli Câriyeler ve Kalfalar daireleri ayrı yapılar olmakla birlikte bitişik nizamlarıyla haremin padişah dairesini oluştururlar. Hususi Daire, harem bahçesine doğru dik açı yapan bir kanatla Musâhibler Dairesi'ne ve serbestçe yükselen Kızlar Ağası Dairesi'ne bağlanır. Hususi Daire'nin en gerisindeki Ustalar Dairesi ile daha sonra iki ayrı dönemde yapılan Merasim Dairesi'ne de (Şâle Köşkü) bağlanması, Topkapı Sarayı Haremi'ndeki Altınyol gibi padişahın haremin en önemli yapılarına ulaşmak endişesi taşıdığını gösterir. Hususi Daire'nin bir kanadını da karşı yönde, Arap harfleriyle "Hamîd" (حميد) şeklinde düzenlenmiş Havuzlu Harem bahçesini sınırlayan yapı sırası oluşturur. Burada Kaskad Köşkü, Küçük Mâbeyn, Hünkâr Hamamı, marangozhane gibi padişahın tercihlerini ilgilendiren yapılar vardır. Bu yapılar büyük havuz çevresindeki Kebap Köşkü, Ada Köşkü ve çeşitli seralarla harem kompleksinin ucunda, selâmlık köşklerinin bulunduğu alt bahçeye (Yıldız Parkı) bakan Cihannümâ Köşkü'ne kadar uzanır. Haremin kadınları ilgilendiren daireleri ise Şâle Köşkü ile Havuzlu harem bahçesi arasında kalan bölüme dört ayrı

yapı halinde yanyana inşa edilmiş olan kadınefendiler, câriyeler ve haznedar kalfalara ait dairelerdir. Özel kadınefendi dairelerini içeren seçkin bir yapı da diğerleriyle Hususi Daire arasında kalan ve günümüze ulaşmayan Yeni Daire'dir.

Alman İmparatoru II. Wilhelm'in ziyareti için ayrı bir özenle ahşap bir saray olarak planlanan iki katlı Şâle Köşkü, 1889'da yapılan ilk bölümüyle 1898 yılında yapılan Merasim Köşkü'nden oluşur. Harem Dairesi'nin bir bölümünü teşkil eden köşkün gerek selâmlık kısmı ve salonunda, gerekse harem sofa ve odalarında zengin bir rokoko ve ampir dekorasyon kullanılmıştır. Hususi Daire ile olan bağlantılarının da gösterdiği gibi Şâle Köşkü haremin en önemli ve en zengin yapısıdır.

Ev Mimarisinde Harem. Halk tabakalarının evlerinde de İslâmî geleneklere uygun bir Harem ayırımının hayatı her düzeyde etkilediği görülür. Aile reisi ve diğer erkeklerin günlük hayatının ev dışında geçmesine karşılık kadınlarla çocuklar ve hizmetkârlar evde yaşamışlardır. Bu durum, Türk ve İslâm toplumlarında evin âdeta kadına ve harem nizamına göre şekillenmesi sonucunu doğurmuş, şehir içindeki konumu, planlanması, mekânların düzeni ve donatılması, odaların baktığı yön daima harem halkının ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiştir.

Türk evi, dıştan düz duvarlarla soyutlanırken tamamen özel hayatın başladığı bahçeye açılmaktadır. Sıcak iklim bölgelerinde geleneksel Türk evinin karakteristik bir tipi olarak gelişen dış sofalı evler, "sergâh" veya "hayat" adı verilen bu dış sofa sayesinde bahçe ile iç içe kurulmuştur. Bu planlama içinde ana kattaki odalar, çıkmaların imkân verdiği bol pencereli cephelerle dış dünyaya da açılmaktadır.

Sert iklimli kesimlerde ve özellikle arsa sorununun yaşandığı büyük şehirlerde ziraî hayatın da sınırlı olmasından dolayı iç ve orta sofalı ev tipi gelişmiştir. Sofaların cephe bütünü içinde ve pencereli duvarlar gerisinde veya tamamen oda çemberiyle kuşatılacak şekilde yerleştirildiği bu tip, daha merkezî bir planlama vermesi sebebiyle konak ve saraylarda da rağbet bulmuştur. Halkın evindeki harem-selâmlık ayırımı yöneticilerin konak ve saraylarında olduğu kadar bariz değildir. Hiyerarşik düzenle toplumun üst tabakalarına gidildikçe harem ve selâmlık işlevlerinin birbirinden ayrıldığı

görülür.

Osmanlı şehrinde de Türk evinin kesin bir harem-selâmlık ayırımı içermesi tabiidir. Evin reisi ve diğer erkeklerinin Batı ülkelerinde olduğu gibi işlerini gördükleri büyük iş hanları Osmanlı şehir geleneğinde XIX. yüzyıldan önce yoktur; bunun tek istisnasını kapalı çarşılar oluşturur. Bu durumda erkeklerin mesleklerini evlerinin selâmlık bölümlerinde veya onun altındaki dükkânlarında gerçekleştirdikleri görülür. Nitekim günümüze kalan Anadolu ve Rumeli şehir evlerinde selâmlık ve harem bölümlerinin aynı çatı altında olduğu durumlarda dahi evin diklemesine iki bölüme ayrıldığı, bu bölümlerden selâmlık kısmının sokağa ve dış dünyaya yöneldiği, ayrı bir girişi bulunan haremin ise evin iç dünyasına açılan bahçe ile irtibatlandırıldığı anlaşılır. Ekonomik ve sosyal gücün arttığı zengin evlerinde bu ayırım, selâmlık ve harem adı altında iki ayrı yapının geniş bir bahçeye yerleştirilmesiyle daha da belirginleşmiştir.

İç mekân düzenlemesinde de harem ve selâmlık ayırımının birkaç tipte takip edilmesi mümkündür. En ilkel biçimiyle tek birimden oluşan evde bile cinsiyet ayırımı perde gibi bir engelle sağlanmıştır. Dış sofalı evde de mekânın genel kullanıcısı harem halkı olmakla birlikte en azından sofanın iki ucuna birer selâmlık ve harem başodasının yerleştirilmesiyle ayırım sağlanmıştır. İç veya orta sofalı (kapalı) ev tipinde selâmlık ve harem, duvarla ayrılan mekân gruplamalarıyla veya kat tahsisiyle temin edilmiştir. Buna rağmen teşrifatsız yaşayan halkın evinde aile fertleri arasında belirgin bir mahremiyet bulunmamaktadır. Mahremiyet yalnız evi oluşturan birimde, yani oda kavramında tartışılmaz bir kutsiyet kazanmıştır. Ahlâk gereklerinden ve mekânın çok işlevli olmasından kaynaklanan bu mahremiyet odaların giriş bölümlerinin ana mekândan ayrılmasına, yatak ve kullanım eşyalarının odadaki yüklüklere konulmasına ve gusülhânelerin teşekkülüne yol açmıştır. Türk odasının ve evinin sıcak ortamını yaratan ruh harem kavramında gizli olan bu mahremiyettir.

Evde ve Sarayda Harem. Türk eviyle Osmanlı sarayları arasındaki ilişki, harem düzeyinde de toplumun ortak bir kültürü benimsediğini gösterir. Osmanlı sarayının mesafeli olmaya başladığı Fâtih Sultan Mehmed döneminde dahi Topkapı Sarayı’nda yapılar geleneksel prensiplere sadık kalmış, ancak tasarımlarında saray ölçüleri gözetilmiştir. Topkapı Sarayı

Harem Dairesi’nin XV ve XVI. yüzyıllardaki gelişiminde mekânların dış sofalı tipte planlandığı ve cephelerin revaklarla taşlıklara açıldığı görülür.

XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı mimarlığının ulaştığı sentez, saray kurumlaşmasının buna paralel olarak gösterdiği çok yönlülük geleneksel Türk evi şemasının dışına çıkmayı gerektirmiş, eklemeli ve çok yapılı harem dairesi küçük bir

şehir karakteri kazanmıştır. Buna rağmen tek tek mekânların planlamasıyla iç donanımlarında geleneksel yaşantı kalıplarının dışına çıkılmamıştır. Meselâ Topkapı Sarayı Harem Dairesi’nde padişahların has odalarını da içeren bir selâmlık bölümü yapılmıştır. Bu bölümde Başhaseki ve Şehzadegân daireleri Ocaklı Sofa ile birbirlerine bağlanarak haremin bir kısmı padişahın kendi ailesinin yaşadığı yer haline getirilmiştir. Harem teşkilâtının yöneticisi olan vâlide sultan ise harem alanının en değerli orta bölümünü almıştır. Haremde padişahın vekili durumundaki hazinedar ustalardan kalfa ve câriyelere kadar bütün hizmetliler, cephe arkasında taşlık yapılarına veya kompleksin ucundaki kendi taşlıklarına çekilmişler, özellikle câriyeler aile ile temasa geçmedikleri sürece alt kattaki koğuşlarda yaşatılmışlardır.

XV. yüzyıldan itibaren saray ve üst düzey devlet örgütlenmesinin saraya bağlı kapıkulu kadrosuna bırakılması, aynı zamanda bir eğitim ve kadro kurumu olan Osmanlı sarayının mimari şekillenmesini etkiledi. Erkek kulların Enderun, kadın kulların harem ve hânedanı oluşturduğu saray, padişah riyâsetinde kolektif olarak devleti yönetiyordu. Saray ve üst yönetimi hânedan ve harem düzeniyle de bağlayan bu katılımcı anlayışın örneği olan Topkapı Sarayı’nda ihtişam ve merasime yönelik bir mimari ve anıtsallıktan çok işleve ve standartlaşmaya uygun bir yapılaşma görülür. Harem ve selâmlıkta padişah ve iktidara ait mekânlar, Batı’daki gibi boyutlarıyla değil iç dekorasyonu ve hiyerarşik yerleşimleriyle belirtilir. Padişahın tekliği dışında saray sisteme kadrosu, icraatı ve mimarisiyle bir bütün olarak katılır. Topkapı Sarayı dış dünyaya karşı savunmalı, mahrem ve ihtişamlı, iç düzeninde eşit ve katılımcı bir devlet kavramını yansıtır. Bu tanımlama, Osmanlı düzeninde sultan bile olsa kişilerin değil mutlak ve merkezî devletin önemini gösterir. Hânedanı oluşturan harem, bu devlet yapısına sürekli kadro verdiği için kutsiyet kazanmıştır.

Saray mimarisinde çift sıra pencereli odalar taşlıklara tek tek açılmakta, yere hasır üzerine halı serilmekte ve kenarları bir sedir çevrelemektedir. Yemek, oturma, yatak odası işlevleri saray ve evde tek bir odada karşılanmakta ve ihtiyaçların giderileceği her türlü donanım insan boyutu içinde kalmaktadır. Ancak kitâbe, çini, kubbe gibi elemanlar saltanat sembolleri olarak varlığını duyurmakta, odalara bir sekilikle değil revaklı methallerle ulaşılmaktadır. İç mekân yaşayışına yönelik bu mimari anlayışın cepheye yansıması yine geniş saçak ve çıkmalarla hareketlenmekte, ancak oranlamada ve cephe donanımında Osmanlı kamu mimarisi özelliklerinden faydalanılmaktadır. Bu tür bir protokoler mimariyi, geleneksel Türk evinin ahşap malzemeye dayalı küçük ölçüleriyle açıklamanın imkânı yoktur.

Saltanat makamı olarak kullanılmayan, geçici yerleşim amacıyla yapılan hadîka ve sahilsaraylarda Osmanlı hânedanı ahşap malzemeyi tercih ederek daha serbest ve geleneksel bir hayat sürdürmüştür. Bu yapılar Boğaziçi mimarisinin örnek yapıları olmuşlardır. Osmanlı sarayı gayri resmî saraylarda yaşadığında kamu mimarisini bırakmakta, resmî kimliğinden sıyrılarak fâni insan kişiliğine girmektedir.

Dolmabahçe Sarayı’nın, iç sofalı-köşe odalı merkezî birimlerin yan yana sıralanmasından oluşan mekân düzeni cepheye geleneksel çıkmalarla yansıtılmıştır. Bu çıkmaların oluşturduğu tezat, bu yapıya hiçbir Avrupa sarayında görülmeyen kendine has bir hava verir. Bu planın Dolmabahçe ve diğer çağdaş saraylar için seçilmesi bilinçlidir. Sofa, teşrifat için ihtişam ve vakit kazandırırken kabul eden ve edilen kişiler manzaraya bakan bir köşe odasında şahsî görüşme yapabilmekte veya bu odalarda hususi hayatlarını yaşayabilmektedirler. Tek çatı altında birleşen saray bütününde Zülvecheyn Salonu ile vurgulanan ve Hünkâr Hamamı gibi şahsî mekânları da içeren Hususi Daire geleneksel evde başodaya, Topkapı Sarayı’nda ise Has Oda’ya karşılıktır. Haremin Hususi Daire’ye uzun ve gizlenmiş bir koridorla bağlanması da Topkapı Sarayı düzenini çağrıştırır. Bu dairedeki sultan odaları ve Hünkâr Sofası (Mavi Salon), ailenin bir araya geldiği ve törenlerin düzenlendiği geleneksel sofadır. Önceki dönemlerde açık taşlıklarla sağlanan mahremiyet bu sarayda Avrupaî salonlarla temin edilmiştir. Odalarda mobilyaların oluşturduğu yeni atmosfer, âdeta eşyanın kullanılmaktan çok bir saltanat gösterisi sergilemek için konulduğunu

düşündürmektedir. Bu kadar geometrik ve simetrik bir ortamda yaşamanın bütün hiyerarşisine rağmen Osmanlı hânedanına ne ölçüde uyduğu tartışılabilir. Bu yabancı öğelerin dışında odalara kapı arası olmaksızın girilemeyişi ve kadınefendi dairelerinin kesin bir sınırlandırma içinde çift katlı olarak sıralanması Türk evini çağrıştıran unsurlardır. Cephenin Hünkâr, Vâlide Sultan ve Başkadınefendi daireleriyle harem üst kadrosunu yansıtacak şekilde paylaşılması da geleneğe uygundur. Hânedan hizmetindeki usta, kalfa ve câriyelerin alt kata, diğer kadınefendi ve ikballerin harem bahçesi yönündeki kanada yerleştirilmeleri, mimarların hânedanın yaşam tarzından haberdar edildiklerini gösterir. Geleneklerle yeniliğin iç içe geçtiği bu mimari seçimler Beylerbeyi, Çırağan ve Yıldız saraylarında da ayrıntılı olarak takip edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 17884, s. 53-54, 69, 71; nr. 148, s. 68; nr. 5633, s. 65; nr. 436, s. 32; nr. 6019, s. 78; nr. 4435, s. 56; nr. 908; nr. 3903, s. 72; BA, KK, nr. 7097, s. 22, 24, 58; nr. 7102, s. 435; nr. 1771, s. 108; BA, MD, nr. 7, s. 758, 759, 878; TSMA, nr. D 34, vr. 52b; nr. 447, vr. 74a; İbn Bîbî, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi (trc. M. Nuri Gençosman), Ankara 1941; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 8b (İstanbul minyatürü); Z. Luigi Bassano, Il Customi et i modi particulari della vita de' Turchi,

Roma 1545 → (ed. Fr. Babinger), Munich 1963, vr. 17a, 24a; G. A. Menavino, I Cinque Libri della Legge, Religione, et Vita de Turchi et della Corte, d'alcune Guerre del Gran Turco, Vinegia 1548, s. 536; N. De Nicolay, Les navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie avec soixante figures naturel, Lyon 1567, s. 65-66; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 173-193, 205-209, 410; Seyyid Lokman, Hünernâme, TSMK, Hazine, nr. 1523, 1524; D. Hierosolimitano - A. Chierici, Vera Relatione della Gran Citta di Constantinopoli et in Particolore del Serraglio del Gran Turco, Bracciano 1621; D. Hierosolimitano, Relatione della Gran Citta di Constantinopoli, British Museum, Harleian, nr. 3408, vr. 83-141; A. Bobovi, Serai Enderun (20 Mayıs 1665, Pera), British Museum, Harleian,

nr. 3409; a.mlf., Mémoires sur les Turcs (10 Kasım 1666), Count Paul Riant Collection, Harward Univercity, Hanghton Library, French, nr. 103, s. 240-242; J. B. Tavernier, Nouvelle relation de l'intérieur du sérail du grand seigneur, Paris 1675; a.mlf., Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984; G. J. Grelot, Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople, Paris 1680; Sieur de la Croix, Mémoires, Paris 1684; Le sérail des empereurs turcs ou othomans, Paris Bibliothèque Nationale, nr. Fr. 6123, s. 316, 356-362; A. de la Motraye, Travels through Europe, Asia and into Part of Africa, London 1723; E. Chishull, Travels in Turkey and Back to England: 1689-1702, London 1747; J. C. Flachat, Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie de l'Afrique, et même des Indes orientales: 1740-1758, Lyon 1766, II, 64, 195-202; d'Ohsson, Tableau général, VII, 3; A. I. Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, Paris 1807-24, 10-11, 28-29 nolu gravürler; O. Bon, Il Serraglio del Gransignore Descritto a Constantinopoli nel 1608 (ed. G. Berchet), Venice 1865; Angiolello Giovanni Maria di Gio, Maria Angiolello e di un suo (ed. A. Caparozzo), Vicenzo 1881; a.mlf., Historia turchesca: 1300-1514 (ed. I. Ursu), Bucarest 1909; The Diary of Master Thomas Dallam 1559-1600 (J. T. Bent, Early Voyages and Travels in the Levant içinde), London 1893, s. 61-63; E. Oberhummer, Konstantinopel unter Sultan Süleiman dem grossen: Aufgenommen im jahre 1559 durch Melchior Lorichs, München 1902; A. H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Süleyman the Magnificent, Cambridge 1913; Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien: 1553-55 (ed. Fr. Babinger), München 1923, s. 36, 136, 138; a.e.: İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1988; Halil Edhem [Eldem], Topkapı Sarayı, İstanbul 1931; Tahsin Öz, Guide to the Museum of Topkapu Saray, İstanbul 1936; a.mlf., "Topkapı Sarayı Müzesi Onarımları", Güzel Sanatlar, sy. 6, İstanbul 1949, s. 6-74; N. M. Penzer, The Harem, London 1936; Sedat Çetintaş, Saray ve Kervansaraylar Arasında İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1939; Konyalı, İstanbul Sarayları, tür.yer.; a.mlf., Üsküdar Tarihi, tür.yer.; Şadiye Osmanoğlu, Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri, İstanbul 1951; E. Ç. Kömürcüyan, İstanbul Tarihi: XVII. Yüzyılda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1952; Haluk Şahsuvaroğlu, Tarihî Odalar, İstanbul 1954; a.mlf., "İstanbul Sarayları", Asırları Boyunca İstanbul Sarayları, İstanbul 1954, s. 225-248; a.mlf., Boğaziçine Dair, İstanbul 1986; M.

Çağatay Uluçay, Harem'den Mektuplar I, İstanbul 1956; a.mlf., Harem II, Ankara 1971; a.mlf., Padişahların Kadınları, tür.yer.; I. Promontorio, Die Aufzeichnungen des Genuessen Iacopo de Promontorio de Campis über den Osmanenstaat um 1475 (ed. Fr. Babinger), München 1957, s. 34, 37-39; Osman Rıfat, Edirne Sarayı, Ankara 1957; Reşat Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1960; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960; F. Ezgü, Yıldız Sarayı Tarihçesi, İstanbul 1962; Selma Emler, "Topkapı Sarayı Restorasyon ve Çalışmaları", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul 1963, s. 211-312; A. Bombaci, "Gazne'deki Kazılara Giriş" (trc. Doğan Türker), a.e., s. 537-560; B. de Zara, Luigi, Costumi et i Modi Particolori della vita de Turchie (ed. Fr. Babinger), Münich 1963; Safiye Ünüvar, Saray Hatıralarım, İstanbul 1964; J. Haslip, Bilinmeyen Tarafları ile Abdülhamid (trc. N. Kuruoğlu), İstanbul 1964; S. Lloyd - D. S. Rice, Alanya, Ankara 1964; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1965; F. Sarre, Konya Köşkü (trc. Şehabeddin Uzluk), Ankara 1967; Sedat Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1968; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969; a.mlf., Sa'dabad, İstanbul 1977; a.mlf., Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979; a.mlf., İstanbul Anıları, İstanbul 1979; a.mlf. - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982; B. Miller, Beyond the Sublime Porte, the Grand Seraglio of Istanbul, New York 1970; F. Davis, The Palace of Topkapı in Istanbul, New York 1970; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, Baltimore 1971, s. 191-195, 321-330, 403-407, 421-424, 429-450; Şerare Yetkin, "Alara Kalesindeki Hamamlı Kasır ve XIII. Yüzyıl Anadolu Mimarisindeki Yeri", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 119-126; a.mlf., "Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın Alara Kalesi Kasrının Hamamındaki Freskler", STY, III (1970) s. 60-88; Nurhan Atasoy, İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1972; Lütfi Simavi, Osmanlı Sarayının Son Günleri, İstanbul 1972; Leyla Saz, Harem'in İçyüzü, İstanbul 1974; Münevver Ayaşlı, Der-i Saadet, İstanbul 1975; E. Alpay - M. Schneider, Le Harem Impérial de Topkapi, Paris 1977; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 215-246; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı, Ankara 1977; Aydın Taneri, Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı Teşkilatı, Ankara 1978; Cengiz Köseoğlu, Harem, İstanbul 1979; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981; Tülay Reyhanlı, İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da

Hayat: 1582-1599, Ankara 1983; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 42, 47-53, 187-192, 292-297; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 512-526; Kemal Çığ, "Fatih Topkapı Sarayını Niçin Yaptırdı?", Kemal Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 17-35; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; TTK Bildiriler (1985), tür.yer.; Mualla Anhegger Eyüboğlu, Topkapı Sarayı'nda Padişah Evi: Harem, İstanbul 1986; Dolmabahçe Sarayı, İstanbul 1987; B. Bilgin, Geçmişte Yıldız Sarayı, İstanbul 1988; Önder Küçükerman, Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi, İstanbul 1988; Feryal İrez, XIX. Yüzyıl Osmanlı Saray Mobilyası, Ankara 1989; Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresinin Bizans Devri Arkeolojisi, İstanbul 1989; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990; Deniz Esemenli, The Harem, Topkapı The Palace of Felicity, Milan 1990, s. 107-228; Gülsu Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power, The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991, s. 159-183; Çelik Gülersoy, Çerağan Sarayları, İstanbul 1992; L. P. Peirce, Harem-i Hümâyûn: Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. A. Berktay), İstanbul 1996; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarây-ı Hümâyûnu", TOEM, I-II/5-12 (1326-27), s. 265, 329, 393, 457, 521, 585, 649, 713; A. Mez, "Ortazaman Türk-İslâm Dünyasında Saray" (trc. Cemal Köprülü), Ülkü, VI/35-36, Ankara 1936; Süheyl Ünver, "Üsküdar Kavak Sarayı", Yücel, V/39, İstanbul 1937, s. 175-178; M. Zeki Oral, "Kubâd-Âbâd Nasıl Bulundu?", AÜİFD, sy. 2-3 (1953), s. 171-179; a.mlf., "Kayseri'de Kubadiye Sarayları", TTK Belleten, XVII/68 (1953), s. 501-517; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri", VD, IV (1958), s. 149-182; Mahmut Akok, "Ağrı, Doğubeyazıt'ta İshak Paşa Sarayı Rölöve ve Mimarisi", TAD, X/2 (1960), s. 30-48; a.mlf., "Konya, Alaeddin Köşkü, Selçuk Saray ve Köşkleri", TED, sy. 11 (1968), s. 47-73; K. Otto Dorn - Mehmet Önder, "Kubâd-Âbâd Kazıları 1965 Yılı Ön Raporu", TAD, V/8-9 (1967), s. 14; M. Oluş Arık, "Kubadâbâd Sarayı", Önasya, VI/38, Ankara 1968, s. 8-9; VI/39 (1968), s. 15-16; VI/40 (1968), s. 8-9; Hayrullah Örs, "Haremin Muamması", Türkiyemiz, I/2, İstanbul 1970, s. 2-12; M. Zeki Sönmez, "Ağrı Dağı, Doğubeyazıt, İshak Paşa Sarayı", İlgi, sy. 17, İstanbul 1973, s. 20-26; Ö. Lutfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), tür.yer.; "Topkapı Sarayı Müzesi", Sanat, sy. 7, Ankara 1982; C. G. Fisher - A. Fisher, "Topkapı Sarayı in the Midseventeenth Century, Bobovi's Description", Ar.Ott., X (1987), s. 5-81; Ülkü Altındağ - Nimet Bayraktar, "Topkapı

Sarayı Müzesi Tahrir Komisyonu Çalışmaları I”, Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık, sy. 2, İstanbul 1987, s. 7-68; sy. 3 (1988), s. 23-62; Semra Ögel, “Geleneksel Türk Evine Bir Kaynak Olarak Topkapı Sarayı”, a.e., sy. 3 (1988), s. 126-147; Gülsün Tanyeli, “Topkapı Sarayı Harem’inin Haliç Cephesindeki Yapılaşmasının Evrimi”, a.e., sy. 3 (1988), s. 148-180; Uğur Tanyeli, “Anadolu Türk Saray Mimarlığının Evrimi Üzerine Gözlemler”, a.e., sy. 3 (1988), s. 181-210; Semavi Eyice, “İstanbul’da Bizans İmparatorlarının Sarayı, Büyük Saray”, STAD, sy. 3 (1988), s. 3-36; a.mlf., “III. Selim’in Tekniğe Feda Ettiği Eser Aynalı Kavak Sarayı”, Sanat Dünyamız, sy. 37, İstanbul 1988, s. 24-31; a.mlf., “İstanbul: Tarihi Eserler, Saraylar”, İA, V/2, s. 1214/48-1214/55; a.mlf., “İshak Paşa Sarayı”, TA, XX, 234-235; Ed., “Harīm”, EI² (İng.), III, 209.

Deniz Esemenli

HAREM-i ŞERİF

(bk. MESCİD-i HARÂM; MESCİD-i NEBEVÎ).

HAREMEYN

(الحرمين)

Mekke ve Medine şehirlerini birlikte ifade eden tabir.

“İki harem” anlamına gelen kelime, Osmanlı yazılı belgelerinde daha çok Haremeyni şerîfeyn şeklinde geçer. Mekke, Kâbe’nin inşasından itibaren “harem” (korunmuş yer) kabul edilirken Medine hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından harem sayılmıştır (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Medîne”, 1; Müslim, “Ḥac”, 454). Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî’den sonra en kutsal mekân kabul edilen ve müslümanların ilk kıblesi olan Mescidi Aksâ’nın bulunduğu Kudüs, bazı peygamberlerin ve ailelerinin mezarlarını barındıran Halîl şehri de bilhassa Haçlı seferlerinden itibaren Haremeyni şerîfeyn adıyla anılmış, Kudüs için “Haremeyn’in üçüncüsü” tabiri de kullanılmıştır (İbn Hallikân, IV, 232). Hac ve umre dolayısıyla müslümanların Mekke ve Medine’yi ziyaret etmeleri, İslâm tarihi boyunca bu iki şehre çok özel ve mümtaz bir mevki kazandırmış, buralarda hâkimiyet kurmak, bütün İslâm devletleri arasında bir prestij vasıtası olarak görülmüştür. Erken dönemlerden itibaren Haremeyn’in müdafaası halifelerin görevleri arasında ilk sırayı almış, hatta hilâfetin şartlarından biri sayılmıştır (Ahmed er-Reşîdî, s. 86-87, 200). Haremeyn’de adına hutbe okunan halife veya sultan buranın resmen hâkimi sayılıyordu (İbnü’l-Esîr, XI, 403; İbn Hallikân, V, 230).

Mekke’nin fethinin (8/630) ardından Hz. Peygamber’in buraya vali tayin ettiği Attâb b. Esîd, o yıl halkın güvenlik içinde hac farîzasını eda etmesini sağladı. Ertesi yıl bu görevi emîr-i hac sıfatıyla Hz. Ebû Bekir, Vedâ haccının yapıldığı 10 (632) yılında ise bizzat Resûl-i Ekrem üstlendi. Daha sonra Haremeyn’i ellerinde bulunduran halife veya devlet başkanları da bu uygulamaları örnek alarak sorumluluğu ya bizzat kendileri yüklendiler yahut görevlendirdikleri vali veya emîr-i hac vasıtasıyla yerine getirdiler. Hz. Ömer zamanında Haremeyn hizmetlerine önem verildi ve özellikle buraya ulaşımı kolaylaştırmak için yeni yollar açılırken mevcutlar da ıslah edildi; bu arada yolcuların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla su sarnıçları

yapılıp dinlenme menzilleri kuruldu (Taberî, II, 492). Ayrıca Haremeyn'e mal ve gıda sevkiyatı Yemen ve çevresi yanında yeni fethedilen Mısır'dan da yapılmaya başlandı; bunun için Nil nehrini Kızıldeniz'e bağlayan eski kanal tekrar açılarak deniz yolu kullanıldı (Belâzürî, s. 309-310; Abdülhay el-Kettânî, II, 282-283). Hz. Ali zamanında hilâfet merkezi Medine'den Kûfe'ye nakledilirken Haremeyn'in devlet ve siyaset hayatındaki mânevî nüfuz ve önemi dikkate alınmamıştı. Ancak daha sonraki dönemlerde merkezî idareden uzak kalan bu iki şehir siyasî ağırlıklı bazı muhalefet hareketlerinin merkezi oldu (Taberî, IV, 422 vd.; İbn Abdülber, III, 907). Böylece Haremeyn, dinî ve kültürel bakımdan olduğu kadar siyasî açıdan da önemli bir güç merkezi haline geldi.

Devlet merkezinin bölgeden uzaklaşmasıyla birlikte ihmale uğrayan Mekke ve Medine'ye dışarıdan yardım edilmesi gereği ortaya çıktı. Emevîler döneminde valiler eliyle yönetilen bu şehirlere bazı para yardımları yapıldı; bunların düzene girmesi ise Abbâsîler devrinde gerçekleşti. Devlet bütçesinde "nafakātü'l-Haremeyn" adıyla yer alan bu harcamalar (Cehşiyârî, s. 288; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, s. 420-429) Bağdat'ta kurulan Dîvânü'n-nafakāt'tan karşılanıyordu. Siyasî karışıklıklar arttıkça yapılan yardımlar da arttırıldı. Başta Mehdî-Billâh ve Hârûnürreşîd olmak üzere Abbâsî halifeleri Haremeyn'e büyük önem verdiler; bu iki şehirden gelenlere çeşitli bağışlarda bulundular ve hediyeler dağıttılar. Halife Mehdî-Billâh, Sıla Kanalı'nı kazdırarak etrafındaki araziyi tarıma elverişli hale getirdikten sonra gelirini Haremeyn halkına bağışladı (Belâzürî, s. 418). Ayrıca buralara ulaşan yolları ıslah edip seyahatin kolaylaşması için çeşitli tedbirler aldığı gibi bir posta teşkilâtı da kurdu (Taberî, IV, 578). Halife Müstansır-Billâh Mekke ve Medine'de hastalar için evler yaptırdı ve ilâçlar hazırlattı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 156). Haremeyn ehline ilk defa yıllık esasa göre para ve yardım gönderen halife Muktedir-Billâh olmuştur (a.g.e., XV, 300); meselâ 306 (918-19) yılında Haremeyn harcamaları için 300.000 dinar ayrılmıştı (İbn Fehd, II, 365). Daha sonra gelenekleşen bu âdet İslâm devletlerinin vazgeçilmez bir şiârı haline geldi (bk. DEŞÎŞE; SURRE).

Abbâsîler döneminde Mekke ve Medine Haremeyn valisi adı verilen tek bir vali tarafından yönetiliyor ve bu vali daha ziyade Mısır'a hâkim olan sülâlelerden seçiliyordu (İbn Hallikân, V, 58). Mısır, Haremeyn'in kara ve

deniz yoluyla dünyaya açıldığı bir kapı durumunda olduğu için buranın idaresinde önemli bir yere sahipti (Makrîzî, I, 28). Ayrıca bu ülkede kurulan devletler, Tolunoğulları zamanından itibaren Hicaz'da dinî ve siyasî nüfuzlarını sürdürmeye önem vermişlerdi. İhşîdîler, Fâtımîler ve Memlükler dönemlerinde de Haremeyn'i daima Mısırlı valiler yönetti. Bu idareciler, Haremeyn'de Abbâsî hâkimiyetinin işareti olarak hutbelerde halifenin isminin okunması geleneğini bir süre devam ettirdiler; ancak hilâfet zayıfladığında bundan vazgeçiyorlardı (Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 42). Abbâsîler'in Haremeyn'i idarî bakımdan Mısır'ın kontrolünden çıkarma çabaları bir sonuç vermedi ve burası zamanla iktisadî yönden olduğu gibi idarî açıdan da tamamen Mısır'a bağlandı.

Haremeyn, Fâtımîler'den itibaren Hz. Hasan'ın soyundan gelen emîrlerin (şerifler) yönetimine girdi. Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf'a atfen Hâşimîler denilen Mekke emîrleri tamamen müstakil olmayıp Mısır'da kurulan devletlerin nüfuzu altında bulunuyor ve bu devletlerin hükümdarları adına hutbe okutuyorlardı. Ancak daha çok güçlü devletten yana bir politika takip ediyor ve doğrudan Abbâsî veya Fâtımî hâkimiyetine girmeyerek mahallî faktörlerin etkisinde bu devletlere yaklaşıp onlardan uzaklaşıyorlardı. Abbâsîler ve diğer İslâm devletleri de bölgeyi kontrolleri altında tutabilmek için onlarla iş birliği yapmak zorunda kalıyorlardı. İslâmiyet'in beşiği Haremeyn'i hâkimiyeti altında bulunduran bir devlet hem dinî hem siyasî bakımdan büyük bir avantaj ele geçirmiş oluyor, dolayısıyla bütün İslâm dünyası üzerinde itibar ve nüfuz kazanıyordu. Bu sebeple Haremeyn'e hâkim olan devletlerle diğer önemli müslüman devletleri arasında oraya hizmet konusunda devamlı ihtilâflar ve çekişmeler meydana geliyordu. Eyyûbîler zamanında Musul Atabegi Muzafferüddin Kökböri Mekke ve Medine'nin yoksullarına 5000 dinar tahsisat ayırmış ve su işleriyle de ilgilenmişti (İbn Hallikân, IV, 117). Mekke emîrinin Selçuklu Sultanı Alparslan'a giderek hutbede adının okunduğunu bildirmesi (1069) üzerine bundan çok memnun olan hükümdar emîre çeşitli hediyeler verdiği gibi yıllık bir tahsisat da bağlamıştı (İbnü'l-Esîr, X, 61). Osmanlı sultanları da Yıldırım Bayezid'den itibaren Haremeyn'e surre göndermeye başladılar. Çelebi Mehmed aynî ve nakdî yardım yollarken (İbrâhim Rifat Paşa, II, 309) II. Murad her yıl, bulunduğu şehir ve kasabadaki evlâd-ı peygamberîye kendi eliyle 1000 filori altın dağıtmayı âdet edindi; ayrıca Mekke

ve Medine fakirlerine dağıtılmak üzere 3500'er filori tahsis etti (Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, s. 13). Fâtih Sultan Mehmed, hacıların şikâyetleri üzerine hac yollarındaki su kuyularının tamiri için bazı ustalar gönderdi; fakat ustalar bu sırada Haremeyn'i hâkimiyeti altında tutan Memlükler tarafından geri çevrildi. Bu durum, kutsal yerlere hizmet etmenin İslâm devletleri arasında âdeta rekabet derecesine ulaştığını göstermektedir (Tekindağ, XXX [1976], s. 77). II. Bayezid dönemindeki surrenin miktarı 14.000 duka altını idi; Yavuz Sultan Selim bu miktarı iki katına çıkardı.

Mısır'ın fethiyle birlikte (1517) Memlükler'in nüfuzu altında bulunan Haremeyn de Osmanlı hâkimiyetini tanıdı. O sıradaki Mekke Emîri Şerîf Berekât b. Muhammed el-Hasenî, on iki yaşındaki oğlu Şerîf Ebû Nümeyy'i bir elçilik heyetiyle birlikte Mısır'a göndererek Osmanlı padişahına bağlılığını bildirdi ve Mekke'nin anahtarlarını takdim etti (DİA, X, 204). Bu tarihten itibaren "hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn" unvanını benimseyen Yavuz Sultan Selim de heyet geri dönerken Şerîf Berekât'ı Mekke emirliğine tayin ettiğine dair menşuru yolladı ve kendisine Mısır hazinesinden maaş bağlattı; ayrıca Haremeyn halkına dağıtılmak üzere 200.000 duka altını ile bol miktarda erzak gönderdi. Surre emîninin yanında Mısır'dan görevlendirilen iki kadı birlikte giderek para ve erzakı halka dağıttılar. Haremeyn halkının "sadakātü'r-Rûmiyye" adını verdiği bu surre, daha sonra her yıl düzenli olarak İstanbul'dan büyük törenlerle yola çıkarıldı (Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, s. 14, 18; Celâlzâde Mustafa Çelebi, s. 435-438).

Memlükler döneminde eskiden olduğu gibi Haremeyn'de devamlı oturanların ihtiyaçları, halife ve devlet başkanlarının gönderdiği hediyelerle ve Mısır'da IV. (X.) yüzyıl başlarından itibaren kurulan kamu vakıflarından sağlanan gelirlerle karşılanıyordu (Makrîzî, II, 152, 295). Ancak X. (XVI.) yüzyılın başında bu vakıflar yetersiz hale geldi. Belki de bu sebeple kaynaklarda, Haremeyn'e giren ticaret mallarından gümrük vergisi ve ziyaretçilerden ayakbastı parası alındığına dair kayıtlara rastlanmaktadır. Uygulaması hakkında fazla bilgi bulunmayan bu örfî vergilerin bazan devlet başkanları tarafından azaltıldığı veya kaldırıldığı görülmektedir (İbn Fehd, II, 538-539; Ahmed er-Reşîdî, s. 118, 125, 131-132, 141). Osmanlı döneminde ise Haremeyn'de oturanlar tamamen vergiden muaf tutuldu ve

geçimleri devlet hazinesinden veya vakıflardan karşılandı (Faroqhi, s. 138). 934 (1527-28) yılında genel bütçenin binde 11-12'si bu bölgeye ayrılırken 1102'de (1690-91) bu oran yüzde 2'ye çıkarılmıştır (a.g.e., s. 86).

Osmanlılar, Memlükler'in her yıl Haremeyn'e yolladığı vakıf gelirlerinin miktarı ile surre usul ve merasimlerini kabul ettiler; hatta gelirlere bazı ilâveler yaptılar. Vakıflar Yavuz Sultan Selim'den itibaren genişletildi. Kanûnî Sultan Süleyman pek çok köyü satın alarak Haremeyn vakfı olan köylere (deşîşe) kattı ve gönderilen surre miktarını arttırdı; ayrıca "sadakātü'l-cevâlî" adı altında gayri müslimlerden alınan cizyenin çoğunu da Haremeyn halkına tahsis etti (Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, s. 15). Bunlardan başka buhur ve gül suyu gibi Haremeyn levazımatıyla ilgili vakıflar kurularak bunlar için köyler vakfedildi (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 712; Atalar, s. 226). Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinde de gelirinin tamamı veya bir kısmı Haremeyn'e ayrılan çeşitli vakıflar tesis edildi. Bu vakıfların amaçları arasında hastahane, medrese, sebil, sarnıç, su kuyusu ve yol yapımı gibi imar faaliyetleri, tamirat ve ıslah çalışmaları, hırsız ve yol kesicilere karşı güvenliğin sağlanması ile hac ibadetinin kolaylaştırılması gibi hizmetler bulunuyordu. Önceleri Bâbüssaâde ağaları tarafından idare edilen bu vakıflar, 1586'da Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti adıyla bir teşekkül kurularak Dârüssaâde ağalarının yönetimine verildi ve Dârüssaâde Ağası Habeşî Mehmed Ağa ilk Evkāf-ı Haremeyn nâzırı olarak göreve başladı (BA, MD, nr. 62, s. 249, hk. 563). Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti'ne bağlı vakıfların gelirleri özel memurlar vasıtasıyla toplanıp belirlenen kısmı surre alayı ile gönderildikten sonra artanı "dolap" denilen Haremeyn hazinesine konulurdu. Dârüssaâde ağasına bağlı olan bu hazineden padişahın izni alınmadan harcama yapılamazdı (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 178). Haremeyn tahsisatlarının ödenmesinde genellikle altın sikke tercih ediliyordu (Faroqhi, s. 90).

Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti kurulduktan sonra padişah, havâtîn ve selâtîn vakıfları ile Dârüssaâde ağalarına ve müntesiplerine ait vakıfların idaresi de buraya bağlandı. Bu şekilde önemi ve sorumluluğu artan nezâretin işlerini yürütmek üzere Haremeyn müfettişliği, Haremeyn muhasebeciliği, Haremeyn mukātaacılığı ve Dârüssaâde yazıcılığı adlarıyla dört yeni memuriyet ihdas edildi. Nezâretle aynı tarihte kurulan Haremeyn müfettişliği, bütün Evkāf-ı Hümâyun ile Evkāf-ı Haremeyn ve mülhakatına

ait hukukî işleri ve kontrollerini yürütmekle görevli idi. Haremeyn muhasebeciliği, nezârete bağlı vakıfların hesaplarını tutmak ve vakıf yerleriyle cihetlerini kaydetmekle sorumluydu. Halep Türkmen hasları ile Sığla (İzmir ve civarı) ve Mardin hasları Haremeyn muhasebesinin en önemli gelir kaynaklarıydı ve bunların yıllık tutarı 1680'li yıllarda 10 milyon akçeyi aşıyordu (Tabakoğlu, s. 90-91). Haremeyn muhasebesiyle ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 966-1250 (1558-1834) yılları arasına ait 665 defter tesbit edilmiştir. Bu defterlerde, muhasebe kalemine bağlı vakıfların ve mukātaaların hesapları ile Haremeyn halkının alfabetik sıraya göre tutulmuş kayıtları bulunmaktadır. Her yıl kaydedilen bu hesapların defteri başmuhasebeye verilir, sûreti ise alıkonulurdu. Haremeyn muhasebesine padişah, vâlide sultan, şehzade, Dârüssâde ağası, vezir, paşa ve şahıslara ait vakıflarla Medine ve Mısır vakıfları ve sadrazamla şeyhülislâmın nezâretinde olan vakıflar kayıtlı idi. Haremeyn mukātaacılığı, nezârete bağlı Haremeyn evkafından mukātaaya tâbi olanların kaydını, intikal ve ferâğını yapmak, rüsûm ve hâsılatını toplamak ve her yıl gönderilen surrelerin kayıtlarını tutmakla mükellefti. Ayrıca Medîne-i Münevvere'ye bağlı arazinin gelir işleriyle İzmir, Midilli, Sakız, Menteşe, Antalya ve Alâiye mukātaaları işlerine bakmak da görevleri arasındaydı. Haremeyn mukātaacılığıyla ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 1024-1254 (1615-1838) yılları arasını kapsayan 367 defter bulunmaktadır. Bu defterler incelendiğinde Haremeyn için kurulan vakıfların devletin sınırları dahilindeki bütün bölgelere dağılmış olduğu görülür.

Haremeyn'le ilgili vakıfların sorumluluğu 1830'lara kadar Dârüssaâde ağalarının uhdesinde kaldı. Dârüssaâde kâtibi ise nezâretin yazı işlerini yürütmekle mükellefti. Ancak bunların diğer işlerinin yoğunluğu, Haremeyn'e ait vakıfları iyi idare etmelerine engel teşkil ediyordu. Bu sebeple 1831'de Haremeyn müfettişliği lağvedilerek bütün sorumluluğu aynı tarihte kurulan Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğine devredildi. Üç yıl sonra da nezâret unvanı Dârüssaâde ağalarına bırakılmak şartıyla bu vakıfların idaresi için Haremeyn Evkaf Müdürlüğü kuruldu. Daha sonra bu müdüriyet Haremeyni şerîfeyn Evkaf Nezâreti

adı altında nâzırlığa çevrildi ve Haremeyn muhasebeciliğiyle mukātaacılığının birimleri ilga edilerek görevleri evkaf muhasebeciliğine devredildi (1836). Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti bu yıllarda bağımsız olmakla

birlikte kuruluşu 1826’da gerçekleştirilen Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’nin aracılığına başvurmadan mâruzatını sultana doğrudan iletemiyordu; 1838 yılında ise tamamen Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’ne bağlandı (Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, s. 76; Akgündüz, s. 283-284). Bu tarihten Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar Haremeyn vakıflarının idaresi Evkaf Nezâreti’ne aktarıldı ve teşkilâttaki başı boşluk ve dağınıklığa son vermek, vakıfların iyi yönetilmesini sağlamak, gelir ve giderlerini denetim altına almak, yeteneksiz veya ihmalkâr görevlileri değiştirmek amacıyla her eyalet ve sancağa müstakil birer evkaf müdürü tayin edildi (VGMA 1264:968/31’den naklen Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, s. 83). Evkaf müdürleri, diğer vakıfların yanı sıra Haremeyn vakıflarından da sorumlu tutuldu. Böylece Haremeyn adı altında kurulan bütün teşkilâtlar ismen lağvedilmiş, görevleri ise Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti içinde çeşitli birimlere aktarılmış oldu.

Osmanlı kaza teşkilâtında Mekke ve Medine kadılıklarına Haremeyn kadılığı (mevleviyeti), kadılarına da Haremeyn mevâlîsi denildi ve bu makam İstanbul kadılığı ile Edirne kadılığı arasında bir derece olarak belirlendi. Önceleri sadece Mekke kadılığı yüksek mevleviyet iken XVIII. yüzyılda Medine kadılığı da aynı dereceye yükseltildi ve mûsıle-i Süleymâniyye derecesindeki müderrisler yerine 1722’de III. Ahmed’in bir fermanı ile Mekke kadılığı gibi “bilâd-ı selâse” mâzullerine verilir oldu (Çelebizâde Âsım, s. 16-17; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 135). Mekke ve Medine kadılıklarına tayin edilen kişiler bizzat görevlerine giderler, yerlerine nâib gönderemezlerdi. Kadıların bu şehirlerde görev almalarını teşvik için XVII. yüzyıldan itibaren kendilerine dönüşlerinde hızlı yükselme hakkı verildi (Faroqhi, s. 5); ayrıca bu vesileyle hac ve umre ibadetlerini de ifa ediyorlardı. Haremeyn pâyesini kazananların ise gitmesine gerek yoktu. II. Mahmud zamanında askerî ve mülkî rütbelerin ihdasıyla birlikte Haremeyn pâyeliler merasim ve teşrifatta ilk sıralarda yer almaya başladılar. Bir ilmiye rütbesi olan Haremeyn mevleviyeti askeriye ve mülkiyede mirlivâlık, mîr-i mîranlık ve rütbe-i ûlâ sınıf-ı sânîsine tekabül ediyordu. XVI ve XVII. yüzyıllarda Bursa ve Mısır kadılıklarından mâzul olanlar, o dönemde Medine henüz mevleviyet derecesine yükseltilmediğinden Mekke veya Edirne kadılığına getirilirler veya bunların pâyesiyle arpalık alırlardı. Haremeyn mevleviyeti yüksek bir derece olduğundan bu kadılıklara yapılan tayinler Osmanlı kroniklerinde düzenli

biçimde zikredilmiştir (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 283-285).

Haremeyn, Osmanlı taşra teşkilâtında timarlı ve salyâneli eyaletler dışında özel statüsü bulunan idarî bir birim olarak kabul edilmiştir. İdarî ve malî alanda Memlükler'in uygulamalarından pek çoğunu sürdüren Osmanlılar'ın Mısır'da kurdukları idarenin amaçlarından biri de Haremeyn'in ihtiyaçlarının karşılanmasıydı. Bunun için Mısır ve Suriye ele geçirildikten hemen sonra Batı Arabistan'da nüfuz ve hâkimiyet tesisi yoluna gidildi. Uzun bir süre Mekke-Medine, Cidde ve Yenbû havalisi Mısır valiliğine bağlanarak yönetildi. Ancak Mısır valisi, emîr-i haclar ve Mekke emîri arasında zaman zaman idarî ve malî anlaşmazlıklar çıkıyor ve bunlar hükümet merkezi tarafından genellikle Mekke emîrleri lehine hallediliyordu. Haremeyn'de bu üç idarecinin görev ve mesuliyet alanlarının kesin biçimde tesbiti XVI. yüzyıl ortalarında gerçekleşti. Bir anlaşmazlık üzerine gönderilen 1552 tarihli hükümde Mekke beyinin şerif olduğu, emîr-i haccın Mekke ahalisinin idaresine karışmaması gerektiği, onun "hacıların beyi" olduğu belirtilmişti (Emecen, TED, XIV [1994], s. 98 vd.). XVII. yüzyıl sonlarıyla XVIII. yüzyıl başlarından Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanına kadar (1831) Mekke emîrleri hakkında Şam valisiyle emîr-i hacların görüş ve raporları önem kazandı ve bu raporlar doğrultusunda işlem yapıldı. Haremeyn'le ilgili kararlarda Mısır beylerbeyinin de etkisi vardı. Çünkü Mısır beylerbeyi emîr-i haclar, Cidde gümrük emîrleri, Cidde beyi ve Medine'deki Osmanlı kuvvetlerinin kumandanı ile Mekke emîri arasındaki münasebetler ve bunların yetki alanlarını düzenlemede hükümet merkezine karşı baş sorumlu durumundaydı (a.g.e., XIV [1994], s. 93). Nitekim 986'da (1576) Mekke emîrine gönderilen bir nâme-i hümâyunda, Haremeyn'e ait işlerle ilgili olarak İstanbul'a bilgi verirken Mısır valisine de yazması emredilmiştir.

Haremeyn'in emniyet ve asayişi ilk dönemlerde mahallî kuvvetlerle temin ediliyordu. Zamanla buraya dışarıdan düzenli birlik gönderilmesi ihtiyacı belirdi ve emniyet genellikle Mısır'dan yollanan askerlerle sağlandı. Aynı şekilde Osmanlı Devleti de her yıl değiştirdiği askerlerini, gerektiğinde Suriye'den desteklemek suretiyle Mısır'daki ordusundan seçiyordu (Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, s. 192, 208). Osmanlılar, Haremeyn'e hâkim olduktan sonra burayı daha iyi koruyabilmek ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı savunabilmek için Süveyş'te bir donanma üssü kurdular ve

ayrıca Süveyş Kanalı açılıncaya kadar (1869) Haremeyn'in savunmasında önemli bir vazife görecek olan Yemen'i takviye ettiler. Kızıldeniz'de Süveyş tersanesinde yapılan kalyonlarla bölgeye zahire gönderiliyordu. Osmanlılar Hicaz'ı idareleri altına aldıktan sonra, Mekke emîrlerinin Memlükler zamanından beri devam edegelen teamül üzere görevlerini sürdürmelerini uygun bularak bunların kendi bölgeleri dahilindeki yetkilerini kabul ettiler. Fakat bu arada yetkilerinin sınırlandırılmasını kabullenmeyen bazı emîrlerin buradaki Türk askerini kendi kontrolleri altına almak istemelerine izin verilmedi. 1870'lerden itibaren Hicaz'a gönderilen her yeni vali ile birlikte askerî kuvvet takviyesi yapılarak bölgedeki Osmanlı gücü tedrîcen arttırıldı.

Osmanlı padişahları dinî yönü yanında siyasî, iktisadî ve sosyokültürel yönleri de olan hac ibadetinin huzur ve emniyet içinde yapılmasını sağlamayı birinci derecede görev saydılar. Yıllık hac hazırlığı ile Haremeyn'e gerek kamu harcamaları gerekse diğer ihtiyaçlar için büyük paralar sarfediliyordu. Resmî binalar yerli halkın ve ziyaretçilerin gözünde halife veya devlet başkanının varlığını görünür kılan araçlardan biri olduğu için yeni inşaatlara büyük paralar harcanıyordu. Şehircilikle ve dinî kurumlarla ilgili düzenlemeler, başta şerif olmak üzere bütün nüfuzlu kişilerin görüşleri alındıktan sonra yapılıyordu. İnşaat harcamalarının büyük miktarlara ulaşmasının başlıca sebebi bölgenin Osmanlı Devleti'nin merkezine uzaklığı, fiyatların yüksekliği, malzeme ve işçi yokluğu, nakliye giderleri, yetkililerin denetleme konusunda karşılaştıkları güçlüklerdi ve buna ayrıca Haremeyn'in kutsiyeti dolayısıyla pahalı malzeme kullanılması da ekleniyordu (Faroqhi, s. 106-107). Osmanlı padişahları başta Hicaz demiryolu olmak üzere pek çok yol, han, namazgâh ve misafirhane inşa ettirmişlerdir. İbrâhim Rifat Paşa'nın Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn

adlı Arapça ve Eyüp Sabri Paşa'nın Türkçe eserlerinde (bk. bibl.) Osmanlı döneminde yapılan bu hizmetler geniş olarak anlatılmıştır. Ayrıca bulaşıcı hastalıklara karşı Hicaz Sıhhiye Teşkilâtı kuruldu ve bu teşkilât kanalıyla hastahaneler, eczahaneler açıldı; salgın hastalıklara sebebiyet veren su kaynakları ıslah edilip çeşitli yerlerde karantina noktaları oluşturuldu (Sarıyıldız, s. 145-146). Haremeyn halkına mahallinde sunulan bu hizmetlere paralel olarak İstanbul'a geldiklerinde de izzet ve ikramda bulunulur, ziyaretçiler misafirhanelerde ağırlanırdı. Ayrıca bu kimselere

geri dönüşlerinde yol parası ve ikramiye verilirdi; 1908 inkılâbından sonra ikramiye kaldırılmıştır (Atalar, s. 238-239).

Osmanlılar, Haremeyn'in dış istilâlara karşı korunmasında da büyük rol oynamışlardır. Bölgenin henüz Memlükler'in elinde bulunduğu dönemde Portekizliler Hindistan'a ulaşmış (1502) ve ticaret gemilerinin Kızıldeniz yoluyla Arabistan'a gidip gelmesini engellemeye başlamışlardı. Portekiz donanmasının Haremeyn'i işgal amacıyla Arabistan limanlarına yaklaşması üzerine (1505) Osmanlılar Memlükler'e yardım ettiler. Haremeyn'e hâkim olduktan sonra da Portekizliler'in Cidde'ye yaptıkları hücumları püskürttüler. Mısır beylerbeyine gönderilen 975 (1568) tarihli bir fermandan anlaşıldığına göre hac yolunun güvenliğini sağlamak ve Portekizliler'e karşı mücadeleyi kolaylaştırmak için Süveyş Kanalı'nın açılması düşünülmüş ve bu maksatla bölgeye mühendisler gönderilmişse de bu proje gerçekleştirilememiştir (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 32-33).

Necid'de XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve İslâmiyet'i yeni bir anlayışla katı kurallara bağlamak isteyen Vehhâbîlik hareketi zamanla siyasî bir hüviyet kazandı ve gittikçe güçlenerek Hicaz'a doğru sarkmaya ve hareketin lideri Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd, Mekke Emîri Gālib b. Mesâid'i tehdit etmeye başladı. 1790'da tehditler silâhlı saldırıya dönüştü ve 1803'te Vehhâbîler Mekke'yi ele geçirdiler. Cidde'ye çekilen Şerif Gālib, Cidde Valisi Şerif Paşa ile birlikte Mekke üzerine yürüdü ve şehri geri aldı; Vehhâbîler de bu defa Medine'yi zaptettiler (1805). Ertesi yıl Osmanlı Devleti, Napolyon'un Mısır'ı istilâsı dolayısıyla yardım gönderemediği için Vehhâbîler ilerleyerek Mekke'yi tekrar aldılar ve Suûd b. Abdülazîz'e biat eden Şerif Gālib'i yerinde bırakıp hutbelerde Osmanlı padişahının adının okunmasını yasakladılar. Ancak Osmanlı hükümetinin Vehhâbîler'i ortadan kaldırma işini havale ettiği Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa, oğlu Ahmed Tosun kumandasında gönderdiği Mısır eyalet askerleriyle 2 Aralık 1812'de Medine'yi, 22 Ocak 1813'te Mekke'yi ve arkasından da Tâif'i geri alarak Kâbe'nin anahtarlarını padişaha yolladı (2 Mayıs 1813). Haremeyn'de Vehhâbî hâkimiyetine son verilmesi, İstanbul'da üç gün üç gece şehrâyinler düzenlenerek kutlandı (Eyüp Sabri Paşa, Târîh-i Vehhâbiyyân, s. 274-280). II. Mahmud, Mehmed Ali Paşa'yı ve oğlu Tosun Paşa'yı gönderdiği hediyelerle taltif etti. Aynı yıl Mehmed

Ali Paşa'nın isteği üzerine Şerif Gālib azledilerek yerine kardeşinin oğlu Şerif Yahyâ b. Sürûr getirildi (Kasım 1813). Bu tarihten 1850'lere kadar Mekke emîrleri Mehmed Ali Paşa'nın arzusu ile tayin ve azledildiler. Bundan başka Mekke muhafızları da onun tarafından tayin edildiğinden Hicaz bölgesinde Mısır valisinin nüfuzu giderek arttı. Mehmed Ali Paşa Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanınca (1831) onun 1827'de Mekke emirliğine getirdiği Şerif Muhammed b. Avn azledilerek yerine Bursa'da oturmakta olan Şerif Abdülmuttalib b. Gālib tayin edildi (Haziran 1832). Fakat yeni emîr Suriye yolunun Mehmed Ali Paşa'nın kontrolünde olması dolayısıyla Mekke'ye gidemedi ve ancak onun ölümünden sonra görevine başlayabildi (1851); bu süre zarfında Muhammed b. Avn fiilen emirliğini sürdürdü.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emîrlerin nüfuzları Mekke ile sınırlandırılmaya çalışılmış, Medine'de ise devletin sivil ve askerî yetkilileri etkin olmuştur. Haremeyn'in bu durumu I. Dünya Savaşı sırasında da sürdü ve 1916'da vuku bulan Emîr Şerif Hüseyin'in isyanı Mekke'nin Osmanlı yönetiminden çıkışını hızlandırdı; ancak Medine 1919'a kadar yine Osmanlı yönetiminde kaldı. Kısa bir süre Şerif Hüseyin'in hâkimiyeti altına giren Haremeyn (Mekke 1916-1924, Medine 1919-1924), 1925'te halen devam etmekte olan Suûd hânedanının eline geçti.

Kültür ve Sanat. Müslümanlardaki Haremeyn sevgisi güzel sanatlara da yansıyarak asırlar boyu gönüllerdeki yerini korumuştur. Daha çok cami, türbe ve tekke gibi dinî binalarda çini panolar, duvar resimleri ve nakışlar halinde İslâm'ın kıblegâhı Kâbe'yi ve "ravzatün min riyâzi'l-cenne" (cennet bahçelerinden bir bahçe) kabul edilen Mescidi Nebevî'yi odaklayan Haremeyn tasvirleri buralara devam edenlerin duygularını canlı tutmuştur. Çeşitli dinî kitaplarla levhalarda ve baskı tekniğinin gelişmesinden sonra yaygınlaşan halk resimlerinde de yer alan bu tür tasvirler, kutsal beldeleri görme imkânı bulamayan kişilerce daima özlemle seyredilmiş, bu resimlerin evlere ve iş yerlerine asılmasına özen gösterilmiştir. Bilhassa hilyelerin üst kısımlarına iki kartuş içinde yerleştirilen Haremeyn minyatürleri, çok eski zamanlardan beri bu tasvirleri hat sanatı ile birleştirmiştir. Bunlara ilâveten taş basması halk kitaplarının konuyla ilgili bölümlerinde görülen birçoğu elle boyanmış Haremeyn resimleri, Mekke ve Medine'de şehirciliğin gelişimini takip etmeyi mümkün kılacak ölçüde

zenginleşmiştir.

Haremeyn klasik Türk şiirine de girmiş ve şairlerin gerek dinî gerekse din dışı beyitlerinde teşbih ve mecazlara konu teşkil etmiştir. Özellikle Mekke ve Kâbe'den bahseden şairler dinî duyarlılıklarını edebî ve estetik ifadelerine de yansıtmışlar ve kelimeyi daha ziyade tekil haliyle Harem şeklinde zikretmişlerdir. Buna göre sevgilinin mahallesi ve yurdu Harem, eşiği de Kâbe'dir; âşık orayı tavaf eder, haccını tamamlar ve sonunda kendini kurban eder. Sevgilinin kaşı Harem'de bir secdegâh, zülüfleri Kâbe örtüsü telakki edilir. Hacerülesved âşıkın dâğ-ı hasreti, Arafat o mahallede bir seyrangâhtır. Haremeyn'de gariplerin çok bulunması gibi sevgilinin yurdunda da düşkün âşıklar çok bulunur. Sevgilinin Kâbe gibi kutsal olan yüzünü gören âşıklar orada kölelerin âzat edildiklerini hatırlayıp ya gamdan kurtulurlar yahut rakiplerini bağışlarlar. Zira Mekke hareminde kan dökmek, can almak, avlanmak, kötü söz söylemek ve fenalık yapmak yasaktır. Harem meleklerin daima Kâbe'yi tavaf ettikleri yerdir. Ayrıca kâfirler burayı ziyaret edemez ve içeri alınmazlar. Şair de mahallesini Harem'e benzettiği sevgilisini melek olarak görür ve rakiplerini (ağyâr) birer kâfir telakki edip yanına yaklaştırmaz; esasen oraya "harem" (girilmesi yasak yer) denilmesi bu sebepledir. Haremeyn, her ne kadar görmeye can atılan bir mekânsa da şaire göre oraya ulaşmanın pek çok güçlüğü vardır. Kervan meşakkati, yolları dolduran mugaylân dikenleri, hacıların yolda kalma tehlikesi, susuzluk, hasret, tövbekâr olma, kurban edilme vb. bunlardandır. Ancak âşık, bütün bu güçlüklere katlanmaya ve hatta o yolda can verip

aşk uğruna şehid düşmeye hazırdır. Harem kelimesiyle "harim" (harım, çit, avlu) ve "harem" (eş veya harem dairesi) arasında bulunan ilgi de şairlerin bazı kelime oyunları yapmasına yol açmıştır. Meselâ sevgili bir âhû-yı Harem veya kebûter-i Harem olunca âşıkın Harem sınırları içinde onu avlaması mümkün olmaz. Oraya ancak bir suçlu gibi sığınılabilir ve affedilme umulur. Bütün bunların dışında şairler dinî vecd ile de Haremeyn'i anmışlar, özlemişler ve oraya gitmeyi, gidemediklerinde de sabâ rüzgârı ile selâm göndermeyi istemişlerdir." Ey bâd-ı sabâ uğrarsa yolun semt-i Haremeyn'e / Ta'zîmimi arz eyle Resûlü's-sekaleyn"e beyti bu anlayışın tanınmış bir ifadesidir.

Haremeyn hakkında genelde hac rehberi niteliğinde olan pek çok kitap ve risâle kaleme alınmıştır. Eski devirlerde hac ziyaretinin çeşitli zorluklarla dolu oluşu ve aylarca sürmesi hacca giden müelliflerin birer seyahatnâme, günlük veya hâtırat yazmasına ve böylece kutsal beldeleri görme imkânı bulamayanlara oraları tanıtmasına yol açmıştır. Eski Türk edebiyatında genellikle "menâsik-i hac" ve "menâzil-i hac" adlarıyla anılan bu eserlerde yer yer manzum bölümlerle güzel şiir ve kasideler de yer alır. Konuyla doğrudan ilgili bir başlık taşımayan, Şikârîzâde Ahmed Efendi'nin Mekke ve Medine hakkında yirmi iki küçük bölüm halinde düzenlediği Tayyibetü'l-ezkâr fî Medîneti'l-envâr'ı (bk. bibl.) gibi çalışmaların da bu grupta ele alınması gerekir. Bu tür eserlerde Haremeyn'den başka yolculuk sırasında uğranılan Kudüs, Bağdat, Konya gibi şehirler de özellikle ziyaretgâhları açısından tanıtılır ve yer yer buraların sosyal yapısı, folkloru, coğrafî özelliklerine de temas edilir. Bunların içinde Ahmed Fakih'in manzum Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'si, Nâbî'nin seyahatnâme tarzında kaleme aldığı manzum bölümleri de bulunan Tuhfetü'l-Haremeyn'i ve Eyüp Sabri Paşa'nın Mir'âtü'l-Haremeyn'i ile İbrâhim Rifat Paşa'nın aynı adı taşıyan Arapça eseri karakteristik özellikler arzetmeleri bakımından önemlidir (ayrıca bk. HAC [Literatür]).

Türk dinî mûsikisinde "Mekke ilâhileri, Medine ilâhileri, hac ilâhileri" adlarıyla anılan besteleri de Haremeyn'e dair sanat eserleri arasında zikretmek gerekir. Bunlardan Mekke İlâhisi adıyla cönk şeklinde basılmış bir ilâhi mecmuası (İstanbul 1318), içinde Mekke, Medine, Arafat, Zemzem konularına ait ilâhilerin yanında çeşitli tevşih ve na'tların da yer aldığı bir örnek risâledir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 62, s. 249, hk. 563; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Medîne", 1, "Cihâd", s. 71, 74; Müslim, "Ḥac", 454; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 309-310, 418; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 492; IV, 69, 422, 472, 578; VII, 552, 621; VIII, 162, 531, 576, 580, 592; IX, 162, 176, 258, 549; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 123, 281-282, 288; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 907; İbnü'l-

Esîr, el-Kâmil, VII, 241; VIII, 75; IX, 149; X, 61; XI, 403; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 41-42; III, 167-168; IV, 117, 232; V, 58, 82, 230, 417; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 293; XV, 300; XVI, 25; XXIII, 156; a.mlf., el-ʿİber, II, 290-291; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 100; Ahmed Fakih, Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe (haz. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1974; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn, II, 30, 322; III, 123-124, 145-146; IV, 59, 357; V, 305, 359, 425; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 28, 71, 329-330, 349, 354, 446; II, 6-7, 27, 62, 152, 156, 294, 295, 296, 341; İbn Fehd, Ġāyetü'l-merâm, II, 334, 360, 365, 398, 445, 456, 538-539; Hısım Ali Çelebi, el-ʿİḳdü'l-manẓûm fî ẕikri efâżıli'r-Rûm (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ içinde), Beyrut 1395/1975, s. 419; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 267-268, 436-438; Nâbî, Tuhfetü'l-Haremeyn, İstanbul 1265; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 16-17; Eyüp Sabri Paşa, Târîh-i Vehhâbiyyân, İstanbul 1296, s. 274-280; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 712; III, 42; Şikârîzâde Ahmed Efendi, Tayyibetü'l-ezkâr fî Medîneti'l-envâr: Medine Hatıraları (trc. Ubeydullah Küçük), İstanbul 1979; İbnülemin - Hüseyin Hüsâmeddin, Evkāf-ı Hümâyûn Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 14, 28-32; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, II, 309, 313-317; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 427; III/1, s. 32-33; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 74, 99 vd., 135, 264-265, 280, 283-285; a.mlf., Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 177-180; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 579; II, 318-319; R. B. Serjeant, "Haram and Hawtaqh, the Sacred Enclave in Arabia", Mélanges Taha Hüseyin, Cairo 1962, s. 41-58; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 42-43, 196; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 50-51; Ahmed er-Reşîdî, Ḥüsnü'ṣ-ṣafâ ve'l-ibtihâc bi-ẕikri men vüliye imârete'l-ḥâc (nşr. Leylâ Abdüllatîf Ahmed), Kahire 1980, s. 86-87, 94, 101, 118, 125, 131-132, 141, 200; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, Mekke ve ʿalâḳātühe'l-ḫâriciyye: 301-487 h., Riyad 1401/1981, s. 32-36, 72, 77, 116-117; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 366-367; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 102, 105, 109; Nazif Öztürk, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983, s. 59-60; a.mlf., Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 76, 83; Hulusi Yavuz, Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti, İstanbul 1984, s. 133, 162; İbrahim Ceylan, "Kanuni'nin Harameyn Deşişe Vakfı ve Vakfiyesi", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi: Tebliğler, III. Türk Tarihi, İstanbul 1985, I, 164-167;

Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 90-93, 109; J. R. Barnes, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire, Leiden 1986, s. 68-70, 77-80; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafaḳāt ve idâretühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 420-429; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 82-85; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 281, 283-284; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 27; Kâzım Yaşar Kopraman, Mısır Memlûklüleri Tarihi, Ankara 1989, s. 39, 204; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 282-283; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 59, 121, 192, 208, 263; Mehmet İpşirli, "II. Mahmud Döneminde Vakıfların İdaresi", Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri: Bildiriler, İstanbul 1990, s. 52-54; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 42-43, 219; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991, s. 145, 226, 229, 238-239; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 29-30, 193; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 150-160; Râşid Kahtânî, Evḳāfü's-Sulṭâni'l-Eşref Şaʿbân ʿale'l-Ḥaremeyn, Riyad 1414/1994, s. 31-47; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 234; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 5, 83, 85-88, 90, 97-99, 106-107, 138, ayrıca bk. İndeks; Gülden Sarıyıldız, Hicaz Karantina Teşkilâtı, Ankara 1996, s. 145-146; Cengiz Orhonlu, Habeş Eyaleti, Ankara 1996, s. 133, 142; S. Zwemer, "Al Haramain: Mecca and Medina", MW, XLVII/1 (1947), s. 7-15; M. Yakup Mughul, "Portekizlilerle Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 37-47; Şehabettin Tekindağ, "Fatih Devrinde Osmanlı-Memlûklü Münasebetleri", TD, XXX (1976), s. 73-99; Salih Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu", a.e., XXXI (1977), s. 65-146; J. Lassner, "Provincial Administration under the Early Abbasids: Abū Ja'far al-Mansūr and the Governors of the Haramayn", St.I, XLIX (1979), s. 39-54; Ziya Kazıcı, "Osmanlıların Haremeyn'e Yardımları", Diyanet Dergisi, XX/1, Ankara 1984, s. 13-18; Tevfik Güran, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve Hazine Hesapları", TTK Belgeler, XIII (1988), s. 17, 213-362; Abdülkerîm Ali Bâz, "Nâẓırü'l-

Ḥarem fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî", Mecelletü Câmiʿati Ümmi'l-Ḳurâ, III/5, Mekke 1411/1991, s. 141-174; Feridun Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi ve Ebû Nümey", TED, XIV (1994), s. 87-121; a.mlf., "Ebû Nümey", DİA, X, 204-205; Pakalın, I, 743-746; B. Lewis, "al-Ḥaramayn", EI^2 (İng.), III, 175; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", DİA, XII, 230-232.

Ş. Tufan Buzpınar - Mustafa S. Küçükaşcı

HAREMLİK

(bk. HAREM).

HAREMÜ'l-HALÎL

(bk. HALÎL).

HÂREZM

(bk. HÂRİZM).

HARF

(الحرف)

Dildeki seslerin yazı ve çizgi türü sembolleri için kullanılan terim.

Sözlükte “bir tarafa meyletmek, sapmak” anlamına gelen harf masdarının isim şekli olup “taraf, uç, yan; zirve, tepe; kelime, kelâm” vb. anlamları ifade eder; çoğulu hurûf ve ahruftur. Kur’an’da “bir şeyin çeşitli yönlerinden biri” (el-Hac 22/11), “yedi harf” hadisinde “lehçe” veya “kıraat” (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3, 5) mânalarında kullanılmıştır. Alfabeyi oluşturan seslerin her birine ait yazı, çizgi ve çizgi grupları türünden işaretlere, kelimelerin oluşumunda bir anlamda belirleyici taraf olmaları sebebiyle harf adı verilmiştir. Harfler, kelimelerin teşekkülünde yapı taşı vazifesi görmeleri bakımından “hurûfü’l-mebânî”, kelimeleri hecelere böldükleri ve onların hecelerini oluşturdukları için “hurûfü’l-hicâ’” (hurûfü’t-teheccî, hurûfü’t-tehciye) diye de anılır. Ayrıca bazılarına nokta konulması suretiyle benzer şekle sahip olanlar arasındaki karışıklığın önlenmesi veya kelimeleri oluşturmakla onlardan meydana gelen kelâmın vuzuha kavuşturulması sebebiyle “hurûfü’l-mu‘cem” de denilmiştir (Kalkaşendî, III, 22; Lisânü’l-ʿArab, “ʿacm” md.).

Harfler, bir dildeki ses birimlerini yazı ile göstermeye yarayan işaretler olmakla birlikte harf ile ses birimi arasında kesin bir denklik yoktur. Genelde bir harf bir ses birimini gösterirse de bazı dillerde bir ses birimi öbeğine eşdeğer olabilir (X harfinin KS/QS seslerine eşdeğer olması gibi). Bunun aksine birkaç harfin bir tek sesi belirtmesi de mümkündür. Nitekim Fransızca’da “ou” harfleri “u”, “eau” harfleri “o” sesini gösterir. Bazan da harfin hiçbir ses değeri olmaz. Fransızca’da pek çok kelimenin sonundaki harfler ve okunmayan “h” harfiyle Arapça’da “çoğul vavı”ndan sonra yazılan elif böyledir.

Her harfin ismi, sesi ve resmi (yazı işareti, sembolü) vardır. Başta kıraat âlimleri olmak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, harfi sadece ses yönüyle ele alarak “ağzın muayyen bir mahreç sahasından çıkan ve belli

sıfatlara sahip bulunan ses” diye tarif etmişlerdir (Fârâbî, Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 28).

İnsan oğlunun en önemli buluşlarından olan harfler, yaygın kabule göre tek şeklin tek sesi gösterdiği ses-yazı (phono-graphic) merhalesine ulaşıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçmiştir. İnsanlar ilk önce anlatım aracı olarak eşyadan faydalanmış (madde yazı: objetgraphic), meselâ sayı belirtmek için ipe düğüm atmış, ağaca çentik açmıştır. Daha sonra anlatmak istediği eşyanın resmini çizmiş (resim yazı: pictographic), zamanla bu resimler nesnelerin yanında kavramları da anlatır hale gelmiştir (fikir yazısı: ideographic). Nitekim ayak resmi hem ayağı hem yürümeyi, çember resmi hem güneşi hem gündüzü anlatmak için kullanılmıştır. Mısır, Hitit, Maya-Aztek hiyeroglif yazılarının şekilleri bu türdendir. Ancak bunların da farklı algılamalara ve karışıklıklara yol açması üzerine çivi yazısı, Çin ve Japon yazılarında olduğu gibi her hece için bir resim kullanılmaya başlanmıştır (hece yazı: logographic). Öğrenme ve kavramada bunun da uzun zaman alması, ayrıca her heceye uygun resim bulma zorluğu sebebiyle nihayet tek harfin tek sesi gösterdiği fonetik-alfabetik (pho-nographic) harf sistemine ulaşılmıştır.

Bugün genellikle kabul edildiğine göre alfabe harfleri, milâttan önce 1700’lerde Batı Sâmîleri’nden Ken‘ânîler tarafından icat edilmiştir. Dildeki seslerin sınırlı ve belli olduğunu farkeden Ken‘ânîler, her ses için bir şekil çizmek suretiyle alfabelerin esası olan sesyazı sistemini bulmuşlardır. Ken‘ânî yazıyı oluşturan harfler göçler vasıtasıyla iki yönde yayılarak güneyde Main-Sebe, Himyer ve Habeş yazılarının, kuzeyde Kuzey Sâmî alfabe sisteminin esasını teşkil etmiştir. Bu sisteme bağlı yazıların en önemlileri, dünyadaki pek çok alfabenin aslını meydana getiren Fenike alfabesiyle ondan doğup gelişen Ârâmî ve Yunan alfabeleridir. Bugün Türkiye’de ve birçok ülkede kullanılan Latin alfabesinin temeli de Yunan alfabesine dayanır. Yunanlılar ise alfabeyi Fenikeli deniz tâcirlerinden almışlardır.

Yeryüzündeki alfabe sistemlerine ait harflerin çoğunun isim olarak Fenike alfabesine, şekil olarak da resim ve fikir yazısı karışımı olan Mısır hiyerogliflerine dayandığı kabul edilir. Ancak her millet, bunlara kendi dillerinin fonetik yapısına göre bazı harfler eklemiştir. Alfabeyi oluşturan

her harf, belli bir varlığın adı olduğu gibi şekil itibariyle de o varlığın resminin yalın çizgilere indirgenmiş biçimidir. Bu resim ve şekiller cepheden, yandan, kuş bakışı, yatay-dikey vb. görünüş şeklinde alfabeden alfabeye değişmiştir; zamanla orijinal resim özelliğinden tamamen farklı bir biçim kazanmış olanları da vardır. Belli başlı harflerin isim ve biçimleriyle ilgili gelişmeyi şöylece özetlemek mümkündür:

A / ا: Fenike dilinde adı alf olup “öküz” anlamına gelir. Buradan İbrânîce ve Ârâmîce’ye alef, Yunanca’ya alpha, Arapça’ya elif olarak geçmiştir. Şekil itibariyle Mısır hiyeroglif yazısına dayanan harf, bu yazıda boynuzlu bir öküz başı ile gösterilirken zamanla üslûplaştırılarak çizgiler halinde yalınlaşmış, Fenike alfabesinde yine boynuzlu bir öküz başının kuş bakışı biçimine dönüşmüştür. Fenike, Yunan ve Latin alfabelerinde de bu kuş bakışı şekil muhafaza edilmiş, ancak yönü değişmiştir. Aynı şekilde küçük a harfi boynuzlu bir öküz başını sembolize etmektedir. Arapça’daki sülüs stili elif de (ا) yandan bakıldığında boynuzlu bir öküz başını andırır veya Fenike alfabesindeki şeklin bir bacağının zamanla kaybolması sonucu bu hale gelmiş olabilir. Soğd ve ondan etkilenen Uygur alfabelerinde de bu şekil hâkimdir.

B / ب: Fenike dilinde adı bet olup “ev, çadır” demektir (Ar. beyt = ev). Ârâmîce ve İbrânîce’de de aynı adı muhafaza etmiş, Yunanca’ya beta olarak geçmiştir. Mısır hiyeroglifinde, Sînâ kitâbelerinde, Arapça’da yalın bir ev veya oda planı, Doğu Yunancası’nda çift oda şeklindedir. Çivi yazısında da ev planı vardır. Fenikece’de, Orhun alfabesinde tek çadır, Batı Yunancası’nda ise çift çadır planı görülür.

CG / ج: Fenike dilindeki adı olan gaml (gimel, Ar. cemel) “deve” anlamına gelir. Ârâmîce ve İbrânîce’de de gimel ismi devam etmiş, Yunanca’ya gamma, Arapça’ya cîm olarak intikal etmiştir. Hiyerogliflerde deve hörgücü şeklinde gösterilen harf, zamanla belirginköşeli veya kavisli hörgüç şekilleriyle temsil edilmiştir. Fenikece, Ârâmîce, Yunanca, Latince, Nabatça ve Arapça biçimleri arasında ilgi vardır.

D / د: Fenike dilinde adı delt olup “kapı kanadı” ve “çadır girişini kapatan üçgen biçimindeki deri parçası” anlamına gelir. Buradan Ârâmîce ve İbrânîce dalet,

TABLO : Harflerin biçim gelişimi.

Yunanca delta, Arapça dâl şeklinde değişim geçirmiştir. Mısır hiyerogliflerinde, Byblos, Fenike, Thera Yunancası, Klasik Yunanca ve Arapça'da bu üçgen plan hâkimdir. Ancak harfin adının "kadın göğsü" anlamına geldiği (İbrânîce dad) şeklindeki görüşle Batı Yunancası, Latince d şekilleri birbiriyle ilgili görünmektedir. Uygur "d"si de Soğd, İran, Ârâmî yoluyla Fenike alfabesine dayanır.

E / ھ: Fenike "he"si Yunanca ve Latince'ye "e" olarak intikal etmiştir. Mısır hiyeroglifinde kollarını yukarı kaldırmış insan şeklinden geliştiği sanılmaktadır. Zamanla yukarı kalkmış kollar ve başı simgeleyen üç paralel çizgi haline gelmiştir. Hiyeratik (Mısır), ugarit (çivi yazısı), Fenike, Eski Yunanca ve Batı Yunancası, Klasik Yunanca biçimleri arasında açık bir ilgi vardır. Arapça'daki he de (ھ) başın üstünden kavuşturulmuş elleri simgeler ve bunun Mısır hiyeroglif şekliyle uygunluk arzettiği görülür. Uygur ve Soğd alfabelerinde de bu şekil hâkimdir.

F / V / و: Latin "f"sinin Fenike "vav"ından (y) geldiği sanılmaktadır. Harfin Ârâmîce, İbrânîce ve Arapça da adı vavdır. "Çivi, kama; gemi direği desteği" anlamına gelir. Harfin biçim evriminde yer alan Hiyeratik, Klasik Fenikece, Eski İbrânîce, Klasik Yunanca, Batı Yunancası, İtalyot, Latin, Etrüsk vb. şekilleri daha ziyade son anlamla ilgili görünmektedir.

H / ح: Fenike dilinde adı het, Akkadca'da hetu, Ârâmîce ve İbrânîce'de de het (Ar. hâit) olup "çevre, avlu duvarı, çit" anlamına gelir. Mısır hiyeroglifindeki bir çit resminden doğduğu kabul edilen şekil daha sonraki alfabelerde de aynı biçimi korumuştur. Girit, Fenike, Thera Yunancası, Klasik Yunanca ve Batı Yunancası, Etrüsk, Eski Latin ve İtalyot şekilleri arasında yakınlık görülür. Arap alfabesindeki ح ve خ şekilleri cîm (ج) harfinden doğmuştur.

İ / ي: Harfin Fenike alfabesindeki adı olan yod (Ârâmîce ve İbrânîce'de aynı, Arapça'da yed) "el" anlamına gelir. Yunanca'da iota biçimini almıştır. Mısır hiyerogliflerinde el şekliyle temsil edilen harf, milâttan önce III. yüzyılda alt ve üst çıkıntılarla aslından uzaklaştı ve klasik biçimini aldı. Byblos, Fenike, Thera Yunancası, Batı Yunancası şekillerinin hiyeratik,

Arapça şeklinin ise hiyeroglif biçimiyle yakın ilgisi görülmektedir.

K / ك: Harfin Fenikece'deki adı kaf (Ar. kef) olup "avuç içi" demektir. Ârâmîce'de aynı ad muhafaza edilmiş, İbrânîce haf, Yunanca kappa, Arapça kâf şekline dönüşmüştür. Mısır hiyeroglif yazısındaki parmakları açık el şeklinden gelişmiştir. Zamanla stilize edilerek çizgi biçimini alan harf, avuç kenarı ve avuç içi çizgilerini simgeler hale gelmiştir. Ken'ânî, Güney Arabistan (m.ö. 300), Fenike (Ahiram), Fenike (Gezer, Mesa), Yunan, Etrüsk, Latin, Sebeî, İbrânî, Ârâmî, Nabatî ve Arabî biçimleri birbiriyle ilgilidir. Arapça kâfın (ك) avuç içi çizgileriyle birlikte avuç şeklini simgelediği görülür, harfin Sînâ rumuzu da böyledir. Bir başka görüşe göre harf kol biçimindeki hiyeroglif şeklinden gelişmiştir ki Sebeî, Nabatî ve Arapça kûfî şekilleri bununla ilgili görünmektedir.

L / ل: Fenike dilinde adı lamd olup "üvendire" anlamına gelir. Ârâmîce ve İbrânîce'de lamed (lamad), Yunanca lambda, Arapça lâm olarak isim almıştır. Tutma yeri baston gibi eğik olan bir üvendire ya da baston biçimindeki Mısır hiyeroglif remzinden doğan şekil, muhtelif alfabelerde istikameti ve tutma yerindeki eğiklik dışında fazla değişim göstermemiştir. Mısır hiyeroglif, Fenike, Thera Yunancası, Batı Yunancası, Arkaik Latince, Klasik Yunanca, Ârâmîce, Nabatça, Arapça ve Göktürk (Orhun) şekilleri birbirine yakındır.

M / م: Fenike dilindeki adı olan mem "su" anlamına gelir. Ârâmîce ve İbrânîce'de de aynı ad (veya mayim) muhafaza edilmiş, Arapça'da mîm, Yunanca'da mü şeklini almıştır. Harfin biçimi, eskiden bütün Doğu sanatında suyun sembolü olan ve Mısır hiyeroglifinde görülen dalgalı çizgi şeklinden doğmuştur. Zamanla çeşitli alfabelerde rumuzun istikameti ve dalgaların yumuşaklığı ya da keskinliği gibi hususlarda değişiklikler göstermiştir. Hiyeroglif, hiyeratik, Fenike, Ahiram, Thera Yunancası, Batı ve Klasik Yunanca, Etrüsk ve Eski Latince biçimleri arasında yakın ilgi vardır. Arapça'da dalgalı kısım zamanla sıkışarak yuvarlak bir şekil alırken düz akışı simgeleyen kuyruk keşidesi aynen devam etmiş görünmektedir.

N / ن: Fenike dilinde, Ârâmîce, İbrânîce ve Arapça'daki adı olan nûn "balık" demektir. Yunanca'ya nü olarak intikal etmiştir. Bir görüşe göre harfin şekli, Mısır hiyerogliflerindeki kuyruk tarafı kıvrılmış balık veya

yılan resminden doğmuştur. Nitekim Habeşçe’de nahas “yılan” anlamına gelir. Daha sonraki alfabelerde çizgi haline dönüşen ve zamanla çizgileri keskinleşen biçim, yılanı veya balığın kıvrımını simgeleyen bir görünüm kazanmıştır. Mısır hiyeratiği, Sînâ, Fenike, Eski İbrânîce, Thera Yunancası, Batı Yunanca, Etrüsk ve Eski İtalyot, Klasik Yunanca, Ârâmîce, Nabatça, Arapça biçimleri arasında ilgi görülmektedir.

O / ع: Fenikece, Ârâmîce, İbrânîce ve Arapça’da harfin adı olan ayn “göz” anlamındadır. Yunanca, Latince ve Türkçe “o” isimleri de buradan gelir. Yunanca’da milâttan önce VII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan, daha sonra at nalı biçimini alan ve uzatılarak okunan büyük O (omega) ve kısa söylenen küçük o (omikron) olmak üzere iki türü vardır. Harfin anlamına uygun olan şekli Mısır hiyeroglifindeki bir göz resminden gelir. Zamanla stilize edilerek iki kavisten ya da tek çizgiden oluşan oval veya dairesel çember haline dönüşmüş olduğu gibi köşeli halde olanlara da rastlanır. Sînâ (m.ö. 1500), Güney Arabistan (m.ö. 300), Byblos (Cübeyl), Fenike, Yunan, Eski Latin, Batı Yunan, Doğu Yunan (Etrüsk) biçimleri arasında ilgi görülmektedir. Ârâmîce, Nabatça ve Arapça’da harfin aslı olan keşîdesiz ayın başı (ـعـ ،عـ) bu temel şekli yansıtır. Soğd ve Uygur alfabelerinde de bu yuvarlak biçim hâkimdir.

P / ف: Fenike dilinde adı pe olup (fe, Arapça fû, fem) “ağız” anlamına gelir. Ârâmîce’ye pe (p, f), İbrânîce’ye pe / fe (p, f), Yunanca’ya pi telaffuzuyla intikal etmiştir. Şeklinin Mısır hiyeroglifindeki bir ağız resminden geliştiği ileri sürülüyorsa da başta Mısır hiyeratik remzi olmak üzere birçok alfabede ters burun şekli hâkimdir. Bu sebeple harfin aslının Habeşçe “burun” anlamındaki aftan gelmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Hiyeratik, Fenike, Ârâmî, İbrânî, Thera Yunancası, Batı Yunancası, Etrüsk, Eski Latince, Eski Yunanca, Orhun, Yenisey, Talas biçimlerinin birbiriyle ilgili olduğu görülmektedir. Latince’de burun kıvrımı kavisli bir hal almış ve burun uzantı çizgisiyle birleşmiştir. Nabatça ve Arapça’daki fe harfinin başı da (فـ) Mısır hiyeratik rumuzundan gelişmiştir ve ters yönde Latin “p”sini andırmaktadır.

Q / ق: Harfin Fenike, Ârâmî ve İbrânî dillerinde adı olan kof (qoph) “maymun” veya “iğne deliği” demektir. Arapça’ya kāf, Yunanca’ya koppa olarak geçmiştir. Şeklinin, Mısır hiyeroglifindeki göğüsten kesik maymun

başı resminden geliştiği sanılmaktadır. Sonraki alfabelerde yalınlaşarak çizgiler haline dönüşen biçim,

başı temsil eden bir daire ile göz, burun, ağız ve boyun uzantısını temsil eden ve daireyi ortadan bölen ya da alta doğru uzanan bir çizgiyle cepheden, çizginin zamanla sola kayması ile de profilden görüntüyü aksettirmektedir. Ancak p harfiyle karışmaması için bu uzantı çizgisi zamanla sağa kaymış ve günümüzdeki küçük halini (q) almış olmalıdır. Erken Fenike ve Thera Yunancası, Erken Ârâmîce, Fenikece, Ârâmîce, İbrânîce, Klasik Yunanca ve Latince ile Nabatça ve Arapça biçimleri arasında ilgi görülmektedir.

R / ر: Fenike dilindeki adı ros olup (res, Ar. re’s) Ârâmîce ve İbrânîce’ye res (reş), Yunanca’ya rho, Arapça’ya râ olarak intikal etmiştir; bu kelimelerin hepsi “baş” anlamındadır. Şekli, soldan profil insan başını resimleyen bir Mısır hiyeroglifinden gelir. Mısır hiyeratik dönemiyle Fenike ve Ârâmîce’nin erken ve geç dönemlerinde bu soldan profil baş yalınlaşarak devam etmiştir. Son devir Fenike’den itibaren son devir Ârâmî ile İbrânî alfabelerinde ve Arapça’da sadece sağ profil baş kavis çizgisi kalmış görünmektedir. Yunan alfabesi ve ondan türeyen Etrüsk ve Latince’de sağ profil baş simgesi daha belirgindir. Ancak Batı Yunancası ile arkaik Latince’de, enseden omuza doğru uzanan çizgiye ilâveten boğaz altından göğüse doğru inen bir çizgi daha eklenerek harfin bugünkü şekli oluşmuştur.

S / س ،ش: Fenike alfabesindeki adı olan sin (şin, Ar. sîn) “diş” anlamına gelir. İbrânî ve Ârâmî alfabelerinde de aynı adla söylenir. Arapçası da (sîn, şîn) buna yakındır. Harfin şekli yanyana iki dişi simgeler. Alfabelere göre farklı istikametlere dönmüş ve yazım kolaylığı için zamanla keskin hatlarını yitirerek bugünkü kavisli biçimini almış olmalıdır. Mısır hiyeratik, ilk Sînâ, Fenike, Güney Arabistan, Ârâmî, Arabî, Thera Yunancası, Etrüsk, İtalyot, Klasik Yunanca, Batı Yunancası ve Eski Latince biçimleri arasındaki yakınlık açıkça görülür. Harfin Yunanca’daki adı olan sigmaya bakılarak Sâmî biçiminin sikm (ense, omuz, sırt) olduğu da ileri sürülmüştür. Bu sebeple harfin ilk şeklinin ön Sînâ dillerinde olduğu gibi bir çeşit boyunduruğu temsil ettiği sanılmaktadır. Ayrıca “şîn”in, papirüs yaprağı demetini simgeleyen bir hiyeroglif biçiminden doğduğu öne sürülüyorsa da

(Nâcî Zeynüddin, s. 295) bu şekil hiyerogliften ziyade çivi yazısı karakteri taşımaktadır.

ص: İbrânîce sade, Habeşçe sadai, Arapça sâd diye söylenir ve “olta” anlamına gelir. Biçim olarak gelişiminde bu şeklin izleri görülmektedir. Harfin bir Fenike biçimiyle Ârâmî, Nabatî, Arabî şekilleri arasındaki ilgi açıkça görülmektedir.

T / ط، ت: Fenike dilindeki adı olan tav “işaret” demektir. İbrânîce ve Ârâmîce’ye aynı adla, Arapça’ya tâ, Yunanca’ya tau olarak geçmiştir. Haç biçimindeki Mısır hiyeroglif şeklinden gelişmiş olup zamanla artı biçiminde kesişen iki çizgi şeklini, daha sonra da üst çıkıntısını kaybederek bugünkü biçimini almış olmalıdır. Hiyeroglif, Sînâ, Güney Arabistan, Erken Fenike, Geç Fenike, Yeni Fenike, Erken Ârâmî, Yeni Ârâmî, Yunan, Etrüsk, Latin şekilleri arasında belirgin bir yakınlık görülmektedir. Arapça ط harfi de “T”nin ters istikamette gelişmiş biçimi olmalıdır. Gerçi Fenike, İbrânî ve Ârâmî alfabelerindeki tet ve Yunanca’daki theta Arapça ط’ya, Arapça ت “tav” ve “tau”ya mukabil gösterilirse de şekil gelişimi ters olmuştur. Erken Fenike, Yeni Fenike, Erken Ârâmî, Yeni Ârâmî, İbrânî, Yunanca, Arapça (ط), Ârâmî ve Nabatî şekillerinin yakınlığı açıkça belli olmaktadır.

Z / ز: Fenike dilinde ve Ârâmîce’de harfin adı zai olup “silâh” anlamına gelir. İbrânîce’de zain (zayin), Arapça’da zâ, Yunanca’da dzétadır (zeta). Bunun “zeytin ağacı” anlamına geldiği de ileri sürülmüştür. Ancak harfin anlamıyla biçimi arasında ilgi uzaktır. Fenike dili, Klasik Yunanca ve Latince şekillerinin ilgili olduğu görünmektedir.

Arap alfabesini oluşturan harflerin doğuşu ve gelişim seyri hakkında çeşitli görüşler bulunmakla birlikte bugün kabul edilen en kuvvetli telakkiye göre Araplar, önceleri Güney Arabistan’da geliştirilen ve Müsned / Himyerî denilen bir yazı kullanıyorlardı. Milâdî III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında bitişik yazılan Nabat harflerini kullanmaya başladılar. Nabat alfabesinden aldıkları yirmi iki harfe kendi dillerine özgü sesleri belirten, “revâdif” (ilâveler) adını verdikleri altı harf (ث، خ، ذ / ض، ظ، غ) daha ekleyerek yirmi sekiz harften oluşan alfabelerini meydana getirdiler. Daha sonra Tamaralılar’dan aldıkları lâmelif ile harf sayısı yirmi dokuza çıktı. Buna göre Arap harfleri, Nabatî ve Ârâmî alfabeleri yoluyla dünya

alfabelerinin çoğunun dayandığı Fenike alfabesine, oradan da Mısır hiyerogliflerine ulaşır. Ancak şarkiyatçılar, köşeli kûfî harflerle kavisli nesih harflerinin asılları Fenike alfabesi olmakla birlikte gelişim seyirlerinin farklı olduğu kanaatindedir. Onlara göre köşeli kûfî harfler Süryânî-Strancilî, Müsned / Himyerî yoluyla Fenike alfabesine ulaşırken kavisli nesih harfleri Hîre-Enbâr, Nabat, Ârâmî yoluyla Fenike alfabesine, buradan da Mısır hiyerogliflerine ulaşır.

Arap harflerinin birçoğunun adı, Latin alfabesinde olduğu gibi harfe isim olan kelimenin ilk hecesiyle ve elif-i memdûde ile söylenmektedir: Bâ', tâ', s̱â', ḥâ', ẖâ', râ', zâ', ṭâ', ẓâ', fâ', hâ', yâ'. Buna karşılık diğerleri kısmen eski tarihî ve orijinal adlarını muhafaza etmiştir: Elif, cîm, dâl (câl), sîn, şîn, sâd (dâd), ayn (ġayn), ḳāf, kâf, lâm, mîm, nûn, vâv. Aslında dünya alfabelerinin çoğunda her harfin temsil ettiği ses adının ilk hecesini teşkil etmektedir. Ayrıca harf adlarının birçok alfabede bazı değişikliklere rağmen özde aynı olması onların bir asıldan doğduğunu göstermektedir. Arap harflerinin adları da eski Sâmî alfabe harflerine ait isimlerin devamıdır. Sâmî kavimler harfleri Mısır hiyerogliflerinden şekilleri ve adlarıyla birlikte almışlar, zamanla Mısır dilindeki isimlerinin telaffuzlarını unutarak onlara kendi dillerindeki karşılıklarını vermişlerdir. Harfin temsil ettiği ses ilk sesinde tezahür ettiğinden adın bu ilk kısmı muhafaza edilmiş, diğer kısmı giderek unutulmuştur (Hitti, I, 93; Cevâd Ali, I, 204; Berezin, s. 137; Hockett, s. 544; EBr., I, 664).

Anlaşıldığına göre Arap harflerinin adları, tarihî adının ilk hecesinin sonuna veya ortasına med harfleri (elif-hemze, yâ) eklenmek suretiyle kök ve anlam değişikliğine uğramıştır (meselâ eski adı bet, beit, beith, beta [= ev, çadır] olan harf Arapça bâ; eski adı kaf [Arapça kef = avuç içi] olan harf Arapça kâf olmuştur). Başta Halîl b. Ahmed ve Ahmed b. Muhammed er-Râzî olmak üzere Arap yazarlarının Arap harflerinin adlarının anlamları hakkında ileri sürdükleri görüşlerin (Halîl b. Ahmed, s. 34-47; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, s. 133, 141-156) harflerin mânalarıyla ilgili tarihî geleneğe uymaması da bundan kaynaklanmalıdır.

Arap harfleri önceleri noktasız ve harekesizdi. Fetihler neticesinde yabancı unsurların müslüman olarak Araplar'a karışması ile selikalarının bozulması ve özellikle Kur'an kıraatinde hatalı okumaların baş göstermesi üzerine

Ebü’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Kur’an’ın metnini baştan sona kadar farklı mürekkeple ve nokta şeklindeki harekelerle

harekeledi. Birbirine benzeyen harfleri ayırt etmek için bazı harflere nokta konulmasının tarihiyle ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte meşhur olan telakkiye göre noktalama işi, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin emriyle Ebü’l-Esved’in öğrencileri olan Nasr b. Âsım ile (ö. 89/708) Yahyâ b. Ya‘mer tarafından İbrânî ve Süryânî yazıları örnek alınarak gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte harfleri icat edenlerin, aynı şekle sahip olanlar arasında ayırt edici bir işaret kullanmayı ihmal etmesi mâkul görünmemektedir. Bu bakımdan noktalama işleminin tarihi daha eski olmalıdır. İslâm’ın ilk yıllarında bazı harflerin noktalı yazılmış olması da bunu teyit etmektedir. Herhalde önceleri noktalı olan harfler noktalara ihtiyaç duyulmadan okunabildiği için gerekli haller dışında harflere nokta koyma işi zamanla terkedilmiş, fakat selikalar zayıflayıp hatalı okumalar artınca tekrar noktalı harflere dönülmüştür. Noktalama için geliştirilen sisteme göre, biçim bakımından benzer harflerden Arapça’da en çok kullanılan harf asıl kabul edilerek ona benzeyen diğer harflerin üstüne veya altına ihtiyaca göre sayıları üçe kadar çıkan noktalar konulmuştur. Ayrı bir harf şekli geliştirmek yerine aynı şeklin noktalarla ayırt edilmesindeki amaç harf şekillerini asgariye indirmektir. Bu suretle yirmi dokuz harf on dokuz biçime, bunlar da beş temel şekle (ا، ج، ر، ن، م) indirgenmiştir (Kalkaşendî, III, 153-158). Daha sonra Abbâsîler zamanında Halîl b. Ahmed, harflerin kendi noktaları ile Ebü’l-Esved ed-Düelî tarafından ortaya konan nokta biçimindeki harekelerin birbirine karışmasını önlemek ve değişik renkte mürekkep kullanmaktan kurtulmak için bugün bilinen harekeleri ortaya koymuştur. Bunu yaparken Arapça’da uzun sesliler (med harfleri) olan elif, vav ve yânın kısa seslilere tekabül etmek üzere minyatürlerini kullandı. Bunlardan başka sükûn (-), şedde (-), medde (-), hemze-i vasıl (ـصـ), hemze-i kat‘ (ء) işaretleri de Halîl b. Ahmed tarafından ortaya konulmuştur.

Arap harflerinin I. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiş olan tertibi, Sâmî alfabelerde öteden beri yaygın olarak görülen ebced tertibidir. Bu alfabelerin birçoğunda asıl olan yirmi iki harfi formüle eden “ebced, hevvez, huttî, kelemen, sa‘fes, karaşet” (أبجد هوّز حطّي كلمن سعفص قرشت) kelimelerinden her biri, ezberlenme kolaylığı için uydurulmuş formüller gibi görünmekle birlikte bunların harfleri icat eden Medyen (Medâin)

krallarının adları veya altı şeytan adı ya da haftanın günleri olduğu yolunda rivayetler de vardır. Harflerin Nabatça'dan Arapça'ya intikalinden sonra bunlara, Arap dilinin fonetik yapısına has altı sesi gösteren "s̱eḫaẕ, ḍaẓağ" (ثخذ، ضظغ) kelimeleri eklenmiştir. Batı (Megāribe) ebced tertibi Doğu'da (Meşârıka) yaygın olan bu ebced tertibinden biraz farklıdır. Buna göre Doğu ebced tertibi أبجد هوز حطّي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ, Batı ebced tertibi ise أبجد هوز حطّي كلمن صعفض قرست ثخذ ظغش şeklindedir.

Latin → Yunan → Fenike yoluyla Sâmî alfabelere dayanan yeni Türk alfabelerinde de ebced tertibinin izleri görülmektedir: Abcd (ebced), e (h) f (v) j (z) (hevvez), h (t) i (hutti), klmn (kelemen), qrst (karaset) gibi.

Arap harflerinin bugünkü alfabetik düzeni, I. yüzyılın sonlarına doğru Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya'mer tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yeni sistemde harflerden biçim itibariyle üçlü ve ikili benzerler (el-hurûfü'l-müzdevice) öne ve yan yana, müstakil şekle sahip olanlar (el-hurûfü'l-münferide) sona alınmıştır. Ancak eskisinde olduğu gibi bu yeni sistemde de harf sıralaması müstakil şekle sahip harflerden olan elifle başlatılmıştır. Buna göre Doğu tertibi ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، و، هـ، لا، ي, Batı tertibi ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ط، ظ، م، ل، م، ن، ص، ض، ع، غ، ف، ق، س، ش، هـ، و، ي، لا şeklindedir.

Halîl b. Ahmed'in, Kitâbü'l-ʿAyn adlı sözlüğünde harflerin mahreçlerine göre uyguladığı üçüncü bir tarz daha bulunmaktadır. Bu tertipte mahreci ağza en uzak olan harften dudağa doğru bir sıralama takip edilmiş olmakla birlikte illet harfleri (ا، و، ي) en sona alınmıştır: ع، ح، هـ، خ، غ / ق، ك / ج، ش / ص، ض / س، ز / ط، د، ت / ظ، ذ، ث / ر، ل / ن، ف، ب، م / ا، و، ي

Asya, Afrika ve bazı Avrupa ülkelerinde İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Arap harfleri Arap olmayan milletler tarafından kabul edilerek kullanılagelmiş, fakat her millet kendi dilinin ses yapısına göre yirmi dokuz harfe ilâveler veya bunlardan eksiltmeler yapmıştır. Farsça'da ve Osmanlı Türkçesi'nde bulunan (پ، ژ، ڭ، گ) harfleri bu şekilde oluşmuştur. Arap harfleri yayıldığı yerlerde bazan mevcut yazının yerine geçmiş, bazı yerlerde de ilk yazı olarak kullanılmıştır. Bu harflerin Türkler tarafından İslâmiyet'in kabulünden hemen sonra kullanılmaya başlandığı tahmin edilmektedir. Arap harflerinin Türkçe'ye uygulandığı bilinen ilk eser,

Kâşgarlı Mahmud'un 1072-1074 yılları arasında tamamladığı Dîvânü lugāti't-Türk'tür. 1 Kasım 1928 tarih ve 1353 nolu kanunla Arap harflerine dayalı Osmanlı alfabesi bırakılarak Latin asıllı yeni Türk alfabesi kabul edilmiştir.

Harfler çeşitli yönlerden tasnife tâbi tutulmuştur. Asıl ve ziyade olmalarına göre hurûf-ı asliyye -hurûf-ı zâide (ا، ل، ى، و، م، ت، ن، س، هـ) sıhhat ve illet durumuna göre hurûf-ı sahîha-hurûf-ı mu'telle (hurûf-ı illet, hurûf-ı cevfiyye: ا، و، ى); ünlü ve ünsüz olmalarına göre hurûf-ı musavvite (hurûf-ı sâite, med ve lîn harfleri) -hurûf-ı sâmite; nokta durumuna göre hurûf-ı mu'ceme (menkūte)- hurûf-ı mühmele; ayrı ve bitişik yazılmalarına göre hurûf-ı munfasıla (ا، د، ذ، ر، ز، و، ل) -hurûf-ı muttasıla; müstakil ve benzer şekle sahip olmalarına göre hurûf-ı müfrede (münferide: م، ن، هـ، لا، ا، و، ى) -hurûf-ı mütezâvice (müteşâbihe: ب، ت، ث gibi); adlarını teşkil eden harflerin sayılarına göre hurûf-ı mesrûre (iki harfliler: ب، ت، ث، ح، خ، ر، ز، ط، ظ، ف، هـ، ى) -hurûf-ı melfûza (üç harfliler: ا، ج، د، ذ، س، ش، ص، ض، ع، غ، ق، ك، ل) -hurûf-ı melbûbe (melviyye: ilk ve son harfi aynı olanlar م، ن، و) gibi kısımlara ayrılmıştır. Kıraat ve tecvid ilimlerinde de harfler mahreç, sıfat, idgam ve med gibi özelliklerine göre birçok gruba ayrılmıştır (aş. bk.). Telaffuzu kolay harflere hurûf-ı izlâk (hurûf-ı zelâka, hurûf-ı müzlaka: ب، ر، ف، ل، م، ن), telaffuzu zor olan diğer harflere hurûf-ı ısmât, şeddelilere hurûf-ı müsekkade, şeddeli olmayanlara hurûf-ı muhaffefe denir. İmâle yapmanın geçerli olduğu müennes "tâ"sı ile elif ve "râ"ya da hurûf-ı imâle adı verilir.

Öte yandan harfleri, "görsel varlığa dökülmeden önce Allah'ın ilminde mâlum olan şekiller" olarak tanımlayan sûfîlerle, "tek başına anlam ve işaretleri olan müstakil yapılar" diye tarif eden cefr ve ilm-i hurûf ehli tarafından yapılmış bazı harf tasnifleri de vardır. Anâsır-ı erbaaya göre hurûf-ı nâriyye (أ، ز، ش، ط، ق، م، هـ), hurûf-ı mâiyye (ث، ج، ز، س، ظ، ق، ك), hurûf-ı hevâiyye (ب، ت، ص، ض، ن، و، ى), hurûf-ı hâkiyye (ح، خ، د، ر، ع، غ، ل) şeklinde bir sıralama yapılır. Ayrıca hurûf-ı nûrâniyye (hurûf-ı ulyâ, hurûf-ı Hak: ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ى)-hurûf-ı zulmâniyye (hurûf-ı süflâ,

hurûf-ı halk; ب، ت، د، ذ، ض، غ، م); hurûf-ı zemâniyye-hurûf-ı âniyye; hurûf-ı zimâm-hurûf-ı evtâd-hurûf-ı kulûb; hurûf-ı mukattaa-hurûf-ı muhkemât-

hurûf-ı müteşâbihât gibi daha başka tasnifler de vardır. Kur’an’da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan حم، طه، الم gibi harflere hurûf-ı mukattaa*, hurûf-ı teheccî ve fevâtihu’s-süver* denildiği gibi âyet sonu kelimelerinin son harflerine de hurûf-ı fâsıla adı verilir.

Bunlardan başka nahiv âlimlerinin isim ve fiilin dışında üçüncü kelime çeşidi olarak ele aldığı mâna harfleri de (hurûfü’l-meânî) vardır. Bunlara, tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiiller) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle “mâna harfleri” denildiği gibi terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için “rapt harfleri” (bağlaç) ve “edevât” adı da verilir. Bu harflerin cümle içinde gördükleri fonksiyona göre birçok çeşidi vardır: Cer, atıf, nasb, cezm, istifham, cevap, istisna, nida, şart, teşbih, tevkid, tenbih, masdar, kasr, istikbal, sıla, talep, nefy, nehy, emir, tahzîz-tendîm-arz, ta‘lil, temennî, tereccî, ta‘rif vb. harflerle fiile benzeyen harfler gibi.

Sayıları 150’yi aşan hurûf-ı meânî içinde isim soylu olanlar yanında birkaç fiil de vardır. Ancak çoğu harf olduğu için “tağlîb” yoluyla onlar da bu ad altında toplanmıştır. Hurûf-ı meânî arasında yapı itibariyle bir, iki, üç, dört ve beş harften oluşanlar bulunduğu gibi birleşik bir yapıya sahip olanlar da vardır: ك + أنّ ← كأن، لا + ك + أن ← لكنّ gibi.

Harfler fonksiyon itibariyle amel edenler (el-hurufü’l-âmile) ve etmeyenler (el-hurûfü’l-mühmele), amel etmesi de etmemesi de câiz olanlar olmak üzere üç gruba ayrılır. Amel edenler cer, cezm, sadece nasb, nasb ve ref‘ edenler olmak üzere dört grupta toplanır. Kullanım itibariyle sadece isme, sadece fiile ve her ikisine dahil olma özelliği gösterenler de vardır. Meselâ cer harfleri sadece isim ve isim soylu kelimelere, nasb harfleri sadece muzâriye, atıf harfleri ise hem isme hem de fiile dahil olur.

İnce mânalar, belâgat ve beyânî nükteleri, üslûp hususiyetleri büyük ölçüde hurûf-ı meânîye dayandığı için bunların üzerinde özellikle durulmuş, tefsir ve belâgat âlimleri bu harflerin aslî ve fer‘î mânalarını, nahiv âlimleri amel durumlarını incelediği gibi felsefe ve mantık âlimleri de önerme ve hükümlerdeki fonksiyonlarını ele almışlardır. Gerek alfabe harfleri gerekse mâna harflerine dair pek çok eser kaleme alınmış olup bunlar sadece mâna

harflerine ve edatlara, sadece alfabe harflerine veya her ikisine, sadece Kur'an'daki mâna harflerine veya bir tek harfe ait olmak üzere farklılık gösterir. Meselâ yalnız ض، ظ harfleri ve bunların farklarına dair otuzdan fazla eser yazılmıştır. Arap dilinde ve özellikle Kur'an'da geçen elif, lâm ve hâ harfleri üzerine de birçok eser kaleme alınmıştır (harfler hakkında yazılan eserlerin bir listesi için bk. İbnü'l-Enbârî, Zînetü'l-fużalâ˒, nâşirin mukaddimesi, s. 22-35; Müzenî, el-Ḥurûf, nâşirlerin mukaddimesi, s. 5-32).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥarf" md.; Lisânü'l-˓Arab, "ḥrf", "ḥvc", "˓acm" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 66-67; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890 → İstanbul 1978, s. 776-778; Buhârî, "Feżâ˒ilü'l-Ḳur˒ân", 3, 5; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 34-47; İbnü's-Sikkît, Kitâbü'l-Ḥurûf (a.e. içinde), s. 93-111; Müzenî, el-Ḥurûf (nşr. Mahmûd Hasenî Mahmûd - M. Hasan Avvâd), Amman 1403/1983, nâşirlerin mukaddimesi, s. 5-32; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 456-460; Zeccâcî, el-Cümel fi'n-naḥv (nşr. Ali Tevfîk elHamed), Beyrut 1408/1988, s. 370-378; Fârâbî, eş-Şerḥ li-Kitâbi Arisṭoṭâlis fi'l-˓ibâre (nşr. W.Kutsch - S. Marrow), Beyrut 1946, s. 29, 43, 51, 54; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥurûf, Beyrut 1990, s. 28-29; a.mlf., Kitâbü'l-Elfâẓ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 43-56; Rummânî, Kitâbü Me˓âni'l-ḥurûf (nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî), Cidde 1401/1981, nâşirin mukaddimesi, s. 2, 7-19; İbn Cinnî, Ṣırru ṣınâ˓ati'l-i˓râb (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 6, 75; Alâeddin b. Ali el-İrbillî, Cevâhirü'l-edeb (nşr. Emîl Bedî' Ya'kūb), Beyrut 1412/1991, nâşirin mukaddimesi, s. 5-16; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Kitâbü'l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 133, 141-156; İbnü'l-Enbârî, Zînetü'l-fużalâ˒ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 22-35; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-me˓ânî (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1974-75, s. 29-30, 86-93; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 48-50; Fîrûzâbâdî, Beṣâ˒ir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 452; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-

aʿşâ (Şemseddin), III, 22, 153-158; İbn Haldûn, el-Muḳaddime, II, 961-983; İbn Nûreddin, Meṣâbîḥu'l-meġānî (nşr. Âiz b. Nâfi' el-Ömerî), Kahire 1414/1993; Hitti, Târîḫu'l-ʿArab, Beyrut 1949, I, 93; Cevâd Ali, Târîḫu'l-ʿArab, Bağdad 1950, I, 204; Nâcî Zeynüddin, Muṣavverü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Bağdad 1388/1968, s. 2, 295-302; a.mlf., Mevsûʿatü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Bağdad 1984, s. 65-66; F. M. Berezin, Lecture on Linguistics, Moscow 1969, s. 137; C. F. Hockett, A Course in Modern Linguistics, Indian 1970, s. 544; Türkî Atıyye Abbûd Cübûrî, el-Ḫaṭṭü'l-ʿArabiyyü'l-İslâmî, Bağdad 1395/1975, s. 8-32; Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aṣlü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Bağdad 1977, s. 19-60; Abdülfettâh Ubâde, İntişârü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 5-40; M. Tâhir el-Kürdî, Târîḫu'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Mekke 1402/1982, s. 16, 23-45, 295-303; Gānim Kaddûrî Hamed, Resmü'l-Muṣḥaf, Bağdad 1402/1982, s. 17-19; Afîf Behnesî, el-Ḫaṭṭü'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, s. 19-35; Yahyâ Sellûm el-Abbâsî, el-Ḫaṭṭü'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, s. 17-37; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 472-475; Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Naẓariyyetü'l-ḥurûfi'l-ʿâmile, Beyrut 1406/1986, s. 5, 124-152; a.mlf., el-Ḥurûfü'l-ʿâmile, Beyrut 1406/1986, s. 7-10; J. Naveh, Alphabet, Jerusalem 1987, tür.yer.; Mahmûd Sa'd, Ḥurûfü'l-meʿânî, İskenderiye 1988, s. 7-14; Emîl Bedî' Ya'kūb, Mevsûʿatü'l-ḥurûf, Beyrut 1408/1988, s. 5-8, 439-441, 460-464; Rekin Ertem, Elifbeden Alfabeye, İstanbul 1991, s. 280; a.mlf., "Elifbâ", DİA, XI, 39-44; Nihad M. Çetin, "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi", İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanatı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 14-15; a.mlf., "Arap (Yazı)", DİA, III, 276-281; Şinasi Tekin, Eski Türklerde Yazı, İstanbul 1993, s. 11-12; Yahyâ Vehîb el-Cübûrî, el-Ḫaṭ ve'l-kitâbe, Beyrut 1994, s. 17-25; Bustânî, DM, VII, 4-9; T. H. Weir, "Harf", İA, V/1, s. 230-231; H. Fleisch, "Ḥurūf al-Hidjāʾ", EI² (Fr.), III, 617-620; B. F. C. Atkinson, "Alphabet", EBr., I, 662-669; Mustafa Uzun, "Ebced", DİA, X, 68-70.

İsmail Durmuş

TEFSİR.

Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e indirildiği şekliyle korunması, muhtevasının anlaşılıp uygulanması için olduğu kadar metninin doğru telaffuz edilmesi için de büyük gayret göstermişlerdir. Kur'an'ın

okunuşuna rahatlık, yumuşaklık ve mânaya uygun bir tavır kazandırılması gibi estetik amaçların da gözetildiği bu çalışmalar sayesinde genel olarak harflerin fonetik özelliklerinin belirlenmesi yanında, bilhassa Kur’an lafızlarının okunuşuna dair ulûmü’l-Kur’ân içinde başta “tecvîdü’l-hurûf” olmak üzere çeşitli disiplinler geliştirilmiştir (bk. TECVİD). Arapça’daki ث، خ، ذ، ض، ظ، ع gibi harflerin Arap olmayan milletlerin dilinde bulunmaması, Kur’an harflerine gerçek seslerini verebilmek için mehâric-i hurûfun tesbit ve tâlimini zorunlu hale getirmiş, başlangıçtan günümüze kadar sürdürülen Kur’an öğretimine mehâric ve sıfât-ı hurûfun tâlimiyle başlanması gelenek halini almıştır.

Kur’an lafızları yirmi dokuzu aslî, beşi fer‘î olan Arap harfleriyle seslendirilir (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 93, 107-111). Bu

harfler, boğaz bölgesinden dudaklara kadar uzanan ses sisteminde mevcut “mahreç” veya “makta‘” denilen ses bölgelerinden doğar. Boğaz (halk), ağız boşluğu (cevf), dudaklar (şefeteyn), geniz (hayşum) ve dil (lisan) olmak üzere beş bölgede kümeleşen mahreçlerin sayısı Arap dilcilerinden Halîl b. Ahmed’e göre on yedi olup (Kitâbü’l-ʿAyn, I, 157) Mekkî b. Ebû Tâlib ve İbnü’l-Cezerî de bu görüşe katılmışlardır. Sîbeveyhi, İbn Cinnî ve Dânî ise “hevâiyye” denilen ve kendilerinden önceki harflerin uzatılmasını sağlayan med harfleri için (elif, vâv, yâ) ayrı bir mahreç kabul etmediklerinden mahreç sayısını on altıya indirmişler (el-Kitâb, IV, 433; Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb, I, 46; et-Taḥdîd, s. 104); Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Kutrub ve Cermî gibi dilciler de ر، ل، ن harflerinin aynı yerden çıktığını ileri sürerek mahreçlerin on dört olduğunu söylemişlerdir (Ebû Amr ed-Dânî, et-Taḥdîd, s. 106; İbnü’l-Bâziş, I, 171-173; İbnü’l-Cezerî, et-Temhîd, s. 113). Ağza doğru çıkış sırasına göre “hurûf-ı halk” denilen أ، هـ - ح، ع - خ، غ harfleri boğaz bölgesinden, med harfleri ağız boşluğundan, ب، م، ف، و harfleri dudaklardan, gunneli harfler genizden çıkar. Dildeki on mahreçten, ağzın aldığı çok ince ve müşterek şekillenmeler sonucu dilin kökünden itibaren ق - ك - ج، ش، ى - ت، ط - ث، ذ، ظ - ز، س، ص - ن - ر - ل - ض، د harfleri seslendirilir.

Hemzenin dışındaki aslî harflerden her birinin kendine mahsus ismi, resmi (sûreti, sembolü) ve müsemmâsı (sesi) vardır. Harfler isimleriyle anılır, resimleriyle yazılır, müsemmâlarıyla okunur. Sadece Kur’an’da yirmi

dokuz sûrenin başında yer alan ve “hurûf-ı mukattaa” adı verilen الم، طس، حم، ن، ق gibi harfler isimleriyle okunur. Hemzenin kendine has bir resmi olmayıp yerine göre امن’de olduğu gibi elif ile, يومن’de olduğu gibi vâv ile, ايمان’da görüldüğü gibi yâ ile temsil olunur; bazı durumlarda ise دفء (en-Nahl 16/5), الخبء (en-Neml 27/25) kelimelerinde olduğu gibi sadece telaffuz edilir, yazıda görülmez. Hemze için belirleyici işaret olarak ayn harfinin baş kısmı olan عـ sembolünün kullanılması yeni yazı stiline ait bir uygulama olup eski metinlerde bulunmaz (geniş bilgi için bk. ELİF; Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 95; Ebû Amr ed-Dânî, et-Taḥdîd, s. 120; a.mlf., el-Muḥkem, s. 138).

Aslî harflerden her biri sâkin ve harekeli olabildiği halde, elif قال، سال، مال kelimelerinde olduğu gibi başka bir harfin değişmesiyle meydana gelmişse aslî, onun dışında daima zâid ve harekesizdir; kendinden önceki harfin harekesi fetha olduğunda med harfidir (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 94).

Fer‘î harfler, mütevâtir kıraatlerle fasih Arapça’da kullanılan ve resimleri olmayan ara seslerdir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Hemze-i müsehhele. Mahreci boğazın en derin kısmında (aksa’l-halk) bulunduğu ve şiddet sıfatı taşıdığı için telaffuzu zor olan hemze, yerine göre kendine yakın vokalist elif, vâv, yâ harflerinden biriyle değiştirilmiş; özellikle iki hemze yan yana geldiğinde ikinci hemze tahfif, tebdil, teshil, tesbit, hazf vecihlerinden biriyle telaffuz edilmiştir. Hemze-i müsehhele, Sîbeveyhi’ye göre kendi telaffuz özelliğinde “beyne beyne” bir harftir. Bu sebeple hemzeden önceki harf fethalı olduğunda hemze elif, zammeli olduğunda vâv, kesreli olduğunda yâ harfine yaklaştırılmak suretiyle yapısındaki şiddet hali giderilir ve sühûletle okunur (el-Kitâb, III, 541). Hafs b. Süleyman, sadece Fussılet sûresinde geçen (41/44) ءعجمى’deki ikinci hemzeyi teshil ile rivayet etmiştir (geniş bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 362-491; Süyûtî, I, 98). 2. Lâm-ı müfahhame. Türkçe’de “lala, hala” gibi kalın sesle (tefhim, tağliz) okunan “lâm”a denir. Nâfi‘ kıraatinin Verş rivayetinde تصلى، الصلوة، الطلاق - بظلام kelimelerindeki lâm harflerinin konumunda görüldüğü üzere lâm harfi fethalı, ondan önceki harf de fethalı veya sâkin ص، ط، ظ harflerinden biri olursa lâm kalın sesle (müfahham) okunur. 3. Elif-i mümâle. Yâ sesine meyleden ara bir sesle okunan elife denir. Elifin imâle ile okunuşu mütevâtir kıraatlerin hepsinde yer almakla birlikte daha çok Hamza b. Habîb, Ebû Amr b. Alâ, Kisâî ve Halef b. Hişâm kıraatlerinde

الهدى، اسارى، الضحيـ راى، أبصارهم، الناس gibi kelimelerin eliflerinde uygulanır. Âsım kıraatinin Hafs rivayetinde sadece مجريها (Hûd 11/41) kelimesinde "râ"dan sonraki elif imâle ile okunur, râ harfi de buna bağlı olarak ince telaffuz edilir (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 288; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, II, 125). 4. Sâd-ı müşemme. Sâd harfinin, صراط، الصراط kelimeleriyle قصد (en-Nahl 16/9) ve فاصدع (el-Hicr 15/94) kelimelerinde işmamla (z sesiyle) "zirâta, ez-zirâta, kazdü, fezda'" şeklinde okunmasıdır. Hamza b. Habîb'in râvisi olan Halef b. Hişâm Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün صراط، الصراط kelimelerini, aynı imamın diğer râvisi Hallâd b. Hâlid ise sadece Fâtiha sûresindeki الصراط kelimesini sâd-ı müşemme ile rivayet etmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, I, 365; Hâmid b. Abdülfettâh, s. 5). 5. Nûn-ı muhfât. İhfâ harflerinden önce gelen tenvin veya sâkin "nûn"un kendi mahrecinden ayrılarak gunne ile okunmasıdır (fer'î harfler hakkında geniş bilgi için bk. Sîbeveyhi, III, 541 vd.; Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 107-112; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 201-202; Ebû Saîd es-Sîrâfî, s. 306 vd.; Kastallânî, s. 184; ayrıca bk. GUNNE).

Mahreçleri aynı olan aslî harfler farklı karakterleriyle birbirinden ayrılır. Bu farklılıklar kaynaklarda harflerin sıfatları, lakapları, sınıfları ifadeleriyle yer almıştır. Mekkî b. Ebû Tâlib, yirmi dokuz harfin sıfatlarını uzun müddet araştırdığını ve kırk dört sıfat bulduğunu söylerken (er-Riʿâye, s. 115) Dânî harflerdeki sıfatların on altı olduğunu ileri sürmüştür (et-Taḥdîd, s. 107). Sıfatların en belirgin olanlarına yer verilen bu tesbitte harfler şöyle tasnif edilir: 1. Hurûf-ı mehmûse. Harfin çıkışı sırasında mahreç tam kapanmayıp zayıf kaldığından mahreçten nefesin akması suretiyle telaffuz edilen harflerdir. Mahreçteki zaaf sebebiyle bu sıfata "hems" (gizli ve hafif ses, fısıltı) denmiştir. Hems sıfatlılar ت، ث، ح، خ، س، ش، ص، ف، ك، هـ şeklinde sıralanan on harftir. 2. Hurûf-ı mechûre. Hurûf-ı mehmûsenin dışında kalan on dokuz harftir. Harfin, mahrecinden kuvvetle ve ses halinde (cehr) çıkması sebebiyle söz konusu harfler bu sıfatla anılır. 3. Hurûf-ı şedîde. Şiddet sıfatlı أ، ب، ت، ج، د، ط، ق، ك harfleridir. Bu sekiz harften her biri söylenirken mahreç şiddetle kapanır, ses ve nefes akmaz. Bu kapalılık, harfte ayrıca mevcut olan hems veya kalkale sıfatı gereği süratle açılır. Harflerden beşi (ب، ج، د، ط، ق) kalkale harfidir. Diğer üç harften hemzenin şiddet sıfatı elif, vâv, yâ harflerinden birine ibdal ile hafifletilir. Tâ ve kâf harflerinin şiddet sıfatı sebebiyle kapanan mahreçleri ise bu iki harfte ayrıca bulunan hems sıfatı ile açılır. 4. Hurûf-ı rihve. Şiddet sıfatının zıddı olan

rihve (rehâve) sıfatını taşıyan harfler telaffuz edilirken mahreçten ses veya nefes akar. Rihve (gevşeklik, yumuşaklık), mahreçten akan ses veya nefesin duyulması halidir. Rihve sıfatlılar, med harfleriyle (ا، و، ى), ث، ح، خ، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ظ، غ، ف، هـ harflerinden oluşan on üç harftir. 5. Hurûf-ı mutbaka. Itbâk (yapışma, uyuşma), dilin harfe göre

farklı kısımlarının damağa yapışması hali olup ıtbak sıfatlılar ص، ض، ط، ظ harfleridir. 6. Hurûf-ı münfetiha. İnfitâh (açılma) ıtbâkın zıddıdır. Kendilerinde infitâh sıfatı bulunan harfler, dilin damaktan ayrılıp açılması suretiyle telaffuz edilir. Itbâk sıfatlılar dışındaki yirmi dört harf bu gruba girer. 7. Hurûf-ı müsta‘liye. Yirmi dokuz harfin en kalınları olan خ، ص، ض، ط، ظ، غ، ق harfleridir. Telaffuz edilirken dilin üst damağa yükselmesi sebebiyle bu yedi harfe "hurûf-ı müsta‘liye" (hurûf-ı isti‘lâ) denmiştir. Kalın okunmaları sebebiyle bunlara "hurûf-ı mufahhame" de denir. Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde bu harflerin fethalı halleri a sesiyle (elifle) med edilirse "fetha-i şedîde" ile (â sesiyle) okunur. 8. Hurûf-ı müstefile. İsti‘lânın zıddı olan istifâle (alçalma), dilin damağa yükselmeyip aşağıda kalması halidir. Hurûf-ı müstefile, hurûf-ı müsta‘liyenin dışında kalanlar olup evvelindeki harfin fethalı veya zammeli olması sebebiyle tağliz ile okunan "Allah" lafzının "lâm"ı ve fethalı veya zammeli râ dışında kalanları ince (terkīk ile, "a-e" arası bir sesle) okunur. 9. Hurûf-ı med ve lîn. Med harfleri, kendinden önceki harfin harekesi kendi cinsinden olan elif ile sâkin vâv ve sâkin yâ'dır. "Hurûf-ı hevâiyye" de denilen ve kendilerinden önceki harfin sesinin uzatılmasını sağlayan bu harflerin her üçünün de mahreci ağız boşluğudur. Fethalı bir harften sonra gelen sâkin vâv ile sâkin yâ'ya "lîn harfleri" denir. Belirtilen konumuyla bu iki harfte lîn (yumuşak olma) sıfatı bulunur. 10. Hurûf-ı safîre. Safîr, ز، س، ص harflerinde rihve sıfatının yaygın olması sebebiyle bu harfler mahreçten çıkarken ıslığa benzer bir sesin duyulması halidir. 11. Hurûf-ı kalkale. "Mahrecin kuvvetli bir ses işitilecek şekildeki hareketi" şeklinde tarif edilen kalkale ب، ج، د، ط، ق harflerine ait bir sıfattır. Her biri şiddet sıfatı da taşıyan bu harfler, kelime içinde veya vakıf sebebiyle sâkin olduklarında mahreçlerinin önce şiddetle kapanıp hemen ardından kuvvetli bir titreşimle açılması suretiyle telaffuz edilir. 12. Hurûf-ı münharife. İnhiraf, ل، ر harflerinin telaffuzu esnasında dilin damağa doğru meyletmesi, yükselmesi halidir. Meyil "lâm"da hemen dil ucunda, "râ"da ise dilin daha geniş kısmında olur. 13. Harf-i mütefeşşî. Tefeşşî (yayılma), telaffuzu esnasında ش harfinin mahrecinin akışındaki özel sestir. 14. Harf-i

müstetîl. ض harfinin sıfatı olan istitâle (uzatma), harfin yumuşak bir tarzda çıktığı mahrecinde biraz tutulup uzatılması halidir. 15. Harf-i mütekerrir. Telaffuz edilirken mahrecinde tekrarlanır gibi bir ses oluşması sebebiyle ر harfi tekrîr sıfatı ile anılır. 16. Gunneli harfler. Gunne, ihfâ ve idgamların uygulanması sırasında م، ن harflerine mahsus genizden gelen sestir (harflerin sıfatları hakkında geniş bilgi için bk. Sîbeveyhi, IV, 432-436; İbn Cinnî, I, 46-48; Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 115; Ebû Amr ed-Dânî, et-Taḥdîd, s. 107; İbnü'l-Cezerî, et-Temhîd, s. 115; Gānim Kaddûrî Hamed, s. 227 vd.).

Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'le başlayan Kur'an lafızlarının doğru okunmasını temine yönelik çalışmalar her asırda gelişerek devam etmiştir. Filolojik çalışmalar içinde de yer alan harflerin yapı özellikleriyle ilgili incelemeler, IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren çeşitli kıraat rivayetlerinde, özellikle tecvid ilminin temel konusu olması bakımından bu disiplin içinde ön plana alınarak devam ettirilmiştir. Bu alanda eserleri kaynak kabul edilen müelliflerin başında İbn Mücâhid (ö. 324/936), Mûsâ b. Ubeydullah, İbn Galbûn, Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Şâtıbî, Sehâvî, Ebû Şâme, Ca'berî, İbnü'l-Cezerî ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi âlimleri zikretmek gerekir.

Daha özel bir alan olan tecvid "harfleri güzel telaffuz etme" ilmi olduğundan harflerin hem seslendirilmesi hem de özellikleriyle meşgul olmuş, bu konuda IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren birçok eser verilmiştir. Gānim Kaddûrî Hamed, XIII. (XIX.) yüzyılın sonuna kadar el-li beş müellife ait 109 eserden bahseder (ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye, s. 23-46).

Osmanlı müellifleri de pek çok eserle bu alandaki çalışmalara katılmışlardır. İmam Muhammed Birgivî'nin ed-Dürrü'l-yetîm fî ʿilmi't-tecvîd'i, bunun tercümesi olan Eskicizâde Ali b. Hüseyin'in Tercemei Dürrü yetîm'i, Hamza Hüdâî'nin Tecvîd-i Edâiyye'si, Mağnisî'nin Tercemei Cezeriyye'si, Molla Abdurrahman Karabaşî'nin Karabaş Tecvîdi adlı risâlesi, Mehmed Zihni Efendi'nin el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd'i, Debreli Hoca Abdülkerîm'in Mîzânü'l-hurûf'u, Abdülazîz b. Abdülfettâh'ın Ḳavâʿidü't-tecvîd'i bu alanda basılan en tanınmış eserler olup Cumhuriyet döneminde de özellikle 1950'lerden sonra Ali Rıza Sağman, Demirhan Ünlü, İsmail Karaçam, Abdurrahman Çetin gibi

müellifler aynı alanda eser vermeye devam etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî), Beyrut 1988, I, 57; Lisânü'l-ʿArab, XI, 41-44; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, III, 541 vd.; IV, 432-436; Ebû Saîd es-Sîrâfî, es-Sîrâfiyyü'n-Naḥvî fî davʾi şerḥihî li-Kitâbi Sîbeveyhi (nşr. Abdülmün'im Fâiz), Şam 1983, s. 306; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Beyrut 1985, I, 13, 46-48; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhad), Amman 1984, s. 83-96, 107-112, 145; Ebû Amr ed-Dânî, et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1988, s. 104-107, 120; a.mlf., el-Muḥkem fî naḳdi'l-meṣâhif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, s. 4-7, 108 vd.; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 171-173; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 201-202, 362-491; II, 125, 288; a.mlf., et-Temhîd fî ʿilmi't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1986, s. 113, 115; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1951, I, 98; Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1972, s. 184; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, İtḥâfü füḍalâʾi'l-beşer (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1987, II, 125, 365; Saçaklızâde, Cühdü'l-muḳıl, Süleymaniye Ktp., Erzincan, nr. 8, vr. 10b-57a ("sıfâtü'l-hurûf" babı); Hâmid b. Abdülfettâh, Zübdetü'l-ʿirfân fî vücûhi'l-Ḳurʾân, İstanbul 1894, s. 5; Ali Rıza Sağman, Sağman Tecvidi, İstanbul 1964, s. 18 vd.; Demirhan Ünlü, Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi, Ankara 1975, s. 41 vd.; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1986, s. 23-46, 227 vd.; Abdurrahman Çetin, Kur'an Okuma Esasları: Tecvid, İstanbul 1987, s. 31 vd.; İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri: Mufassal Tecvid, İstanbul 1991, s. 185 vd.

Mehmet Ali Sarı

HARFÛŞ

(حرفوش)

Memlükler zamanında büyük şehirlerin aşağı sınıf halkına verilen ad.

Sözlükte “kaba, çok öfkeli, kötülüğe hazır kişi” anlamına gelen Arapça harfûş kelimesi (çoğulu harâfîş ve harâfîşe) haranfeş, muhranfeş şeklinde de kullanılır. Memlük tarihçileri tarafından hırsız, ahlâksız, hilekâr, işsiz ve fakir pazarcılarla, halktan fesat ve tahrip hareketlerine karışmış olanlar bu adla anılmıştır. Genellikle Kahire’de yaşayan bu zümrenin hilekâr, hırsız ve kötü ahlâklı olanlarına zaâr, işsiz ve fakir pazarcılara ayyâr, yol kesicilere ayyâk denirdi. Bunlar “ahmak” anlamında caîdiyye adlarıyla anılırlar ve meydanlarda, caddelerde, cami önlerinde dilencilik yaparlardı. Bu zümreler Kahire’nin geçirdiği iktisadî ve içtimaî karışıklıklarda, Memlük sultanları ve emîrler arasındaki mücadelelerde önemli rol oynamışlardır.

Ortaçağ İslâm dünyasında kendi çıkarları için toplum düzenini bozan ayyârlara benzeyen harfûşların ortaya çıkmasının başlıca sebebi idarecilerin zulmü ve iktisadî sıkıntıların doğurduğu işsizlikti. İşleyecek toprağı olmayan veya bir emîrin toprağında iş bulamayan köylüler büyük şehirlere, özellikle Kahire’ye gelirlerdi. Bu geliş, bilhassa kıtlık, veba salgını gibi âfetlerin olduğu zamanlarda daha da yoğunlaşırdı. Böylece giderek sayıları artan işsiz güçsüz kişiler Kahire’de kalabalık bir zümre oluşturdular ve genellikle kanun dışı yollardan geçimlerini sağlamaya başladılar. İçlerinde ahlâksız ve hırsızların da bulunduğu bu kesim, çarşı pazar ve cami kapılarının önleri gibi kalabalık yerlerde, sultan ve emîrlerin yollarının üzerinde, şehrin büyük meydanlarında dilencilik yaparak ve toplumun huzurunu bozacak hareketler içerisinde yer alarak Memlük sultanları için önemli bir mesele haline geldiler.

Yüksek sınıf tarafından aşağılanan harfûşlar, Kahire ve civarındaki mescid ve camilerin yanında hayır müesseseleri bulunduğu halde buralara gitmezler, çalışmak da istemezler, zenginlere musallat olurlardı. Bu davranışlarına rağmen hareketlerinin kontrol altında tutulması ve iç

mücadelelerde onlardan faydalanma amacıyla devlet bazan harfûşlara destek verirdi. Nitekim bazı Memlük sultanları harfûşların kefaletini kendi hasekiyyelerine ve emîrlerine vermiş, zaman zaman da onlara erzak tevzi ettirmiştir. 661 (1263) yılında Mısır'da kıtlık olunca Sultan I. Baybars 2500 harfûştan bir kısmını kendisi almış, bir kısmını oğlu el-Melikü's-Saîd'e, bir bölümünü de nâibüssaltanasına vermiş, kalanları ise emîrlere ve zengin tâcirlere dağıttırmıştır. Ayrıca onlara günde üç rıtl ekmek ile bir rıtl et tahsis etmiş ve bundan böyle halktan hiçbir şey istememelerini emretmiştir (İbn İyâs, I, 319). Aynı şekilde 775'te (1373-74) Kahire'de büyük bir kıtlık meydana gelip pahalılık artınca Sultan el-Melikü'l-Eşref Şa'bân fakirlere hububat dağıttırmış, harfûşlar kefalete bağlanarak emîr ve tüccarların ileri gelenleri arasında paylaştırılmıştır. 782 (1380) yılında da Berkuk, Kahire'de bulunan harfûş ve fakirlere 20 irdeb un tevzi ettirmiştir. 841 Şevvalinde (Nisan 1438) Memlük sultanı Kal'atülcebel'e çıkınca harfûşlara ve diğer fakirlere altın ve gümüş paralar dağıttırmıştır. Ancak harfûşlar para dağıtan hazinedarı atından düşürünce sultan reislerini çağırtarak bundan böyle dilencilik yapmamalarını, çalışarak para kazanmalarını, aksi takdirde cezalandırılacaklarını bildirmiştir. Harfûşlar bu emre bir süre uymuşlar, fakat daha sonra tekrar dilenciliğe başlamışlardır. Bunun üzerine harfûşların geldikleri yerlere geri dönmeleri için şiddete başvurulmuşsa da bundan bir sonuç alınamamıştır. 10 Muharrem 912'de (2 Haziran 1506) Sultan Kansu Gavri'nin harfûş ve yoksullara altın ve gümüş dağıttığı bilinmektedir (İbn İyâs, IV, 94).

Memlük sultanlarının harfûşlara genellikle yumuşak davranmasına karşılık bazı Memlük emîrleri sert muamelede bulunurdu. Nitekim Emîr Kosun, 742'de (1341-42) harfûşları takip ettirdiği gibi birkaçını Bâbüzzüveyle'ye çiviletmişti. Bir kısım emîrler de tam aksine onlara yakınlık göstererek kendilerine meylettirirler ve muhaliflerine karşı kullanırlardı. Meselâ başta Emîr İdıgmış olmak üzere bazı emîrler harfûşlara Emîr Kosun'un evini yağmalatmış ve adamlarını öldürtmüşlerdi. 723 (1323) yılında da Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, harfûşlara çok iyilikleri olan Emîr Taştimur el-Bûrî'yi hapsedince Kahire'de toplanan birkaç bin harfûş sultanı tehdit ederek Taştimur'u serbest bıraktırmışlardı.

Harfûş zümresinin bir teşkilâtı olup bu teşkilâtın başında bir reis bulunurdu. Memlük sultanları, "şeyhü'l-harâfîş" (sultânü'l-harâfîş) adıyla anılan bu

reis aracılığıyla harfûşlarla temas kurarlardı. İbn Tolun, Kahire'den Şam'a giden harfûş reisi İbn Şa'bân'ın ve eşinin orada bulunan ayak takımı tarafından çalgılar ve davullarla karşılandığını yazmaktadır (Müfâkehetü'l-ḫillân, s. 164). Memlük Sultanlığı'nın son yıllarında sayıları artan harfûşların yırtık elbiselerle Kahire sokaklarında dolaştıkları, birbirlerine küfrettikleri ve aralarında kavga çıkardıkları kaydedilmektedir.

Harfûşların Mısır'da Osmanlı hâkimiyeti zamanındaki durumları hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur; ancak yine de bunların varlıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Osmanlı müelliflerinden Âlî Mustafa Efendi Kahire'de gördüğü dilenciler hakkında bilgi verirken onları özel bir adla anmaz (Ḥâlâtü'l-Ḳāhire, s. 126). Aynı şekilde Evliya Çelebi de dilencilerden bahsederek bunların bir şeyhi olduğunu, sayılarının 9000'e ulaştığını, beylerden ve paşalardan bol bahşiş ve sadaka aldıklarını belirtir (Seyahatnâme, X, 382, 521-526). Bu ifadeler, söz konusu zümrenin Kahire'de Memlük dönemindeki siyasî rollerinin tamamıyla ortadan kalktığını göstermektedir. Fakat Cebertî'nin "cuaydî" (caîdî) ve "evbaş" adlarıyla andığı harfûşların zaman zaman halka yönelik zararlı faaliyetlerini sürdürdükleri anlaşılmaktadır (Maẓharü't-taḳdîs, s. 45-46, 120-121). Yalnız Cebertî fakir, dilenci, kör ve topalları bu "ehl-i fesâd" gruptan ayrı tutmaktadır.

Fransızlar'ın Mısır'da bulunduğu zamanlarda Kahire'deki karışıklıklardan faydalanan harfûşlar fesat ve yağma hareketlerine tekrar başlamışlardır. Napolyon'un ordusu Kahire'ye girip İbrâhim ve Murad beyler şehirden kaçınca caîdiyye ve evbaşlar toplanıp bu emîrlerin evlerini yağmalamışlar, onları örnek alan Fransızlar da Memlük emîrlerinin evlerine girip değerli eşyalarını almışlardı. Bugün de Kahire'de harfûşlara benzer bazı kimselerin varlığı devam etmektedir.

Harfûş kelimesi, Osmanlılar zamanında Şam'ın Ba'lebek ve Bikā' bölgelerine hükmeden Şiî emîr ailesinin adı olarak da kullanılmıştır. Bu ailenin Mısır'daki harfûşlarla ilgisinin olup olmadığı bilinmemektedir. İbn Tolun, Mısır'da bulunan harfûşlar şeyhinin zaman zaman Şam'a gittiğini belirtmektedir (Müfâkehetü'l-ḫillân, s. 164). Ayrıca bu aileye mensup İbnü'l-Harfûş diye anılan bir kişinin Mısır'da harfûşlar şeyhi olup Osmanlılar'ın Şam'ı zaptından sonra muhtemelen buraya yerleştiği

kaydedilmektedir. İbnü'l-Harfûş, Şam'da Osmanlı idaresine baş kaldırarak Sayda ve Bikā'ı zapteden Nâsırüddin İbn Haneş'le birlik olmuş, ancak daha sonra Şam Beylerbeyi Canbirdi Gazâlî tarafından öldürülmüştür. Canbirdi'nin isyanı esnasında Harfûşoğulları Ba'lebek bölgesine yerleşmişlerdir. Harfûşoğlu emîrleri, Ba'lebek ve civarını nüfuzları altına almaya çalıştıkları için bazan Şam, Trablus ve Halep beylerbeyileri, bazan da Şam'daki mahallî kuvvetlerden Ma'noğulları veya Şihâbîler tarafından te'dib edilmişlerdir. XVII. yüzyıl başlarından itibaren Ba'lebek ve Bikā'da hâkimiyet için Harfûş emîrleri arasında rekabet çıkmış, bunların bir kısmı hedeflerine ulaşmak için düşmanlarıyla iş birliği yapmaya çalışmıştır. Harfûş emîrleri ayrıca Şam'daki Osmanlı idaresiyle mahallî kuvvetler arasında çıkan anlaşmazlıktan her fırsatta faydalanmışlar, böylece Ba'lebek ve Bikā'daki hâkimiyetlerini XIX. yüzyılın ortalarına kadar sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Uṣûlü't-târîḫiyye: Mecmûʿatü ves̱âʾiḳ (nşr. Bulus Mes'ad - Nesîb el-Hâzin), Beyrut 1958, s. 106, 116-118, 141, 358, 367, 372, 374, 377, 385-386, 404, 408, 411, 440; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, s. 33; İbn Dokmak, el-Cevherü's̱-s̱emîn fî siyeri'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ve's-selâṭîn (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Mekke 1402, s. 275, 339-340, 370, 428-429; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, IV/2, s. 1037; a.mlf., İġās̱etü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme (nşr. M. Mustafa Ziyâde - Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1940, s. 44-46; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 154; X, 29, 41; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 125, 319, 482; II, 103, 442; IV, 94, 141; İbn Tolun, Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdis̱i'z-zamân (nşr. M. Mustafa), Kahire 1962, s. 164; Âlî, Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire: Muṣṭafa ʿĀ-lī's Description of Cairo of 1599 (nşr. ve trc. A. Tietze), Wien 1975, s. 126; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 382, 521-526; Cebertî, Maẓharü't-taḳdîs bi-ẕehâbi Devleti'l-Fransîs (nşr. M. Cevher - Ömer ed-Desûkî), Kahire 1969, s. 45-46, 120-121; Bulus Mes'ad, ed-Devletü'l-ʿOs̱mâniyye fî Lübnân ve Sûriye 1517-1916, Kahire 1916, s. 13, 19, 21, 22, 29, 38, 53; Emîr Haydar Ahmed

eş-Şihâbî, Lübnân fî ʿahdi'l-ümerâʾi'ş-Şihâbiyyîn (nşr. Esed Rüstem), Beyrut 1933, s. 35, 38, 106; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Müctemaʿu'l-Mıṣrî fî aṣri selâṭîni'l-Memâlîk, Kahire 1962, s. 37; Receb en-Neccâr - Şükrî Mahmûd Ahmed, "eş-Şüttâr ve'l-ʿayyârûn", er-Risâle, sy. 741 (1947), s. 8-9, 179, 185, 223; "Harfûş", İA, V/1, s. 231; K. S. Salibi, "Ḥarfūsh", EI² (İng.), III, 205-206; W. M. Brinner, "Ḥarfūsh", a.e., III, 206.

Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd

HARGÛŞÎ

(الخرگوشي)

Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed (ö. 406/1015-16)

Mutasavvıf, vâiz, fıkıh ve hadis âlimi.

Nîşâbur'un bir mahallesi olan Hargûş'ta (Arapça telaffuzu ile Harkūş) doğdu. İlk tahsiline Nîşâbur'da başladı. Muhammed b. Ali el-Mâsercisî başta olmak üzere tanınmış âlimlerden Şâfiî fıkhı okudu ve hadis dersleri aldı. Bu alanlardaki bilgisini arttırmak için Bağdat'a, oradan da hac farîzasını ifa etmek üzere Hicaz'a gitti. Bir süre Mekke'de ikamet etti. Kudüs ve Şam yanında Mısır'daki ilim merkezlerini de dolaşarak buralardaki âlimlerden faydalandıktan sonra Nîşâbur'a döndü. İbn Nüceyd ve Ebû Sehl es-Sü'lûkî gibi zâhid ve sûfîlerin meclislerine devam etti. Bir müddet sonra evinde inzivaya çekildi. Bu arada hadis okutmaya başladı ve zaman zaman vaaz verdi. Güvenilir bir râvi olarak kabul edildiğinden Hâkim en-Nîsâbûrî gibi tanınmış âlimler kendisinden hadis rivayet ettiler. Bir cami, bir medrese, bir de hastahane inşa ettirip bütün servetini ve kütüphanesini buralara vakfetti. Serpuş imal ederek kazandığı para ile geçimini sağladı. Hayır sever ve takvâ sahibi bir kişi olan Hargûşî, itibarlı ve ünlü olduğu halde sohbetlerine katılan fakir ve dervişlere devlet adamlarına davrandığı gibi davranır ve saygı gösterirdi. Doğduğu yer olan Hargûş'ta vefat etti.

Eserleri. Hargûşî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. Şerefü'n-nebî (Şerefü'n-nübüvve, Şerefü'l-Muṣṭafâ ve Delâʾilü'n-nübüvve). Arthur John Arberry, şemâil ve siyere dair olan bu eserin sekiz cilt olduğunu söylüyorsa da (İA, V/1, s. 231) mevcut nüshaları bir cilttir (Sezgin, I, 670; Gündüz, s. 66). Eser, Mahmûd b. Muhammed er-Râvendî tarafından Kitâb-ı Siyer-i Muṣṭafâ adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir. Bu tercümenin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2222) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 888) kütüphanelerinde nüshaları vardır (Gündüz, s. 66). 2. Kitâbü'l-Beşâre ve'n-neẓâre. Rüya ile ilgili olan eserde özellikle sülûk esnasında görülen rüyalar

ve rüya ile kişilik arasındaki münasebetler üzerinde durulmaktadır. Kitabın Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 1688) bir nüshası bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Sezgin, I, 670; Gündüz, s. 67). 3. Tehẕîbü'l-esrâr fî ṭabaḳāti'l-aḫyâr. Zühd, tasavvuf ve ahlâka dair olup yetmiş bölümden meydana gelmektedir. Hargûşî bu eserinde geniş ölçüde Serrâc'ın el-Lümaʿından faydalanmıştır. Ancak eser başka kaynaklarda bulunmayan orijinal bilgiler de ihtiva etmektedir. Müellifin ele aldığı konular, genellikle el-Lümaʿ ve Ḳūtü'l-ḳulûb'da görülen şekliyle tasavvufun bilinen meseleleridir (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 671; Gündüz, s. 68-70, 87). Arberry, Tehẕîbü'l-esrâr'ın mutasavvıflar ve tarikat ehli arasında fazla rağbet görmemesini, eseri müelliften rivayet eden öğrencisi Ebû Abdullah Şîrâzî ile ikinci râvisi Ebû Ali Kirmânî'nin zayıf ve güvenilmez râviler olarak tanınmalarına bağlar (İA, V/1, s. 231). Tehẕîbü'l-esrâr, Hargûşî'nin sohbet meclisindeki konuşmalarının bir öğrencisi tarafından kaydedilmesi suretiyle meydana gelmiştir. Fakat Hargûşî bu eserini bir dostunun arzusu üzerine kaleme aldığını söyler. Bir sûfî olmaktan çok zâhid ve vâiz olarak tanınan Hargûşî'ye sûfî tabakat kitaplarında yer verilmediği gibi şathiyelerin bulunmadığı ve zâhirî hükümlere bağlılığın esas alındığı Tehẕîbü'l-esrâr da mutasavvıflar arasında pek tanınmamıştır. Kitap, İrfan Gündüz tarafından Berlin (nr. 2820) ve Süleymaniye

(Şehid Ali Paşa, nr. 1157) kütüphanelerindeki nüshalarına dayanılarak tahkik edilmiş ve Hargûşî'nin hayatı ve eserleri üzerine bir incelemeyle birlikte yayıma hazırlanmıştır (bk. bibl.).

Kaynaklarda Hargûşî'nin Siyerü'l-ʿubbâd ve'z-zühhâd (Semʻânî, IX, 94), Kitâbü'z-Zühd (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 256), Şeʿâirü'ṣ-ṣâliḥîn (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1045, 1047), el-Levâmiʿ (a.g.e., II, 1559), Kitâbü'l-Ḫalâṣ ve'n-necâḥ (Hargûşî, s. 26) et-Tefsîr (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 256) gibi eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hargûşî, Tehẕîbü'l-esrâr (haz. İrfan Gündüz, doçentlik çalışması, 1990), İSAM Ktp., nr. 16.971, s. 26; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 432; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 501-502; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 360; IX, 94; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 233-236; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1905-1907, II, 192; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 360; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 477; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 256; a.mlf., el-ʿİber, II, 214; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1066; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 137; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 254; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 214, 514; II, 1045, 1047, 1559; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 184-185; Sezgin, GAS, I, 670-671; İrfan Gündüz, Ebû Sa'd el-Hargûşî ve Tehzîbü'l-esrâr'ı (doçentlik çalışması, 1990), İSAM Ktp., nr. 17.717, s. 65-70, 87-88; A. J. Arberry, "Hargûşî", İA, V/1, s. 231; a.mlf., "al-Khargūshī", EI² (İng.), IV, 1074.

Süleyman Uludağ

HÂRİCE b. HUZÂFE

(خارجة بن حذافة)

Hârice b. Huzâfe b. Gānim el-Kureşî el-Adevî (ö. 40/661)

Sahâbî.

Kureyş kabilesinin Benî Adî koluna mensup olduğu için Kureşî ve Adevî nisbeleriyle anılır. Annesi Fâtıma bint Amr b. Büceyre el-Adeviyye'dir. Kureyş arasında kahramanlığı ile tanınan ve "1000 kişiye bedel" bir süvari sayılan Hârice'nin ne zaman müslüman olduğu bilinmemektedir. Hz. Ömer döneminde Mısır'ın fethine katıldı ve halifenin Amr b. Âs'a gönderdiği takviye birliklerden birine kumanda etti. Mısır'ın fethinden sonra Hz. Ömer, Amr b. Âs'a yazdığı mektupta Bey'atürrıdvân'a katılanlarla birlikte kahramanlığı ve yararlılıkları sebebiyle Hârice'ye de atıyye verilmesini istedi (İbn Sa'd, IV, 261). Hârice daha sonra Amr b. Âs tarafından şurta âmiri olarak görevlendirildi. Bazı kaynaklarda kadı olarak görev yaptığı da kaydedilir.

Hz. Ali'yi, Muâviye b. Ebû Süfyân'ı ve Amr b. Âs'ı öldürmek üzere harekete geçen üç Hâricî'den Zâzeveyh, 17 Ramazan 40 (24 Ocak 661) tarihinde vali Amr b. Âs'ın rahatsızlığı sebebiyle sabah namazını kıldırmakla görevlendiren Hârice b. Huzâfe'yi Amr zannedip hançerle şehid etti. Hârice'nin iki hanımından Abdurrahman, Ebân, Abdullah ve Avn adında dört oğlu olmuştur.

Hârice b. Huzâfe'nin naklettiği vitir namazıyla ilgili hadis Abdullah b. Ebû Mürre ez-Zevfî ve Abdurrahman b. Cübeyr el-Mısrî tarafından rivayet edilmiş; Dârimî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin es-Sünen'lerinde yer almıştır (Wensinck, VIII, 69).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 188-189, 261; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Nassâr), s. 33, 39, 55; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 203; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 93; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 212; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 253; V, 149; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 373; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 111; a.mlf., Meşâhîr, s. 56; İbn Hazm, Cemhere, s. 156; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi’l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 442, 452; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 394; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 83-84; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 216-217; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VIII, 6-8; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 330; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, IV, 256-257; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 399; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 74; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 69.

Hüseyin Algül

HÂRİCE b. ZEYD

(خارجة بن زيد)

Ebû Zeyd Hârice b. Zeyd b. Sâbit el-Ensârî en-Neccârî (ö. 100/718-19)

Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri.

30 (650-51) yılında dünyaya geldi; 29’da doğduğu da rivayet edilmektedir. Ensardan ve Benî Neccâr kabilesinden meşhur sahâbî Zeyd b. Sâbit’in oğludur. Medine’de “fukahâ-i seb‘a” diye şöhret bulan yedi fakihten ve Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği sırasında (706-712) danışma kuruluna seçtiği on âlimden biri olan Hârice’nin ferâiz ilmi ve divan kâtipliği sahalarında uzman olduğu kaydedilir. Ayrıca hadis rivayetiyle de ünlü olup sika râviler arasında sayılmaktadır. Çeşitli kaynaklarda çok sayıda hadis rivayet ettiğinin belirtilmesine karşılık Zehebî, rivayetinin azlığı gerekçesiyle Hârice’nin biyografisini vermeye gerek görmediğini söylemektedir (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 91). Başta babası ve annesi Ümmü Sa‘d (Cemîle bint Sa‘d b. Rebî‘ el-Ensârî) olmak üzere amcası Yezîd b. Sâbit ile Üsâme b. Zeyd, Ümmü’l-Alâ el-Ensâriyye ve Sehl b. Sa‘d gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Ancak Buhârî, amcasının Ebû Bekir döneminde şehid edildiğine dair rivayetin doğru olması halinde ondan naklettiği rivayetlerin mürsel sayılması gerektiğini söylemektedir (et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 42). Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Süleyman, kardeşinin oğlu Saîd b. Süleyman, Ebû Bekir b. Hazm, Kays b. Sa‘d, İbn Şihâb ez-Zührî ve fıkıhta talebesi olan Ebü’z-Zinâd yer almaktadır.

İbn Asâkir’in tarih belirtmeksizin Hârice’nin Dımaşk’a gidip orada ikamet ettiğine ve Ebü’l-Hüseyin er-Râzî tarafından Dımaşklı hocaları arasında sayıldığına dair verdiği bilgiye bakılırsa orada ders verecek kadar uzun bir süre kaldığı söylenebilir.

100 (718-19) yılında vefat eden Hârice’nin ölüm tarihi 99 olarak da kaydedilmektedir. Cenaze namazını Medine Valisi Ebû Bekir b. Hazm

kıldırmış, ölüm haberini duyan Ömer b. Abdülazîz, “Allah’a yemin ederim ki onun ölümü İslâm’da bir boşluk meydana getirmiştir” diyerek üzüntüsünü ifade etmiştir. Hârice b. Zeyd, Ömer b. Abdülazîz’in kaynak yetersizliği dolayısıyla sadece ona bağlattığı özel tahsisatı kendi durumundaki diğer kişilere de verilmesi halinde kabul edebileceğini söyleyip geri çevirecek kadar takvâ sahibi bir kimse idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 262-263; Ali b. Medînî, ʿİlel (Kal‘acî), s. 50; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 627; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 204; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 42, 215, 216; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 260; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, IV, 168, 169; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 64; a.mlf., es̱-S̱iḳāt, IV, 211; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 43; İbn Asâkîr, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳi’l-kebîr, Beyrut 1979, V, 27-29; Nevevî, Tehẕîb, I/1, s. 172; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 223; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VIII, 8-13; Zehebî, el-ʿİber, I, 90; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 437-441; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 91-92; Safedî, el-Vâfî, XIII, 241; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 187; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 74; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1963, I, 242-243; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 35.

Mehmet Erdoğan

HÂRİCÎLER

(الخوارج)

Dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan fırka.

Hâricî, “çıkmak, itaatten ayrılıp isyan etmek” anlamındaki hurûc kökünden “ayrılan, isyan eden” mânasında bir sıfat olan hâric kelimesine nisbet ekinin ilâve edilmesiyle meydana gelmiş bir terim olup topluluk ismi için hâriciyye ve havâric kullanılır. Fırkanın adı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kendilerine karşı isyan ettikleri yöneticilerle fırkanın muhalifleri Havâric ismini “insanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali’den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlar” anlamında kullanmışlardır. Meselâ Şehristânî’ye göre hâricî, ümmetin ittifak ettiği meşrû bir halifeye baş kaldıran herhangi bir kimsedir (el-Milel, I, 114). Bu baş kaldırı Hulefâ-yi Râşidîn’e veya daha sonraki devlet başkanlarına karşı olabilir. Yine muhalifleri tarafından Hâricîler hakkında kullanılmış diğer bir isim de “dinden çıkmış” anlamında mârikadır. Kendileri ise Havâric ismini, “kâfirlerin arasından çıkarak Allah’a ve peygamberine hicret edenler” (krş. en-Nisâ 4/100), “kâfirlerle her türlü bağı koparanlar” anlamında kullanırlar. Hâricîler’in beğendikleri ve kendilerini ifade için kullandıkları başka bir isim de “Allah yolunda savaşıp O’nun rızâsı için canlarını ve mallarını satan ve Allah’ın da bunları cennete karşılık satın aldığı kimseler” anlamındaki (krş. et-Tevbe 9/111) şurâttır. Hâricîler’e, aralarında bazı gruplara ayrılmadan önceki dönemde, Sıffîn olayının ardından taraflarca benimsenen hakemlere rızâ göstermeyi reddetmelerinden dolayı muhakkime, Hz. Ali’den ayrıldıktan sonra ilk toplandıkları yer olan Harûrâ’ya nisbetle Harûriyye ve buradaki reisleri Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye izâfeten Vehbiyye adları da verilmiştir.

Hâricîler’in doğuşu, hemen hemen bütün tarihçiler tarafından Sıffîn Savaşı’nda hakem meselesinin ortaya çıkışına bağlanmıştır. Buna göre Havâric, hakem tayinini (tahkîm) kabul etmesinden dolayı Ali b. Ebû Tâlib’den ayrılanların meydana getirdiği bir fırkadır. Fırkanın doğuşunun böyle bir olaya bağlanması isabetli gibi görünürse de tahkîmden çok önce

Hz. Osman’ın hilâfetinin son yıllarında vuku bulan sosyal karışıklıklar sebebiyle müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve davranışlar göz önünde tutulduğu takdirde, Hâricîliğin tahkîm olayı üzerine birden bire varlık kazanmış bir fırka olmadığı anlaşılır. Esasen Hâricîler’in, “Osman’ı hepimiz öldürdük” şeklindeki sözlerine ve daha o dönemlerden itibaren ihtilâlci unsurların devamı oldukları yolundaki iddialarından hareketle menşelerinin Hz. Osman’ın 35 (656) yılında şehid edilmesinden önceki zamanlara kadar götürülmesi daha isabetli olur.

Hz. Osman’ın halife oluşundan itibaren takip ettiği yönetim tarzı, yakınlarına karşı davranışları, Medine’de ve Medine dışında yaşayan ashabın halifeyi kıyasıya tenkit etmesi İslâm toplumunda huzursuzluklara sebep olmuştur. Asr-ı saâdet’i ve ilk iki halife dönemini gören müslümanlar o devirlerin disiplinli ve huzurlu ortamını aramaya başlamışlardı. Halife Osman’a karşı çıkanlar valilerinin idaresinden, Emevî ailesinin taşkınlık ve kabile taassubu dolayısıyla başkalarına tahakküm etmesinden şikâyetçiydiler. Hâricîliğin doğuşuna sebep olarak zikredilen şikâyet konuları ve sosyal düzensizlikler arasında, Hz. Osman’ın belli kişilere Irak’ta toprak bağışlarında bulunması, önemli valiliklere tayinler yaparken toplum tarafından sevilmeyen Abdullah b. Âmir, Velîd b. Ukbe ve Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh gibi yakınlarını tercih etmesi, savaş ganimetlerini dağıtırken seferlere katılmayan yakınlarına da pay ayırması, Ehl-i Bedr’in paylarını kısması, seleflerinin aksine bazı cezaların icrasında yavaş davranması veya bunları hiç uygulamaması gibi sebepler sayılmaktadır. Doğrudan üçüncü halifenin icraatıyla ilgili olan bu hususlar, her ne kadar kaynaklarda onun şehid edilmesiyle ilgili meseleler tartışıldığı sırada ileri sürülmekteyse de ona karşı girişilen hareketlerde sadece bu sebeplerin rol oynadığını söylemek güçtür. Aslında o dönemle ilgili şikâyetlerin altında yatan asıl etken içtimaî, iktisadî ve siyasî bünyede vuku bulan ciddi değişmelerde ve bunlara uyum sağlamada güçlük çeken bedevî zihniyetinde aranmalıdır. Bedevîlerin bu uyumsuzluğu, yönetime karşı güvensizlik ve hayal kırıklığını da beraberinde getirmişti. Öyle ki değişen şartlar onların eski hayatlarına göre olumsuz şartlardı ve düzeltilmesi gerekliydi. Kayıtsız şartsız çöl hayatından teşkilâtlı bir devlet içinde yaşamaya geçişin getirdiği sıkıntılar bedevîler için hissî gerginlikler doğurmuş ve bu gerginlikler sonunda patlama noktasına ulaşmıştır. Ayrıca İslâm’ın gelmesiyle eski kültürleri zarar gören yahut ortadan kalkan kimselerin düşmanlıkları ve

müslümanlar arasında ayrılık ve fitne çıkarmaları da huzursuzluk sebepleri arasında düşünülmelidir. Nitekim Hz. Osman'ın şehid edilmesi, "fitne" diye anılan siyasî ve içtimaî patlamaların en önemlisi ve İslâm tarihinde zümreleşme faaliyetlerinin başlangıcı olarak görülebilir. Bununla birlikte Hâricî ayrılmasının bir zümreleşme faaliyeti olarak vücut bulması Sıffîn Savaşı sonrasına rastlar.

37 yılının Safer ayı başında (Temmuz 657) fiilen başlayan Sıffîn Savaşı 10 Safer (28 Temmuz) sabahına kadar bütün şiddetiyle devam etti. Ali b. Ebû Tâlib, ünlü kumandanı Eşter vasıtasıyla Muâviye ordusuna son darbeyi vurmak üzere iken (Müberred, III, 1232; Taberî, I, 3330) Mısır fâtihi Amr b. Âs, Muâviye'nin imdadına yetişti ve çarpışmayı durdurarak çözüm için Allah'ın kitabının hakemliğine başvurulması şeklindeki meşhur önerisini ortaya koydu. Hezimete doğru giden Suriyeliler, Amr'ın tavsiyesiyle büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlayarak Iraklılar'ı Allah'ın kitabının hakemliğine davet ettiler. Bu hareket, savaştan yorulmuş ve karşısında kendi kabilesinden olanlara, dindaşına kılıç çekmede tereddütlere düşmüş bulunan Iraklılar üzerinde Amr'ın beklediği tesiri gösterdi. Hz. Ali tereddüde düşen ordusuna bunun bir tuzak olduğunu, gerçekte Şamlılar'ın Allah'ın kitabını bir kenara ittiklerini söylediyse de etkili olamadı, hatta tehdit bile edildi. Bunun üzerine savaşı durdurup Eşter'i geri çağırmak zorunda kaldı.

Hz. Ömer döneminde çeşitli fetihlere katılan, Hz. Osman ve Ali zamanında valilik yapan Eş'as b. Kays tahkîme gidilmesinde ısrar etti ve Ali'nin karşı çıkmasına rağmen kendisine katılanlarla birlikte Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Iraklılar'ın hakemi olarak ilân etti. Muâviye'nin hakemi ise Amr b. Âs idi. Hakemlerin anlaşmayı imzalaması üzerine Eş'as anlaşma metnini kimseye danışmadan askerler arasında okumaya başladı. Askerlerin pek çoğu ve özellikle Temîm kabilesine mensup olanlar, "lâ hükme illâ lillâh" (hüküm ancak Allah'a aittir) sloganıyla anlaşmaya karşı çıktılar. Halife Ali'nin bütün açıklamalarına rağmen başlangıçta savaşın durdurularak hakeme başvurulması hususunda ısrar eden bu kişiler öyle anlaşılıyor ki pişmanlık duymaya başlamıştı. Onlar, savaşa haklı olarak girdikleri inancını taşıdıkları halde bu defa bozguna uğramış ve haklılıklarında şüpheye düşmüş bulundukları

intibaına kapılmışlardı. Bunun üzerine anlaşmayı bozması ve tövbe ederek tahkîmi reddetmesi hususunda halifeyi ikna edemeyince onu terkedip Kûfe yakınındaki Harûrâ'ya çekildiler ve böylece ilk Hâricî zümreyi oluşturdular.

Hz. Ali Döneminde Hâricîler. Harûrâ'da toplanan 12.000 dolayındaki Hâricî, Sıffîn'de Hz. Ali ordusunun sol kanadına kumanda eden Şebes b. Rib'î et-Temîmî'yi askerî kumandan, Abdullah b. Kevvâ el-Yeşkürî'yi de namaz kıldırmak üzere imam seçtiler ve idareyi ellerine aldıktan sonra bundan böyle İslâmî hususların şûra yoluyla icra edileceğini, biatın Allah'a olduğunu ve iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanacağını ilân ettiler. Öte yandan onlarla görüşmek üzere Hz. Ali Abdullah b. Abbas'ı görevlendirdi. İbn Abbas, çeşitli delillerle Hâricîler'i davranışlarının yanlışlığı konusunda ikna etmeye çalıştıysa da onlar bu delilleri kendi kanaatlerine uygun biçimde yorumlayarak baştan beri ortaya koydukları dar ve katı anlayışlarını sürdürdüler. Bu defa Hz. Ali karargâhlarına kadar bizzat giderek imamları İbnü'l-Kevvâ ile ayrılmalarının sebepleri ve davranışlarının yanlışlığı hakkında bir görüşme yaptı. Bu görüşmenin sonunda İbnü'l-Kevvâ da dahil olmak üzere yaklaşık 6000 kişi, halifenin tahkîmden caydığını sanarak onunla birlikte Kûfe'ye gittilerse de Hz. Ali bundan caymadığını söyleyince geri döndüler. Bunun üzerine Hz. Ali yine Abdullah b. Abbas'ı gönderdi. İbn Abbas'ın telkinleriyle 2000 kadar Hâricî fırkadan ayrıldı. Geride kalanlar üstün zekâsı, ileri görüşlülüğü, hitabeti ve ibadete düşkünlüğü ile tanınan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi kendilerine emîr seçtiler (19 Şevval 37/30 Mart 658). Küçük gruplar halinde gizlice Kûfe'den çıkarak Dicle'nin sol kıyısında Bağdat ile Vâsıt arasındaki Nehrevan kasabasında toplandılar.

Hz. Ali Hâricîler'e bir mektup yazarak meşrû bir sebebe dayanmadıklarını, Kitap ve Sünnet'le amel etmediklerini belirttikten sonra kendisine itaat etmelerini ve düşmana karşı savaşmalarını istedi. Ancak Hâricîler bunu kabul etmediler. Hz. Ali, Şamlılar'a karşı savaş hazırlıklarına başlamayı tasarlarken gittikçe tutumlarını sertleştiren Hâricîler'in sırf kendi görüşlerini paylaşmadığı için ashaptan Abdullah b. Habbâb b. Eret'i ve hamile karısını öldürmeleri, Osman ve Ali'yi tekfir etmeyenin kâfir olduğunu ve bu sebeple öldürülmesi gerektiğini ilân etmeleri, görüşlerine katılmayanlara hayat hakkı tanımamaları üzerine onların üstüne yürüdü. Nehrevan'da önce kendileriyle konuşup şehid edilen müslümanların

katillerinin teslim edilmesini istedi; red cevabını alınca da son olarak Kays b. Sa‘d b. Ubâde ile Ebû Eyyûb el-Ensârî’yi nasihat için gönderdi. Bunun üzerine Hâricîler’in bir kısmı Ferve b. Nevfel el-Eşcaî ile birlikte topluluktan ayrılıp Bendenîcîn’e gitti. Bu duruma sinirlenen Hâricîler savaşı başlattılar; sonuçta Hâricîler’in tamamına yakını katledildi (9 Safer 38/17 Temmuz 658).

Daha sonra Şamlılar’a karşı savaşa çıkmak için Kûfe yakınlarındaki Nuhayle’de konaklayan Hz. Ali, bir taraftan yanındakilerden Kûfe’ye gidip hazırlık yapmalarını isterken diğer taraftan Nehrevan’da Abdullah b. Vehb er-Râsibî’den ayrılarak Ebû Eyyûb el-Ensârî’ye sığınan ve kendilerine Ehl-i Nuhayle denilen yaklaşık 2000 kişilik bir Hâricî topluluğuna hitap edip kendisine katılmalarını istedi. Bu teklifi kabul edilmeyince çıkan çatışmada pek çoğu öldürüldü. Öte yandan Hz. Ali’nin Kûfe’ye giden adamları yeniden bir savaşa girişmek konusunda çekimser davranınca halife de şehre girdi. Nehrevan ve Nuhayle savaşları siyasî tarih açısından birer büyük zafer sayılırsa da savaştan kaçıp kurtulan Hâricîler ve onların gelecek müntesiplerinde bir intikam arzusu doğurdu. Nitekim Hz. Ali, böyle bir intikam duygusuyla Abdurrahman b. Mülcem tarafından hançerlendi ve bunun tesiriyle 21 Ramazan 40 (28 Ocak 661) tarihinde vefat etti.

Nehrevan ve Nuhayle’den itibaren Hz. Ali’nin şehid edilmesine kadar iki yılı aşkın süre içinde Hâricîler zaman zaman küçük mahallî isyanlar çıkardılar. Bunların en önemlisi, Nehrevan’dan kurtulup Şehrezûr’a kaçan Ebû Meryem es-Sa‘dî’nin isyanıdır. Ebû Meryem, Arap asıllı altı kişi hariç mevâlîden oluşan 400 kişilik kuvvetiyle Kûfe’ye yaklaşınca halife tarafından itaate çağrılmasına rağmen buna yanaşmayıp savaşa girmiş, sonuçta mağlûp olmuş, adamlarından sadece elli kişi ölümden kurtulup teslim olmuştur (Ramazan 38/Şubat 659). Nehrevan savaşının üzerinden henüz bir yıl bile geçmeden Hâricîler’e bu kadar çok sayıda mevâlînin katılmasına halifenin Kureyş’ten olması şartına gösterilen tepkiler yol açmış olmalıdır. Bununla birlikte reislerin hepsi Arap’tır.

Emevîler Döneminde Hâricîler. Hz. Ali’den sonra hilâfeti ele geçiren Muâviye döneminde Hâricî isyanlarının ardı arkası kesilmemiştir. Bu ayaklanmalar, özellikle Hz. Hasan’ın hilâfeti Muâviye’ye teslim etmesinden sonra (Rebîülevvel 41/Temmuz 661) Nehrevan’da Hâricîler’den ayrılan

Ferve b. Nevfel'in hareketiyle kızıştı. Kûfe'deki bu isyan Muâviye'nin sert tedbirleriyle hemen bastırılmışsa da Hâricîler'in intikam duyguları bir türlü yok edilememiştir. Nitekim Hâricîler, Muâviye ile yine Kûfe dolaylarındaki Nuhayle'de üçüncü defa karşılaştılar (Cemâziyelevvel 41/Eylül 661). Mugīre b. Şu'be'nin Kûfe valiliğine tayininden sonra ise Ferve b. Nevfel'in ölümüyle sonuçlanan yeni bir ayaklanma oldu. Ancak isyanların Muâviye tarafından çok şiddetli bir şekilde bastırıldığını gören Hâricîler, Nehrevan'da ölen Abdullah b. Vehb er-Râsibî'den beri ilk defa şûra yoluyla kendilerine bir halife seçerek Müstevrid b. Ullefe et-Teymî'ye biat ettiler (Cemâziyelâhir 42/Eylül 662) ve 43 (663) yılında yeni bir ayaklanmaya karar verdiler. Bu toplantıyı haber alan Vali Mugīre b. Şu'be yakalayabildiklerini hapse attırdı, Kûfeliler'den ve Şîa'dan teşkil ettiği bir ordu ile diğerlerinin üzerine yürüdü. Müstevrid'in de hayatını kaybettiği bu savaştan çok az sayıda Hâricî kurtulabildi. Kûfe Hâricîleri'nin Müstevrid'den sonra yeni bir halife seçmeleri ve ikinci bir isyana teşebbüsleri, Mugīre'nin ölümünden ve hapisten çıkan Hâricîler'in Hayyân b. Zabyân'a biat etmelerinin ardından 58 (677) yılı sonunda vuku buldu. Ancak bu ayaklanma da yeni Kûfe valisi İbn Ümmü'l-Hakem'in sert tedbirleriyle 59 (678) yılı başında bastırıldı ve Kûfe yakınlarındaki Bânikyâ'da Hâricîler'in hemen hemen hepsi öldürüldü. Bu yenilgi bir bakıma Kûfe Hâricîliği'nin sonu olmuştur.

Basra Hâricîliği, Nehrevan'dan kurtulan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî tarafından kuruldu. Buradaki ilk Hâricî hareketi, 41 (661) yılında müslüman bir topluluğun Basra civarında öldürülmesiyle başladı. Ziyâd b. Ebîh'in 45'te (665) Basra valiliğine tayini ve 51 (671) yılında Kûfe valiliğinin de kendi uhdesine verilmesiyle Hâricîlik için yeni bir dönem başlamış oldu. Ziyâd, Hâricîler'in kıyamına fırsat tanımayacak derecede sert bir yönetim kurdu. Onun ölümünden (53/673) iki yıl sonra Basra valiliğine getirilen oğlu Ubeydullah sertlik hususunda babasını geride bıraktı. Ubeydullah, Hâricîler'i en küçük davranışlarını bahane ederek hapse attırır veya kadın erkek ayırımı yapmadan el ve ayaklarını kestirerek sokağa bıraktırırdı.

Kaynaklarda, bu iki vali dönemindeki uygulamalarla ilgili olarak Hâricîler lehine oldukça zengin bilgiler mevcuttur. Bu çok sert yönetimlere rağmen isyanlarından vazgeçmeyen Hâricîler, Urve b. Üdeyye'nin dahil olduğu bir cemaatin öldürülmesinden sonra kardeşi Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye'nin

etrafında toplanarak faaliyetlerini çete savaşları şeklinde sürdürmelerine rağmen Ubeydullah tarafından yakalanıp hapsedilmekten kurtulamadılar. Ebû Bilâl hapisten kurtulur kurtulmaz Basra'dan ayrıldı ve kendisine bağlı kırk kişilik bir süvari birliğiyle Ahvaz'a geldi. Fakat Vali Ubeydullah, üzerlerine İbn Hısn et-Temîmî kumandasında bir kuvvet sevketti. Bunlar, Ebû Bilâl'in çatışmak istemediklerini söylemesine rağmen saldırıya geçince Hâricîler tarafından Âsik'te bozguna uğratıldılar. Ubeydullah bu defa Ebû Bilâl üzerine 3000 kişilik bir ordu sevketti. Ebû Bilâl'i ve arkadaşlarını caminin içinde kılıçtan geçirdi. Zühdü, takvâsı ve cesaretiyle muhaliflerinin bile takdirini kazanmış olan Ebû Bilâl'in öldürülmesi değişik zümrelerce büyük bir üzüntü ile karşılandı.

Muâviye'nin ölümünden sonra (Receb 60 / Nisan 680) yerine geçen oğlu Yezîd devri de Hâricîler için huzurlu bir dönem olmamıştır. Ubeydullah b. Ziyâd'ın şiddet yönetimi sonucunda Basra kısmen boşalmıştı. Ayrıca Yezîd devrinde başlayan iç huzursuzluk, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin ardından Abdullah b. Zübeyr'in hilâfet davası ve bu uğurdaki silâhlı mücâdelesi, 63 (682) yılında Medineliler'in isyan teşebbüsü, Yezîd'in kumandanı Müslim b. Ukbe'nin Medine'ye saldırması (63/683) ve arkasından Kâbe'nin yakılması (3 Rebîülevvel 64/31 Ekim 683) huzursuzluğu arttırdı. Hâricî hareketi de Kâbe'nin yakılmasından on bir gün sonra ölen Yezîd'in arkasından alabildiğine genişleyerek önem kazandı. Ziyâd ve Ubeydullah'ın şiddetli baskıları üzerine Hâricîler, liderleri Nâfi' b. Ezrak'ın teklifiyle bir ara Abdullah b. Zübeyr'in hilâfet davasına yardımcı oldular ve onun safında Şamlılar'a karşı savaştılar. Ancak Yezîd'in ölümünden sonra kanaatlerini tam olarak bilmedikleri birine yardım etmenin doğru olup olmayacağını tartışmaya başladılar. Nihayet İbn Zübeyr'e gidip Allah'ın kitabı ve Resulünün sünnetiyle amel eden Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki kanaatini, seleflerinin yolundan ayrıldığını ileri sürdükleri Osman b. Affân ile Allah'ın işinde insanların hakemliğine başvurduğunu söyledikleri Ali b. Ebû Tâlib'le ilgili düşüncesini, Hz. Ebû Bekir'in seçilmesi sırasında âdil bir imam olan Hz. Ali'ye biat ettikleri halde daha sonra bundan dönen, Hz. Âişe'yi de kandırarak savaşa sokan babası Zübeyr b. Avvâm ile Talha b. Ubeydullah hakkındaki görüşünü sordular. Abdullah b. Zübeyr, bu sahâbîlerin hepsini hayırla anarak onların kanaatine iştirak etmeyince Hâricîler kendisinden ayrıldılar. Nâfi' b. Ezrak, Abdullah b. Saffâr, Abdullah b. İbâz, Hanzale b. Beyhes Basra'ya; Ebû

Tâlût, Necde b. Âmir, Ebû Füdeyk, Atıyye b. Esved Yemâme'ye gittiler. Bu sırada sayıları 10.000 civarında idi. Ebû Tâlût, Necde b. Âmir ve Ebû Füdeyk 62-72 (681-691) yılları arasında Yemâme, Hadramut, Yemen ve Tâif'i zaptettiler. Yemâme ve Bahreyn'de güçlenen Necde b. Âmir'e bağlı olan Necedât fırkası, Mus'ab b. Zübeyr'in 66 (685-86) yılında sevkettiği ordu karşısında tutunamayarak San'a'ya geçti. Burada hâkimiyet sağlayacakları esnada aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle liderlerini öldürdüler (72/691); ardından da Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin gönderdiği ordu tarafından tamamen yok edildiler.

Aslında bu dönem Hâricîler'in kısmen idarî, ağırlıklı olarak da dinî mahiyette birtakım ihtilâflara düşerek bölünmeye hazır olduklarının izlerini taşır. Şöyle ki, İbn Ziyâd'ın Basra'da hapsettiği 400 kadar Hâricî, şehirdeki kabileler arası savaşın doğurduğu karışıklıktan faydalanarak hapishaneden kaçtılar ve o sırada İbn Zübeyr'i terkedip Basra'ya gelen diğer Hâricîler'e katıldılar. Nâfi' b. Ezrak'ın etrafında toplanan ve Ezârika diye anılan başka bir Hâricî topluluğu da Allah yolunda hurûc edilmesini isteyerek Ahvaz'a gitti (Şevval 64/Mayıs 684). Bu hurûc olayını uygun görmeyen Abdullah b. Saffâr, Abdullah b. İbâz ve taraftarları Basra'da kaldılar. Bunun üzerine Nâfi', kendileriyle gelmeyip Basra'da kaldıkları için "kaade" (oturanlar) adını verdiği bu topluluğun Allah'ın ve peygamberinin düşmanı olduğunu ilân etti; mensuplarıyla birlikte ayaklanarak bir süre Kirman, Fars ve diğer doğu illerinde hâkimiyeti ele geçirdi. Fakat önce Mühelleb b. Ebû Sufre, ardından Haccâc b. Yûsuf'un sert tedbirleri sonucu Nâfi' (64/684 veya 65/685) ve fırkanın en önemli adamlarından Katarî b. Fücâe'nin (78/697 veya 79/698) öldürülmesiyle bu zümre de tamamen bertaraf edildi. Bu arada Musul'da Sufriyye'ye mensup Sâlih b. Müserrih isyan ederek bölgede siyasî hâkimiyet kurmaya teşebbüs etti ve Haccâc tarafından gönderilen kuvvetleri yenilgiye uğrattı; ancak sonunda Kûfe ordusuna mağlûp olarak öldürüldü (76/695). Hâricîler, bu defa Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî'nin liderliğinde Mardin ile Nusaybin arasındaki Yukarı Dicle bölgesine yerleşerek Kûfe ve civarına baskınlar düzenlediler. Üzerlerine otuza yakın kuvvet sevkeden Haccâc'ın ordularını birçok defa yenen, hatta bir ara Kûfe'ye de giren Şebîb de Haccâc'ın saldırıları yüzünden 77 (696) yılı sonlarında Kirman dağlarına kaçmaya çalışırken Ahvaz'da Düceyl suyuna düşüp boğuldu.

Hâricîler Emevîler'in son dönemlerinde, öncekiler kadar tehlikeli olmamakla beraber hânedanın zayıflamasına paralel olarak isyanlarını yaygınlaştırdılar ve çeşitli bölgelerde çevreye korku salmaya devam ettiler. Ömer b. Abdülazîz devrinde Kûfe yakınındaki Cûha'da seksen kişiyle isyan eden Şevzeb adlı bir Hâricî, II. Yezîd zamanında çoğu Benî Rebîa'dan olan kuvvetleriyle hükümet güçlerine galip geldiyse de halifenin kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'in gönderdiği Saîd b. Amr el-Haraşî kumandasındaki ordu tarafından 101 (720) yılında ortadan kaldırıldı. II. Mervân döneminde Dahhâk b. Kays liderliğinde gelişen Sufriyye, Hişâm b. Abdülmelik'in oğlu Süleyman'ın da katılmasıyla Emevîler için büyük bir tehlike oluşturdu. Mervân'ın Irak valiliğinden azlettiği Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in iştirakiyle daha da güçlenen Dahhâk, 127 (744) yılında sayısı 100.000'i aşan mensupları ile Kûfe'de etkinlik kazandı. Önce Musul'a, ardından Nusaybin'e yürüdü. Nihayet Abdullah b. Mervân'ın ordusu tarafından Mardin yakınlarında mağlûp edilerek öldürüldü (128/745). Emevîler devrinin sonlarında ortaya çıkan Tâlibülhak lakabıyla meşhur Abdullah b. Yahyâ el-Kindî ve Ebû Hamza eş-Şârî'nin Hadramut ve Yemen'de gelişen, Mekke ve Medine'ye de sıçrayan isyanları da 130'da (748) Emevî ordusu tarafından bastırıldı.

Emevîler devrinde Kuzey Afrika'da başlangıcı 102 (720) yılına dayanan Hâricî isyanları yirmi yıl sonra umumi bir gelişme gösterdi. Matgara kabilesi reisi Meysere adlı Kayrevanlı bir kişinin başlattığı isyan hareketi Fas'ta süratle gelişti. İsyancılara katılan büyük kabileler şehirleri tahrip ederek yağmaladılar, üzerlerine gönderilen devlet kuvvetlerini mağlûp ettiler. Bu isyan Mağrib'in hemen her tarafında hissedilir hale geldi. Meysere'nin ölümünden sonra Zenâte kabilesinden

Hâlid b. Hamîd, Emevî Valisi Külsûm b. İyâz'a karşı Hâricî mücadelesini sürdürdü, valiyi öldürünce şöhreti daha da arttı. Ebû Kurre el-Magīlî'nin liderliğinde devam ettirilen Hâricî Berberî isyanları Emevîler'in son yıllarında gönderilen güçlerle de bastırılamadı.

Abbâsîler Döneminde Hâricîler. Bu dönem Hâricîler açısından pek hareketli değildir. Gerçi Abbâsîler'in ilk yıllarında Ezârika, Sufriyye, Necedât gibi bazı kollar özellikle Irak ve dolayları ile Kuzey Afrika'da birtakım isyan hareketlerine başvurmuşlardır. Ancak bunlar devlet kuvvetlerince hemen

bastırılmıştır. Halife Mehdî-Billâh zamanında Horasan'da ortaya çıkan Yûsuf b. İbrâhim el-Berm adlı Hâricî Abbâsîler'e isyan edince (160/777) halife, o sırada Yahyâ eş-Şârî adlı Hâricî'nin liderliğindeki isyancılarla savaşan Sicistan Valisi Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî'yi Yûsuf'un üzerine gönderdi. Daha önce Bûşenc, Merverrûz ve Cürcân'ı ele geçiren Yûsuf Yezîd'in kuvvetleri karşısında mağlûp oldu, yakalanarak halifeye gönderildi ve öldürüldü. Aynı yıl el-Cezîre ve Şam'ın kuzeyinde isyan edip Kınnesrîn ve Halep civarını hâkimiyeti altına alan Abdüsselâm b. Hâşim el-Yeşkürî, Abbâsîler'in iki yıl süren mücadeleleri sonunda öldürülerek isyan bastırıldı. Yine Mehdî-Billâh devrinde Musul'da ayaklanan ve nüfuzunu el-Cezîre'nin geniş bir bölgesine yayan Yâsîn el-Mevsılî et-Temîmî, Muhammed b. Ferruh ve Herseme b. A'yen kumandasındaki kuvvetler karşısında yenilgiye uğradı. Abbâsî halifelerinin takip ettiği malî siyaseti beğenmeyen Musul ahalisinin desteklediği Hamza b. Mâlik el-Huzâî'nin isyanı da liderlerinin öldürülmesiyle sona erdi. Hârûnürreşîd döneminde Velîd b. Tarîf eş-Şeybânî el-Cezîre bölgesinde isyan etti (178/794-95); önceleri bazı başarılar elde ettiyse de Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî kumandasındaki birlik karşısında yenildi (179/795-96). Aynı yıl Kirman'da Hamza b. Abdullah eş-Şârî idaresinde isyan eden Hâricîler önce Herat'ı, ardından Sîstan'ı ele geçirdiler (185/801).

Öte yandan Abbâsîler'in kuruluş yıllarında Berberîler'in toplu olarak katılması ile güçlenen Hâricîler Kuzey Afrika'da çeşitli isyanlar çıkardılar. 141 (758) yılında ayaklanan Verfecûme kabilesi Kayrevan'ı işgal ederek burada üç yıl hâkimiyet sürdü. Hevvâre ve Zenâte kabileleri de Trablus, Miknâse ve Sicilmâse bölgelerini istilâ ettiler. Hâricîler'in İbâzıyye koluna mensup olan Benî Rüstem, Tâhert'te Rüstemîler Devleti'ni kurmaya muvaffak oldu. Abbâsî Halifesi Mansûr'un İfrîkıye (Tunus) valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzâî isyanları bastırma konusunda önemli bir başarı gösteremedi. Daha sonraki Abbâsî valileri de Hâricîler'le mücadeleyi sürdürdüler. Nihayet Yezîd b. Hâtim Rüstemîler'i zayıf düşürüp bölmeyi başardı. Sonraki devirlerde, Fâtımîler tarafından ortadan kaldırılacak olan Tâhert'teki Rüstemîler ile Sicilmâse ve civarındaki Sufrî Midrârîler dışında Hâricî hareketi görülmemektedir. Fâtımîler'den Kāim-Biemrillâh devrinde Kuzey Afrika'daki en önemli isyan, Tunus ve Kayrevan'ı işgal eden ve Fâtımîler'i kuruluş dönemlerinde uzun süre uğraştırıp ancak Mansûr-Billâh devrinde bastırılabilen Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin ayaklanmasıdır. İbâzıyye

dışındaki Hâricî fırkalarının Abbâsîler döneminde hemen hiçbir ciddi tehlike teşkil etmediği söylenebilir. İbâzıyye ise Basra, Yemen, Hadramut, Umman, Kuzey Afrika ve Mağrib'de hâlâ varlığını sürdüren tek Hâricî fırkası olma özelliğini taşır.

Hâricîler'in Görüşleri. İbâzıyye dışındaki Hâricîler itikadî alanda tam bir sistem ortaya koyamamışlardır. Bununla birlikte Muhakkime-i Ûlâ diye anılan ilk dönem Hâricîler'i, Sıffîn'den itibaren yaklaşık yirmi yıl süreyle hemen hemen ortak bir görüş etrafında birleşmişlerdir. I. Yezîd'in ölümünden sonra Ezârika, Necedât, Sufriyye, Beyhesiyye ve Acâride gibi kollara ayrılan Hâricîler'in görüşleri artık bu kolların, özellikle de reislerinin isimleriyle temsil edilmiştir. Bu bakımdan en geç 64 (683) yılından itibaren Hâricî ismi tek başına siyasî ve askerî alanda kullanılabilirse de fırkanın akaidle ilgili görüşlerinin reislerin isimleriyle birlikte ortaya konması daha isabetli görünmektedir. İlk Hâricîler ve diğerleri için esas olan nokta, İslâm ümmetinin Kur'an'a dayandırılması hususundaki ısrardır. Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm kesin bir kanun olup te'vil veya tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzî hüviyetiyle değişmez bir şekilde hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizamdır. Bu anlayış, yanlış yola sapmadan İslâm'ı yaşamayı ve adaleti gerçekleştirmeyi gerektirir. Adaletin gerçekleşebilmesi için bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yürütülmesi şarttır; çünkü hüküm ancak Allah'ındır. Buna göre Hâricîler'in görüşlerinin hareket noktası, devletin en önemli niteliği olan adalet ilkesiyle Allah'ın hükmünün gerçekleştirilmesinden birinci derecede sorumlu makam olması açısından hilâfet meselesidir. Halifelik âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla hür yahut köle her müslümanın hakkıdır; diğer mezheplerin ileri sürdükleri Kureşî, Hâşimî, Emevî yahut Arap olma gibi şartlar geçerli değildir. Halife, müslümanlar arasında yapılan hür seçimle iş başına getirilir; doğru yoldan ayrıldığı zaman da azledilir ve öldürülür. Koruyucu çevresi az olacağı ve azledilmesi gerektiğinde güçlü bir direniş gösteremeyeceği için Arap olmayan kimsenin halifeliği tercih edilir. Önceleri müslüman ve hür olan her Arap'ın hilâfete lâyık olduğu düşüncesinden hareket eden Hâricîler, daha sonra Araplar dışındaki müslüman grupların kendilerine katılması ile fikir değiştirdiler. Hâricîler, bu görüşleriyle hürriyetçi demokrasinin ve gelişen olaylara göre süratli değişmenin temsilcileri olarak görülmektedir. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetlerinin tamamını, Osman'ın ilk altı yılını

ve Ali’nin tahkîme kadarki halifeliğini meşrû sayıp Hz. Osman’ın ikinci altı yıllık halifelik döneminden itibaren vuku bulan olayları, siyasî ve idarî karışıklıkları ve Osman’ın bu dönemdeki icraatını adaletsizlik şeklinde değerlendirmeleri hemen bütün Hâricîler’in ittifak ettiği hususlardır. Bu anlamda Hâricîler devlet adamlarının yetkilerini, hüküm verme salâhiyetlerini reddederek devlet kurumuna karşı bedevî tepkisini ve bir tür anarşizmi dile getirmişlerdir. Esasen kabile toplumunda bütün değerler kabile içinde oluşur ve kabile dışında hiçbir değer kabul edilmez. Geniş ölçüde bedevîlerden teşekkül eden Hâricîler de bir kabile gibi idrak ettikleri kendi topluluklarının dışında kalan herkesi düşman görmüşlerdir. Bir başka deyişle Hâricîler fiilî hayatta insanları ve toplulukları, şeriatı bilen ve uygulayan ile şeriatı bilmeyen veya uygulamayanlar şeklinde ikiye ayırmışlardır. Dolayısıyla onlara göre doğru yoldan sapan ve Allah’ın hükmünü uygulamayan imamı sırf bundan dolayı gayri meşrû ilân edip ona karşı çıkmak gerekir. Bu esasa dayalı olarak Allah’a itaat eden ve kendisi de itaata lâyık olan ilim ve zühd sahibi her mümin, siyahî bir köle de olsa cemaatin seçimi ve bunun vazgeçilmez şartı olan biatla imam olabilir.

Hâricîler için devletin en önemli vasfı adalet olduğundan imamın ilk işi, iyiliği emretme ve kötülükten uzaklaştırma (emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker) prensibini uygulamaktır. Aslında bu prensip her müminin vazgeçilmez görevidir. Ahlâkî

endişenin doğurduğu bu görevi yerine getirme hususunda Hâricîler’in son derece sert oldukları hemen hemen bütün ilk dönem kaynaklarında belirtilmiştir. Meselâ Abdullah b. Habbâb b. Eret gibi seçkin bir sahâbîyi hunharca katletmeleri, buna karşılık, “Peygamberinizin emanetini koruyunuz” diyerek hıristiyanlara ve Hâricîler’in kötülüklerinden korunmak için “müşrik gibi görünen” Vâsıl b. Atâ ve arkadaşlarına arka çıkmaları hep bu ters bedevî anlayış ve dar görüşlülüğün örnekleridir (Müberred, III, 1078-1079, 1134-1135).

Akîde ve amelden oluşan dinin emirlerini yerine getirmeyen ve yasaklarından kaçınmayan kimseler Hâricîler’e göre kâfir kabul edilir. Öyle anlaşılıyor ki Hâricîler, kabile zihniyetinin tesiriyle İslâm’ın getirdiği ferdî sorumluluğu anlayamamış ve günahla küfür arasındaki farkı tesbit edememiştir. Hâricîler’ce imanla İslâm ayrılmaz bir bütün olarak eş

anlamda kullanılmış, Ehl-i sünnet'in aksine amellerin ihmal edilmesinden dolayı imandan çıkılacağı görüşü benimsenmiştir. Aslında Hâricîler, büyük günah işleyenin imandan çıkması ve İslâm topluluğunun dışına atılması konusunu doğrudan doğruya "lâ hükme illâ lillâh" ilkesine bağlamaktadırlar. Çünkü onlara göre büyük günah işleyen kişi, bu tutumuyla Allah'ın yasak kıldığı şeyi helâl saydığından mümin değildir ve cehennemde ebedî kalacaktır. Hatta bu anlayışı daha da ileri götürerek Hâricî olmayan herkesi düşman ve kâfir kabul etmişler, buna bağlı olarak kendilerinin dışındaki müslümanların kadınlarını ve çocuklarını da esir almış veya öldürmüşlerdir. "İsti'râz" adı verilen bu öldürme zihniyeti, muhtelif Hâricî kolları tarafından sonraki devirlerde oldukça yumuşatılmıştır.

Hâricîler'in ahlâkî davranışlarının iki ana temeli takvâ ve şecaattir. İbadetlere devam, dünyadan uzaklaşma, sürekli Kur'an okuma, özendirici ve sakındırıcı naslara titizlikle uyma onların en önemli özellikleri olarak görülmektedir. Abdullah b. Abbas, Hz. Ali tarafından Hâricîler'e gönderildiğinde onların alınlarının çokça secde etmekten dolayı zedelenmiş, secde esnasında yere temas eden diz ve dirseklerinin nasır tutmuş olduğunu görmüştü. Kaynaklarda Hâricîler'in zühd ve takvâsıyla ilgili birçok örnek yer almaktadır. İslâm fırkaları içinde cesaret, sıkıntıya tahammül, inancı uğruna fedakârlık ve mücadeleden yılmamak gibi erdemlerde Hâricîler başta gelmektedir.

Hâricî Fırkaları. Hâricîler kendi aralarında çeşitli fırkalara ayrıldıkları gibi bu fırkalar da tâli kollara bölünmüştür. İslâm mezhepleri tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı sınıflandırmalar görülmekle birlikte ana Hâricî fırkalarını şu başlıklar altında incelemek mümkündür: 1. Muhakkime-i Ûlâ. Sıffîn Savaşı sonunda tahkîm hadisesi ortaya çıktığı zaman Harûrâ'da toplanan, bu sebeple Harûriyye diye de anılan, başlarında Abdullah b. Kevvâ, Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Attâb b. A'ver, Urve b. Cerîr, Hurkūs b. Züheyr ve Yezîd b. Ebû Âsım gibi liderlerin bulunduğu bu fırka, hilâfetin Kureyş'e aidiyetini reddederek Hz. Ali'yi önce hatalı, daha sonra kâfir kabul etmiş, Osman b. Affân ile Cemel Vak'ası'na ve Sıffîn Savaşı'na katılanlara dil uzatmıştır. 2. Ezârika. Nâfi' b. Ezrak'a nisbet edilen ve Hz. Ali, Osman, Talha, Zübeyr, Âişe ile Cemel ve Sıffîn'e katılanların kâfir ve ebedî cehennemlik olduğunu ileri süren, kendilerinin bulunduğu yere hicret

etmeyen Hâricîler’i (kaade) tekfir eden, takıyyeyi reddeden devrinin en güçlü fırkasıdır. 3. Necedât. Necde b. Âmir el-Hanefî liderliğinde Ezârika’ya iltihak edecekken Nâfi‘ b. Ezrak’ın, Hâricî olup hicret etmeyenleri kâfir sayması üzerine bundan vazgeçen, ictihadî konularda bilgisizlikleri sebebiyle yanlış işler yapanları mâzur kabul ettiği için Âziriyye diye de anılan bu fırka Atıyye b. Esved’e uyan Ataviyye, Ebû Füdeyk’e tâbi olan Füdeykiyye ve kaynaklarda adı belirtilmeyen bir grupla birlikte üç tâli kola ayrılmıştır. 4. Sufriyye. Ziyâd b. Asfar veya Abdullah b. Asfar et-Temîmî’ye nisbet edilen, günah işleyenleri müşrik kabul etmekle birlikte muhaliflerin kadın ve çocuklarını öldürmeyi câiz görmeyen bu fırka da isimleri kaynaklarda zikredilmeyen üç tâli kola ayrılmıştır. 5. Acâride. Abdülkerîm b. Acred’in bağlılarından oluşan bu fırka, kâfirlerin çocukları hakkında bulûğ çağına gelip İslâm’ı kabul veya reddettikleri sabit olmadan hüküm verilemeyeceğini, Hâricîler’in bulunduğu yere hicret etmenin farz değil fazilet olduğunu, hicret etmeyenlerin büyük günah işlemedikleri sürece mümin sayılması gerektiğini ileri sürmüştür. Çoğunluğunu Horasanlılar’ın teşkil ettiği Acâride, Meymûniyye, Halefiyye, Hamziyye, Şuaybiyye, Hâzimiyye, Ma‘lûmiyye, Mechûliyye, Saltiyye ve Etrâfiyye gibi tâli kollara ayrılmıştır. 6. Seâlibe (Seâlibiyye). Sa‘lebe b. Mişkân veya Sa‘lebe b. Âmir’e nisbetle anılan fırka, Acâride ile aynı görüşte iken kâfirlerin çocukları yanında müminlerin çocuklarına da bulûğ çağına erişinceye, İslâm’a çağırılıncaya, iman veya inkâr ettikleri sabit oluncaya kadar sevgi ya da düşmanlık beslemenin veya onlarla ilgiyi kesmenin doğru olmayacağını kabul ederek bu fırkadan ayrılmıştır. Ma‘bediyye, Ahnesiyye, Şeybâniyye, Ruşeydiyye, Mükremiyye, Bid‘ıyye, Ziyâdiyye ve adı zikredilmeyen diğer bir fırka Seâlibe’nin tâli kollarıdır. 7. Beyhesiyye. Ebû Beyhes Heysam b. Câbir’e nisbetle bu adı alan fırkaya göre iman ilim, ikrar ve amelden meydana gelir. Dolayısıyla bir kimse Allah’ı, peygamberlerini, Hz. Muhammed’in tebligatını bilip ikrar etmedikçe, ayrıca ilâhî emir ve yasakları yerine getirmedikçe müslüman sayılmaz. Beyhesiyye’nin bünyesinde Avniyye yahut Avfiyye, Şebîb en-Necrânî’ye nisbet edilen Ashâbü’s-suâl, Kûfeli Hakem b. Mervân’a bağlanan Ashâbü’t-tefsîr gibi tâli kollar ortaya çıkmıştır. 8. İbâzıyye. Abdullah b. İbâz’a nisbet edilen bu fırka, büyük günah işleyenleri sadece nimete karşı nankörlük anlamında kâfir sayar; muhalif müslüman grupların yaşadığı toprakları İslâm ülkesi kabul ederek onlarla evlenmeyi ve miras intikalini meşrû görür. İbâzıyye, Hâricîliğin en ılımlı ve günümüze kadar ulaşan tek koludur. Hârisiyye,

Tarîfiyye, Yezîdiyye, Hafsıyye, Dahhâkiyye, Sekkâkiyye, Halefiyye, Ömeriyye, Nefâsiyye (Neffâsiye), Fersiyye ve Nükkâriyye gibi tâli kollara ayrılmıştır (geniş bilgi için bk. MUHAKKİME-i ÛLÂ; EZÂRİKA).

Ebü'l-Hüseyin adlı bir kişiye nisbet edilen, kendilerine uyanların günahlarının affedileceğini savunan, muhalif günahkârları ise müşrik sayan Hüseyniyye (Eş'arî, s. 119), İbn Azre adlı şahsa bağlananların teşkil ettiği Azriyye ile (Malatî, s. 178) Ümmü Necrân adlı kadının Basra'ya yerleşmesinden sonra iki erkekle evlendiği ortaya çıkınca onun hareketini tasvip edenlerin oluşturduğu Necrâniyye (a.e., s. 179) yukarıda belirtilen aslî fırkaların kapsamına girmemektedir. Kebîre işleyenlerin ebedî cehennemlik oldukları düşüncesinden dolayı Hâricîlik bünyesindeki bir kısım fırkalar da Vaîdiyye adıyla anılmaktadır.

Herhangi bir mezhep yahut düşünce sisteminin doğru olarak anlaşılması ve yorumlanabilmesi, büyük ölçüde mensuplarının sosyal ve kültürel seviyelerinin tesbitine bağlıdır. Çoğunluğu bedevî Arap kabilelerinden oluşan, dinî düşüncelerini kabile taassubunun etkisi altında ve genellikle sertlik temayülü içinde nasların zâhirine dayandıran Hâricîler,

muhalifleri bir yana kendi fırkaları arasında da birlik sağlayamamış ve birbirlerini tekfire yönelmişlerdir. Başlangıçtan beri düşüncelerini tarafsız şekilde ortaya koyan âlimlere göre aşırı grupları bir yana Hâricîler dalâlette kalmış, fakat küfre girmemiş bir topluluktur. Nitekim Hz. Ali, mensuplarına kendisinden sonra Hâricîler'le savaşmamalarını, zira hakkı arayıp bulmak isterken ona ulaşamayanların bâtılı arayıp buna ulaşanlar gibi olmadığını söylemiştir (Ahmed Emîn, s. 263). Bu ifadenin ilk kısmında Hâricîler, ikincisinde ise Muâviye b. Ebû Süfyân ve taraftarları kastedilmiştir. Hâricîler'in aşırı (gālî) grupları ise bu hükmün dışında mütalaa edilmiş ve her aşırı fırka iddiasına göre değerlendirilmiştir. Meselâ Yûsuf sûresini bir aşk hikâyesi olduğu gerekçesiyle Kur'ân-ı Kerîm'den saymayan Acâride'nin bir grubu, Allah'ın Acemler'den Hz. Muhammed'in şeriatını iptal edecek bir nebî göndereceğini iddia eden Yezîdiyye, kız torunlarla erkek ve kız kardeşlerin torunlarının haramlığının Kur'an'da yer almadığını ileri sürerek bunlarla evlenmeyi helâl sayan Meymûniyye gibi fırkalar gāliyyeden olmaları sebebiyle (DİA, XIII, 336) İslâm dışı fırkalar olarak kabul edilmiştir.

Çeşitli Hâricî liderleri ve gruplarının yöneticilerin sert tepki ve uygulamalarına, hatta zulümlerine mâruz kaldığı bilinmektedir. Ancak genellikle Hâricîler, ibadet türünden dinî vecîbelerini eksiksiz olarak yerine getirmeye çalışmakla beraber sert tabiatlı, kendilerine mensup bulunmayan müslüman gruplara karşı merhametsiz olmakla nitelendirilmiştir. Bu sebeple Hâricî ruhu haşin, âsi ve çevresine uyum sağlamayan bir insan tipinin simgesi olarak telakki edilmiştir.

Literatür. Hâricî ileri gelenlerinin daha ziyade “makale” türünde yazdıkları yazılar günümüze ulaşmadığından onlarla ilgili bilgiler daha çok umumi tarihler, belde tarihleri ve ilimler tarihiyle ilgili eserler, kelâm ve mezhepler tarihi kitapları, edebiyat tarihleri ve konuyla ilgili monografilerden elde edilebilmektedir. Kronolojik sıraya göre Ya‘kūbî’nin Târîḫ, Belâzürî’nin Ensâbü’l-eşrâf, Dîneverî’nin el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, Taberî’nin Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk, Mes‘ûdî’nin Mürûcü’ẕ-ẕeheb, İbnü’l-Cevzî’nin el-Muntaẓam, İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil fi’t-târîḫ, Nüveyrî’nin Nihâyetü’l-ereb, Zehebî’nin Târîḫu’l-İslâm, el-ʿİber ve İbn Kesîr’in el-Bidâye ve’n-nihâye adlı eserleri gibi umumi tarihlerle Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Baġdâd’ı, İbn Asâkir’in Târîḫu Dımaşḳ’ı ve Makrizî’nin el-Ḫıṭaṭ’ı gibi belde tarihlerinin ilgili bölümleri Hâricîler konusunda önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Müberred’in el-Kâmil’i, İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’i, Hârizmî’nin Mefâtîḥu’l-ʿulûm’u ve İbn Ebü’l-Hadîd’in Şerḥu Nehci’l-belâġa’sı gibi ansiklopedik ve bibliyografik kitaplar da önemli kaynaklardır. Eş‘arî’nin Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn, Malatî’nin et-Tenbîh ve’r-red, Bağdâdî’nin el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, İsferâyînî’nin et-Tebṣîr fi’d-dîn, İbn Hazm’ın el-Faṣl, Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal, Fahreddin er-Râzî’nin İʿtiḳādâtü fıraḳı’l-müslimîn ve’l-müşrikîn adlı eserleri ise özellikle Hâricî fırkaları ve tâli kollarının inanç ve düşüncelerinin tesbitinde aslî kaynak özelliği taşımaktadır. Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd, Ebû Hâtim er-Râzî’nin Kitâbü’z-Zîne, Kādî Abdülcebbâr’ın el-Muġnî (XX/2), Seyfeddin el-Âmidî’nin Ebkârü’l-efkâr adlı eserleri yanında kelâmla ilgili kitapların hemen hepsi Hâricîler’e dair bilgi ihtiva etmektedir. Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn, el-ʿOs̱mâniyye, el-Ḥayevân adlı kitapları, İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı, İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd’i ve Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin el-Eġānî’si Hâricîler’in özellikle şiir, hutbe ve benzeri edebî ürünleri hakkında önemli kaynaklardır. Çağdaş araştırmacılardan Ahmed

Emîn'in Fecrü'l-İslâm, Ḍuḥa'l-İslâm ve Ẓuhrü'l-İslâm'ı, I. Goldziher'in el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm'ı (trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ v.dğr., Kahire 1946), J. Wellhausen'ın Die religious-politischen oppositionsparteien im alten Islam'ı (Berlin 1901, T. trc. Fikret Işıltan, İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri, Ankara 1989), Montgomery Watt'ın The Formative Period of Islam (Londra 1973, T. trc. Ethem Ruhi Fığlalı, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Ankara 1981), Islamic Political Thought (Edinburg 1968) ve "Kharijite Thought in the Umayyad Period" (Der Islam, XXXVI/3, s. 215-231) başlıklı çalışmaları, A. Bell'in el-Fıraḳu'l-İslâmiyye fi'ş-şimâli'l-İfrîḳī (Ar. trc. A. Bedevî, Beyrut 1981) adlı eseri Hâricîler'le ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Hâricîler hakkında müstakil çalışmalar da yapılmış olup Ömer Ebû Nasr'ın el-Ḫavâric fi'l-İslâm (Beyrut 1949, 1956, 1970), Mahmûd İsmâil Abdürrezzâk'ın Es̱erü'l-Ḫavâric fi'l-ḥayâti's-siyâsiyye (doktora tezi, 1970, Câmiatü'l-Kāhire kısmü külliyyeti'l-âdâb), Ebû Yâbis Muhammed es-Seyyid Muhammed'in Daʿvetü'l-Ḫavâric (Kahire 1982), Âmir Neccâr'ın el-Ḫavâric (Beyrut 1990), Fuat Kavukçu'nun Emevîler Devrinde Hâricî Hareketleri (doktora tezi, 1990, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Adnan Demircan'ın Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri (doktora tezi, 1994, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı kitaplarıyla William Thomson'un "Kharijitism and the Kharijites" (The Macdonald Presentation Volume, Princeton-New Jersey 1933, s. 373-389), G. Levi Della Vida'nın "Hâricîler" (İA, V/1, s. 232-236) ve "Kharijites" (EI² [İng.], IV, 1074-1077), Selîm en-Nuaymî'nin "Ẓuhûrü'l-Ḫavâric" (MMİIr., XV [1967], s. 10-37), Muhammed Kafâfî'nin "Abu Said Muhammed b. Saîd al-Azdi al-Kalhati'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu" (trc. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜİFD, XVIII [1970], s. 177-192), E. Ruhi Fığlalı'nın "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler" (AÜİFD, XX [1975], s. 219-248) başlıklı makaleleri bu tür araştırmalardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, II, 350-377; III-V, bk. İndeks; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 828-829; III, 1078-1079, 1098-1101, 1114-1123, 1130-1144, 1160-1197, 1201-1361; Dîneverî, el-

Aḫbârü't-ṭıvâl, s. 208 vd.; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 188-193, 272-273, 397; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü'l-Maḳālât (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 5, 8, 12, 14, 15, 85; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 6, 10, 14, 15, 64; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 3330, 3341 vd.; II, tür.yer.; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, s. 38-43, 178-179; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 233-235, 295-297; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 134-139; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 86-131; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 72-113; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 51-57; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 114-138; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûru'l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafâ), Kahire 1948, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 316 vd.; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belaġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Beyrut 1385/1965, II, 206-264, 307, 310-312; IV, 132-278; V, 3-4; VI, 44-45; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 160-181, 272-288; XXI, 397-399, 447-451; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 354; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XXIII, 225-229; W. Thomson, "Khārijitism and The Khārijites", The Macdonald Presentation Volume, New Jersey 1933, s. 373-389; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1969, s. 256-265; a.mlf., Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), III, 330-347; Şevkī Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 26-32; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 260-261; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 25-100; I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law (trc. A. R. Hamori), New Jersey 1981, s. 170-174; Bel, el-Fıraḳu'l-İslâmiyye, s. 140-151; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 11-42; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîḫu's-siyâsî, Kahire 1982, II, 134-154; M. Halîl Zeyn, Târîḫu'l-fıraḳi'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 85-107; Âmir en-Neccâr, el-Ḫavâric, Kahire 1990;

Selim en-Nuaymî, "Zuhûrü'l-Ḫavâric", MMİIr., XV (1967), s. 10-35; Ch. Pellat, "Djāḥıẓ et les Khāridjites", FO, XII (1970), s. 195-209; Mahmûd İsmâil Abdürrezzâk, "el-Ḫavâric ve ḳażiyyetü't-taḥkim", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, XX, Kahire 1973, s. 47-69; G. Levi Della Vida, "Hâricîler", İA, V/1, s. 232-236; a.mlf., "Kharidjites", EI² (İng.), IV, 1074-1077; Mustafa Öz, "Gāliyye", DİA, XIII, 336.

Ethem Ruhi Fığlalı

Kültür ve Edebiyat.

İbâzîler istisna edilecek olursa genel prensipleri ve bazı belli konulardaki görüşleri dışında Hâricî fıkhı ve kelâmı tam anlamıyla bilinmemektedir. Bununla birlikte Hâricîlik özellikle iman meseleleri üzerinde yankılar uyandıran gücü sayesinde kelâmın gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Menşei itibariyle popüler bir hareket gibi görünürse de aydınlardan tamamen yoksun bir cereyan olduğu da söylenemez.

Benzeri doktrinler gibi Hâricî düşünce sistemindeki radikallik, problemli yerlerde ve zamanlarda insanları celbeden bir unsur olmuştur. Bilhassa Abbâsîler'in ilk dönemindeki baskılar sebebiyle devrin yüksek bilim ve düşünce düzeyine, fikrî konulardaki şüpheci karakterine ve zarif kültürüne aykırı düşmesine rağmen birçok âlim ve edibin Hâricî düşüncelerini benimsediği görülmektedir. Bunların içinde meşhur dilci Ma'mer b. Müsennâ da vardır. Hâricîler'den günümüze intikal eden hutbe ve şiirler, onların hitabet kabiliyetleri yanında seviyeli görüş ve düşüncelerini de yansıtmaktadır. "İslâm'ın âbid ve müttakileri" şeklinde tanımlanabilecek Hâricî grupların ideali doğum yerine, mensup olduğu kabileye yahut sosyal durumuna bakmaksızın yeryüzündeki bütün müminleri eşit kabul ederek Allah'ın hâkimiyetini kurmaktı. Onlar kendi sosyal, politik, hukukî ve ahlâkî düzenlerini, genel ve özel hayatlarını Kur'an'ın zâhirî anlam ve öğretisine kusursuz biçimde uydurmak ve yalnız zorunlu ihtiyaçları karşılamak şeklinde bir zühd hayatı yaşamak istiyorlardı. Bundan dolayı mûsiki ve sanat gibi bedîî zevkler, yiyecek ve içeceklerdeki herhangi bir lüks, imanın saflığı ve sadeliği ilkesine zıt olacağı düşüncesiyle kötülenmiştir. Ayrıca hareket ve sözdeki takvâ noksanlığının toplumdan çıkarılmaya sebep olarak görülmesi yanında daha ciddi hallerde suçlunun mürted kabul edilerek eşi ve çocuklarıyla birlikte öldürülmesi gibi şiddete varan görüş ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Halife seçiminde soy ve kabilenin hiçbir önem taşımadığına dikkat çekerek bu hususta şahsî meziyetlerin yegâne belirleyici unsur olduğunu savunan Hâricîler'in mürted olarak kabul ettikleri kişide sorumluluk ve cezanın ferdîliği prensibini göz ardı edip bunu aile fertlerine de teşmil etmeleri, çok büyük önem verdikleri adalete dayalı prensipler açısından oldukça çelişkili bir husustur. Çünkü soy ve kabilenin ve hatta belirli bir aileden gelmenin imam seçiminde belirleyici bir unsur olmadığını ileri süren bir anlayışın aynı şekilde suç ve

cezada da ferdîlik ilkesinden ayrılmaması gerekirdi.

Hâricî ahlâkının hareket noktası takvâ ve şecaattir. İbadete düşkünlük, namazda secdeleri uzatma, dünya nimetlerine karşı zâhidâne davranma, devamlı Kur'an okuma, müjde ve uyarı (va'd ve vaîd) âyetlerinden etkilenme, onların kaynaklarda bol örnekleri olan takvâ anlayışının önemli unsurlarıdır. Abdullah b. Abbas, Hz. Ali'nin temsilci olarak Hâricîler'e gönderildiğinde alınlarının uzun süre secde etmekten nasırlaşmış olduğunu görmüştü. Urve b. Üdeyye'nin öldürülmesinden sonra hizmetçisi, ona hiçbir gün yemek götürmediğini ve hiçbir gece yatak sermediğini söylemişti (Müberred, III, 1098). Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye Emevîler tarafından hapsedilince hapishane görevlisi konuşmalarına ve ibadetine hayran kalmış, ona büyük bir saygı ve güven duyarak gece vakti evine gitmesine, gündüz gelip teslim olmasına izin vermişti. Hâricîler'le başı derde giren Ubeydullah b. Ziyâd hapsettiklerinin hepsini öldüreceğine yemin etmiş, bu sırada izinli olarak evinde bulunan Mirdâs hapishanedeki arkadaşlarının öldürüleceğini haber alınca, ailesinin ısrarlarına rağmen, Allah'ın huzuruna sözünden dönen bir kimse olarak gitmek istemediğini belirterek hapishaneye dönmüştür (a.g.e., III, 1174-1175). Ubeydullah b. Ziyâd'ın Hâricîler'e karşı görevlendirdiği Abbâd b. Alkame el-Mâzinî ile Ebû Bilâl Mirdâs arasında geçen bir konuşmada Mirdâs, Ubeydullah'ın ne istediğini sormuş, Abbâd da başlarını istediğini söylemişti. Bir süre çatıştıktan sonra cuma namazı vakti girince yapılan anlaşmaya güvenerek silâh bırakan Hâricîler cuma namazını kılarken Emevî ordusu tarafından öldürülmüş, Ebû Bilâl'in başı da Ubeydullah'a götürülmüştü. Emevî güçlerinin bu zulümlerini ve ahde sadakatsizliklerini hazmedemeyen İmrân b. Hıttân ve Îsâ b. Fâtik, Ebû Bilâl için duygulu birer mersiye yazmışlardır (Nâyif Mahmûd Ma'rûf, Dîvânü'l-Ḫavâric, s. 159, 200).

İslâm fırkaları içinde savaş ve benzeri sıkıntılara katlanma, inançları uğrunda hiç çekinmeden canlarını feda etme, cesaret ve metanet gösterme konularında ileri bir mertebeye ulaşan Hâricîler, şehid olmayı cana minnet bilip düşmanlarına karşı tereddüt etmeden savaşa girişmişlerdir. Bundan dolayı Emevîler, sevkettikleri kat kat üstün güçlere rağmen onlarla başa çıkmaya muvaffak olamamışlar, muhalifleri bile onların cesaret ve yiğitliklerini takdir etmek zorunda kalmışlardır.

Hâricî kadınları da erkekleri gibi cesaret sahibi olup onlarla birlikte savaşa katılır, erkeklerin hamâset duygularını tahrik eder, seve seve ölüme koşarlardı. Bu kadınlardan takvâsı ve cesaretiyle tanınan Belcâ, Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın kendisinden intikam alacağını öğrenince kaçmasını tavsiye edenlere, yakalandığında öldürülmekten öte bir muameleyle karşılaşmayacağını, bundan da korkmadığını ifade etmişti. Daha sonra yakalanan Belcâ elleri ve ayakları kesilerek çıplak bir şekilde idam edilmiştir (Müberred, III, 1173-1174). Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî'nin hanımı Gazâle de Hâricîler'in önde gelen kumandanlarındandı. Haccâc'ın güçlü ordusunu kırk kişilik kuvvetiyle bozguna uğratan Gazâle, onun hâkim olduğu Kûfe Camii'nde iki rek'at namaz kılacağını, ilk rek'atta Bakara, ikinci rek'atta Âl-i İmrân sûresini okuyacağını söylemiş, daha sonra bu sözünü yerine getirmişti. Gazâle'nin bu cesaretini öğrenen Haccâc, sarayını tahkim edip çevresine daha çok kuvvet yerleştirmek zorunda kalmıştı. Haccâc'ın gönderdiği dört orduyu mağlûp eden Gazâle beşincisiyle savaşırken arkadan vurularak öldürülmüştür (a.g.e., II, 929-930; Kerem el-Bustânî, s. 191-192).

Akîdelerine aşırı derecede bağlılıkları Hâricîler'in bir başka özelliğini teşkil eder. İslâm'ın sofuları olarak da bilinen bu grubun tek amacı Allah'ın iradesini yeryüzünde hâkim kılmaktı. Hasımlarının gücü ne olursa olsun onlara boyun eğmedikleri gibi inançlarını açıkça ortaya koymaktan da çekinmemişlerdir. Hz. Ali son günlerinde kendisinden sonra Hâricîler'in öldürülmemesini istemiş, hakkı bulmaya çalışırken hata edenlerin bâtılı arayıp ona uyanlar gibi olmayacağını belirtmişti. Ömer b. Abdülazîz de kendisine karşı ayaklanan Şevzeb el-Yeşkürî'nin elçilerine hitap ederken onların dünyevî bir arzu veya amaç için isyan etmediklerini bildiğini, fakat âhireti ararken hataya düştüklerini söylemişti.

Hâricîler'in siyasî baskılara mâruz kalmalarına, halk arasında itibar görmemelerine, korku ve kaygı salmalarına yol açan olumsuz özellikleri de bulunmakta olup bunların başında taassupları gelir. İtikadî ve amelî konulardaki görüşleri, uygulamaları, hasımları ile münazaraları incelendiğinde taassup dereceleri ve başkalarına karşı müsamahasız davranışları açık bir şekilde ortaya çıkar. Genellikle bu durum bedevîlik, yalın hayat, ufuk darlığı, kültür kıtlığı ve nasların zâhirine bağlanma gibi sebeplerle izah edilmektedir. Bu özellikleri kendi aralarında da birlik

kurmalarını engellemiş, birbirleriyle silâhlı mücadeleye girmelerine zemin hazırlamıştır. Hz. Ali onlarla konuştuğunda görüşlerini çürüttüğü halde yine de düşüncelerinden vazgeçmemişlerdir. Mühelleb b. Ebû Sufre, Ezârika ile uzun müddet devam eden mücadelesi sırasında aralarında geçimsizlik çıkaracak ajanlar kullanmış ve bu yöntemden sonuç almıştı. Hâricîler'in taassupları, kendilerini düşünce ve uygulama alanında birçok tutarsızlığa da düşürmüştür. Bir hıristiyanı ve kendilerine muhalif bir müslümanı ele geçiren Hâricîler, Hz. Peygamber'in can güvenliğinin korunmasını tavsiye ettiği hıristiyanı (zimmî) serbest bırakıp müslümanı öldürmüşlerdir (Müberred, III, 1134). Vâsıl b. Atâ bir toplulukla beraber bulunurken âniden Hâricîler'le karşılaşmış, yanındakilere konuşmayıp kendisini dinlemelerini tembih ettikten sonra kim olduklarını, görüşlerinin ne olduğunu soran Hâricîler'e müşrik olduklarını, Allah'ın kelâmını dinleyip ahkâmını öğreneceklerini söyleyince Hâricîler onlara Kur'an dinletip emin oldukları yere kadar götürmüşlerdi (a.g.e., III, 1078-1079). Abdullah b. Habbâb'ı Hz. Osman ve Ali hakkında övücü ifadeler kullandığı için hamile olan karısıyla birlikte hunharca öldürdükleri esnada bir hıristiyandan hurma almak için pazarlık yapan Hâricîler, hıristiyan hurmayı parasız vermek isteyince takvâya aykırı olacağını belirterek bu teklifi reddetmişlerdir (a.g.e., III, 1134-1135).

Şiir râvileri, tarihçiler ve edebiyat tenkitçileri Hâricîler'in edebî kabiliyetlerinin üstünlüğü, şiir, hutbe ve mektuplarının fesâhat ve belâgatı konusunda söz birliği etmişler, bu sebeple de edebî güzellikler, mâna doğruluğu ve maksadı ifade etme gibi özelliklerinden dolayı onların örnek metinlerini muhafaza etmeye gayret göstermişlerdir. Muhalifleri, farklı görüşler taşıyan Hâricî gruplarının düşüncelerini ortaya koyarken onları meşhur etme endişesini taşımalarına rağmen edebî meziyetlerini kabullenmekten de geri kalmamışlar; edebî duygularının inceliğinden, tenkitlerindeki başarılarından dolayı Hâricîler'e ait ifadelerle istişhadda bulunmaktan kendilerini alamamışlardır. Hâricîler'den günümüze intikal eden az sayıdaki edebî malzeme, onların kültürel özelliklerini ortaya koyacak niteliktedir.

Fevkalâde soğukkanlı olan Hâricîler hasımlarının karşısında heyecana kapılmaz, kendilerini kaybetmezlerdi. Güzel konuşmalarının yanı sıra keskin zekâlarıyla, hazırcevap ve atılgan olmalarıyla da şöhret bulmuşlardır.

Hasımlarıyla savaş alanlarında bile yürütmekten geri durmadıkları tartışmalarında tam bir taassubun hâkim olduğu görülür. Hâricîler, ne kadar kesin olursa olsun hiçbir delil karşısında çaresiz kalıp teslim olmaz, hiçbir düşünce onları ikna etmeye yetmezdi. Aksine hasımlarınca ortaya konan delillerin kuvvetli olması, onları kendi inançlarına daha fazla sarılmaya ve inançlarını destekleyecek daha güçlü deliller aramaya iterdi. Bunun sebebi düşüncelerinin zihnî olmaktan çok duygusal bir nitelik taşıması, mezhep taassubunun sağ duyulu ve mantıklı düşünme yollarını tıkamış olmasıydı.

Hâricî kültür ve edebiyat ürünlerini içeren eserler, genellikle onları doğru yoldan uzaklaşmış olarak gören muhalif fırkaların tahriplerine mâruz kalmıştır. Diğer taraftan bütün hayatlarını savaş ve fiilî mücadele ile geçirmeleri kültür miraslarının kaybolmasına, derlenmesi ve yayılmasının zorlaşmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı onlarla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgiler ancak misal getirme, red yahut takdir etme gibi sebeplerle muhafaza edilmiştir. Hâricî şairlerinin, çok sayıda olduğu sanılan divanlarından sadece Tırımmâh'ın divanının günümüze ulaşabilmiş olması da bu hususu teyit eder.

İki ana noktada toplanabilecek olan Hâricî edebiyatının özelliklerinden birincisi, önde gelen ediplerinin aynı zamanda büyük fırkaların kumandanları olmasıdır. Bu liderler, fırkanın prensip ve düşünceleriyle uyum halinde olan hareketleri sayesinde bu edebiyat ürünlerine edebî anlamda doğruluk ve duygu muhtevaları kazandırmışlardır. Diğer bir özellik, Hâricîler'in genel olarak bedevî kabilelere mensup olmaları sebebiyle temiz bir dile ve orijinal ifade güzelliklerine sahip bulunmalarıdır. Nitekim onların bir kısmı, şahsî yetenek ve tecrübelerinin ötesinde Kur'ân-ı Kerîm ve onun mûciz üslûbundan etkilendikleri bilinen kāriler idi. Bunlar siyasî, fikrî ve savaşla ilgili problemlerin çözümünde iman ve amel arasındaki sıkı ilişki üzerine kurulan inançlarından hareket etmişlerdir.

Hâricî edebiyatının konusu genel ve özel olmak üzere iki eğilim yansıtmaktadır. İlki, diğer müslümanlarla ittifak halinde bulundukları iman, takvâ, cihad konularıyla zulmün ortadan kaldırılması, müslümanın sosyal davranış ve tercihlerinde hata ve kusurlardan uzaklaşması gibi umumi hususlardır. Bu konulardaki fikirlerini ortaya koymalarında mübalağa ve tekrar gibi unsurlar varsa da bunu inançlarının bir sonucu olarak

değerlendirmek gerekir. Kendi edebî ürünlerinde de görüleceği üzere gerçekten zühdün öncüsü sayılabilecek bu zümre toplumdaki kibir, riyakârlık, dünyaya aşırı bağlılık gibi ahlâkî ve içtimaî kusurlara karşı çıkmakta itidal çizgisini aşmışlardır. Hâricîler'in zühdle ilgili düşünceleri, boş tevekkülden ve menfilikten uzak olmanın yanında mevcut düzene karşı çıkma ve eyleme teşvik etme izleri de taşımaktadır. Bu sebeple onlar, muhalif fırkaların bünyesindeki kusurları eleştirmekle yetinmeyip bunları şiddet yoluyla ortadan kaldırmaya yönelmişlerdir. Hâricî edebiyatının yansıttığı diğer eğilim ise kendi prensipleri çerçevesinde müslüman çoğunluğa muhalefet ederek hilâfet, tahkîm ve Sıffîn Savaşı'na katılanların durumu gibi konuları çözüme kavuşturma temayülleridir. Hâricî edipleri tahkîmi kendi problemlerinin ortaya çıkışının ana sebebi olarak ele almakta, onu kabullenmeyi hata ve küfür olarak değerlendirmektedirler. Edebî ürünlerinde, "Hüküm yalnız Allah'ındır" (la hükme illâ billâh) sloganı bu sebeple sık sık tekrarlanır, Allah'ın dininde insanların hakem olmasının reddi üzerinde kuvvetle durulur. Şair Ferve b. Nevfel'in kendileriyle savaşanlarla savaşacakları, kişilerin değil ancak Allah'ın hükmüne râzı olacakları şeklindeki ifadesi de bu yaklaşımı açık bir şekilde ortaya koyar. İhtilâl ilânı, baştaki idarecilere darbe ve diğer Hâricî gruplarına katılma gibi hallerde sloganlarını bu konulara münhasır olmak üzere özel anlamda tekrarladıkları görülür.

Bu edebiyatta önemle vurgulanan hususlardan biri, yegâne doğrunun kendi dinî siyasetleri ve mezhepleri olduğu inancı, bunun hasımlarına karşı savunulması

ve diğer insanları kendi düşüncelerine celbetme gayretidir. Bir başka konu da şecaat ve takvâlarının tasviridir. Hâricîler, kendilerinden çok daha güçlü topluluklar karşısında mücadele etmeyi önemsemediklerini edebî mahsullerinde sık sık ortaya koyarlar. İhtilâle teşvik, hasımlarını susturma, onları küfür ve dinsizlikle niteleme önemli temalardandır. Hâricî edebiyatının ele aldığı konulardan biri de ölüm temennisi ve şehâdete koşmaktır. İfadelerinden ölümü bir gaye gibi kabullendikleri anlaşılmaktadır. Bu gaye edebî ürünlerine hayatın uzunluğundan sıkılma, yaşamaktan yakınma, çölde etlerini yırtıcı hayvanların yemesi, kemiklerinin rüzgârda savrulması temennisi şeklinde aksetmektedir. Mücadele esnasında her türlü sıkıntıya katlanma özellikleri, ölümü başarıya ulaşmak için en

uygun yol olarak benimsediklerini ortaya koyar. Ölümün baldan tatlı olduğu anlatımının şiirlerinde tekrarlanması bunu teyit eder. Ölüm arzusu Hâricîler'in şiirlerine bir miktar hüzün ve kötümserlik katarsa da gayelerini gerçekleştirme emellerini gölgelememiştir. Ayrılık eleminin ortaya konulması, ayrıca mersiyeler edebî konular içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Hâricî şiirlerinin hemen hepsi hamâsî türündendir. Bu, ırk ve kabile taraftarlığının harekete geçirdiği, intikam almaya dayanan bir hamâset olmayıp bütün müslümanlarda bulunmasının gerektiğine inandıkları ve Allah rızâsını kazanabilmek için uğrunda her türlü mücadeleyi verdikleri akîdelerine dayanan bir asabiyetti. Bundan dolayı şiirlerinde inanca dayanan güçlü bir üslûp, samimi ve sıcak duygular, kabile asabiyetinden kurtulma ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'den etkilenme temaları görülür. Şiirlerinin özelliklerinden biri de gerekli çağrıya icâbette kusurlarını anladıkları zaman pişmanlık duymalarıdır. Bu duygular bazan, günah işleme sebebiyle şuur düğümlenmesine benzeyen bir hale dönüşür. Bu nevi duygular Mâlik el-Mezmûm'un, “İşlediğim günahlar insanlara paylaştırılsaydı onların hepsi ölümden ürperirdi” anlamındaki beytinde açıkça görülür (Nâyif Mahmûd Ma‘rûf, Dîvânü'l-Ḫavâric, s. 242) Hâricî şairleri bu duyguları aracılığıyla mensuplarını yapmaları gereken işler konusunda uyarmışlardır. Bu bakımdan onların şiirleri Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Urve b. Üdeyye, Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye, Nâfi‘ b. Ezrak ve Sâlih b. Müserrah gibi şehid kumandanların yiğitliklerini, akîdeleri uğruna kendilerini feda etmelerini ve dolayısıyla âhirette ulaşacakları mükâfatları dile getiren övgülerle doludur. Bunlar arasında, özellikle kırk kişilik askerî gücü ile kendilerinden kat kat fazla sayıdaki Emevî ordusuna karşı çıkan, inancı uğruna kendini feda eden Ebû Bilâl'in örnek şahsiyeti kasidelerinin mihverini teşkil etmiştir.

Aralarındaki şiddetli mücadelelere rağmen Hâricî edebiyatında fıkhî ihtilâflara yer verilmez. Hâricîler'in bölünmesine sebep olan en önemli anlaşmazlık konusu hurûc ve kuûd meselesidir. Bir grup, kendilerince “dâr-ı küfür” sayılan yerden çıkmayı ve hicret etmeyi gerekli görürken, diğerleri bulunulan yerden hicret etmenin fazilet ve sevabının üstünlüğünü kabul etmekle birlikte zaruret sebebiyle bunu terketmenin câiz olduğunu söylemektedir. Bu mesele Hâricîler'in şiirlerinde de işlenmiştir. İlk gruba

mensup olan Katarî b. Fücâe, hicreti terkeden (kāid, çoğulu kaade) gruptan olan Ebû Hâlid el-Kanânî'yi, Allah'ın hiçbir kāidin özrünü kabul etmeyeceğini, kendisinin dünyada ebedî yaşayamayacağını ve eninde sonunda cezasını göreceğini hatırlatarak ayıplamıştı. Yine Katarî, Haccâc'la beraberliğinden dolayı Sebre b. Ca'd'ı kınamış ve bunun etkisiyle bazı kimseler kendi grubuna iltihak etmişti. Bu arada kaadenin çoğu, tedbirli olmak düşüncesiyle savaşa katılmamış olmalarına rağmen zaruret ve özür halinin bitiminden hemen sonra arkadaşlarına iltihak etmek için fırsat kollamışlardır. Bundan dolayı kaadenin şiirlerinde de isyan ve ihtilâl çağrıları çokça yer aldığı gibi Hâricîlik araştırmacılarının "hurûc" mânasında değerlendirdikleri "şirâ" (kendini feda etme) kelimesi ve türevlerinin de sıkça kullanıldığı görülmektedir. Hâricî metinleri dikkatle incelendiği takdirde şirâ ifadesinin Hâricî'nin kendini feda etme ameliyesi olduğu anlaşılır.

Hâricîler edebiyat ve şiirde ilkelerinden uzaklaşmamış, şiirlerini hiçbir zaman bir kazanç vesilesi yapmamışlardır. Hatta onları "şiir sanatında inançlarından ayrılmayan, şiiri medih ve kazanç vesilesi olmanın üzerine çıkarmak isteyenler" şeklinde nitelendirmek mümkündür. Şair İmrân b. Hıttân, bir defasında insanlardan çıkar sağlamak için onları öven Ferezdak'ı ayıplamış, isteklerini Allah'a yöneltmesini tavsiye etmişti (Müberred, II, 744). Tırımmâh da bir şiirinde kendini tehlikeye atmayı halifelerin vaadlerini beklemeye tercih ettiğini belirtmektedir (Nâyif Mahmûd Ma'rûf, Dîvânü'l-Ḫavâric, s. 111).

Günümüze intikal eden tek Hâricî divanı Tırımmâh'a aittir. Kaynaklar, bundan başka Hâricîler'den 100 kadar kadın ve erkek şaire ait 330'dan fazla kaside, kıta ve urcûze nakletmektedir. N. Mahmûd Ma'rûf, kaynakları taramak suretiyle Hâricîler'e ait şiir, hutbe, risâle ve çeşitli sözleri Dîvânü'l-Ḫavâric adıyla bir kitapta toplamıştır (Beyrut 1403/1983). Bu eserlerin sahipleri Katarî b. Fücâe, İmrân b. Hıttân, Tırımmâh, Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkürî, Amr b. Husayn el-Anberî ve Müleyke eş-Şeybâniyye gibi birinci sınıf şairlerdir. Bunlar arasında hurûc ve hicreti benimseyen Katarî ile kuûdu benimseyen İmrân b. Hıttân, Hâricî şiirinin birçok örnek ve özelliğini ortaya koymaları bakımından büyük önem taşırlar. Benî Temîm kabilesinin Mâzin koluna mensup Hâricîler'in en güçlü fırkası olan Ezârika'nın yirmi yıl süreyle liderliğini yapan Katarî cesaret ve takvâsıyla

dillere destan olmuş bir şairdir. Onun şiiri akîdeyi, cesareti ve Hâricî şiirinin özelliklerini yansıtması itibariyle sanatla inanç arasındaki irtibatı açıkça ortaya koyar. Kasidelerinin çoğu hamâset, cihad, şehitliğe ulaşmak, yahut aşağılık bir hayattan kurtulmak için vuruşmakla öğünmek gibi özellikleri yansıtmaktadır. Katarî aynı zamanda Arap hatiplerinin en meşhurlarından biridir.

İmrân b. Hıttân ise cihad hususunda kaadenin yolunu takip etmiştir. Her ne kadar ordu kumandanlığı yapmamışsa da Emevî karşıtı gizli ve şiddet taraftarı bir hareketin liderliğini yürütmüştür. Bu sebeple Haccâc onu yakalamaya çalışmış, İmrân da Emevî casuslarından yakasını kurtarmak için hangi kabilenin yurduna gitmişse onların nesebine yakınlık iddia etmiş ve sonunda Kûfe yakınlarında Ezd kabilesinin bulunduğu yerde vefat etmiştir (84/703). İmrân'ın şiirlerinin hâkim konusu Hâricî akîdesiyle daha sonra evlendiği amcasının kızı Cemre'dir. Başlangıçta Hâricîler'e mensup olmayan İmrân, onlara bağlı bulunan Cemre ile onu mezhebinden çevirmek ümidiyle evlenmiş, fakat daha sonra kendisi Hâricî olmuştur. Cemre onun siyasî hayatını yönlendirdiği gibi şiirine de dramatik bir boyut kazandırmıştır. İmrân'ın Cemre'den dolayı yaşama arzusunu terennüm etmesinin yanında Hâricîler'in geleneğine uygun olarak şehitlik için ölümü arzulaması şiirlerinde daima bir tezat teşkil etmiştir. İmrân büyük ihtimalle, Sufriyye'nin hurûc etmeyip bulunduğu yerde kalmasında, mücadele psikolojisini yumuşatacak ve inancına dokunmaksızın Cemre

ile birlikte yaşamasına imkân sağlayacak bir yön bulmuş olmalıdır. Bu durum hayatında derin izler bırakmıştır. Şairliği yanında toplulukları harekete geçirebilecek derecede bir hatip olan İmrân, duygularının oluşumunda ve psikolojik mücadelesinde Hâricî liderlerinden Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye'den geniş ölçüde etkilenmiştir.

Hâricîler'in fikrî, siyasî ve savaşla ilgili hayat tarzları onları şiirle birlikte hitabete de yöneltmiş, bu sebeple Hâricî edebiyatında hitabet önemli ölçüde gelişmiş, bazı kumandanları en meşhur Arap hatipleri arasında yer almıştır. Hâricîler'in hutbelerinin üslûp özellikleri konusunda hüküm verebilmek, düşünce ve maksatlarındaki edebî hususiyetleri anlayabilmek için kaynaklarda sınırlı da olsa hutbe mecmuaları mevcut bulunmaktadır (hutbe örnekleri için bk. İbn Abdürabbih, IV, 141-147). Birbirlerine yazdıkları

mektupları ihtiva eden mecmualarda ise kuvvetli bir münazara üslûbu ve ince bir düşünce tarzı hâkimdir. Bu malzemeler aralarında ortaya çıkan ihtilâfları, kumandanları arasında geçen konuşmaları ve hasımlarına karşı cüretli çıkışlarını ihtiva etmektedir. Hâricîler'in en meşhur hatipleri Nâfi‘ b. Ezrak, Katarî b. Fücâe, İmrân b. Hıttân, Hayyân b. Zabyân es-Sülemî, Müstevrid b. Alkame ve Ebû Hamza el-Hâricî'dir. Bilhassa sonuncusu hutbelerindeki fevkalâde başarılı tasvirler, etkileyici duygular ve derin mânalı unsurlarla Arap edipleri arasında özel bir mevkiye sahiptir. Ebû Hamza'nın üçü uzun, ikisi kısa olmak üzere beş hutbesi kaynaklarda yer almaktadır (Nâyif Mahmûd Ma‘rûf, Dîvânü'l-Ḫavâric, s. 283-297). Hâricî edip, şair ve hatiplerinin göze çarpan en önemli özellikleri duygularının samimiyeti, irticâlen söylemeleri, dünya nimetlerini önemsemeyişleri, hayat sıkıntılarını canlı tasvir ve prensiplerini cesaretle müdafaa etmeleridir. Hâricîler'de şiir ve edebiyat konuları değişikliğe uğramış, geleneksellikten uzaklaşarak hamâset, şecaat ve takvâ konuları ile yeni bir boyuta ulaşmıştır.

Mersiye türü Hâricîler'de değişik bir şekil kazanmıştır. Ölen kumandanları ve büyükleri için yazdıkları mersiyelerde hüzün ve ağlama yerine Allah'ın takdir ve kazâsına rızâ ifadesi vardır. Bu arada kumandanlarının yiğitlik ve takvâlarıyla ilgili methiyelerin mûsikiyle söylendiği belirtilmektedir.

Hâricîler'in hicivleri genellikle hasımlarının zulmü, sapıklığı, nifakı, kendilerinden olanların gerekli hallerde birbirlerine yardım etmemeleri, savaştan kaçmaları ve dünyaya meyletmeleri gibi hususlara yöneliktir. Buna karşılık kabile asabiyetinin gözetilmediği övgülerinde şecaat, şehitlik arzusu, zulme karşı çıkma gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca Hâricî edipleri methiyelerini bir kazanç vasıtası yapmamışlardır. Büyük bir maharetle daha çok hanımları için söyledikleri gazellerde ise incelik, iffet, vakar ve şehâdet arzusu hâkimdir.

Genellikle duyguları tasvir eden Hâricî edebiyatı, esas olarak inanca dayanmakla birlikte cihad temasını da geniş ölçüde işlemiştir. Metinler arasında mâna, üslûp ve duygu birliği itibariyle benzerlikler bulunması yanında her biri yaşanan tecrübelerin ürünleri olarak güçlü ferdî özellikler taşır. Hareketli siyasî hayat ve sürekli savaş şartları şiirlerinin çoğunun kıta ve urcûze şeklinde olması sonucunu doğurmuşsa da bu onların edebiyatında kasidelerin ve uzun şiirlerin bulunmadığı anlamına gelmez. Hâricî

edebiyatının kendine has özellikleri Arap-İslâm edebiyatı tarihi boyunca üslûp, yapı ve konu yenilikleri yönünden temayüz eden bir edebî hareket meydana getirmiş bulunmaktadır.

Neredeyse bir iman esası konumuna yükseltilen dinî hoşgörüsüzlüğü siyasî alana da taşımak, kendinden olmayanlara karşı zora başvurarak sosyal ve politik değişmeyi sağlamaya çalışmak şeklinde özetlenebilecek olan Hâricî siyaset anlayışının uzantılarını sonraki dönemlerde de görmek mümkündür. İslâm tarihi boyunca bazı grup ve fırkaların benzer radikal anlayışları bayraklaştırdıkları bilinen bir husustur. Hz. Peygamber'in İslâm toplumunun oluşup gelişmesinde göstermiş olduğu esnekliği ortaya koyamayan Hâricîler zamanla küçük gruplara ayrılmışlar ve kendilerinin dışındaki müslümanlar için başvurdukları zor kullanma yöntemini kendilerinden kabul etmedikleri diğer Hâricî gruplara da uygulamışlardır. Sonuçta giderek küçük gruplara ayrılan Hâricîler'den ancak itidali tercih edenler bugüne ulaşabilmiştir. Günümüzde Umman, Zengibar, Doğu ve Kuzey Afrika'da küçük topluluklar halinde yaşayan ve artık müslüman çoğunluğu tekfir etmeyen, amaçlarına ulaşmak için de siyasî cinayetlere başvurmayan Hâricîler İbâzî mezhebine bağlıdır. Aradan geçen uzun zaman onları geniş İslâm topluluğunun etkisi altına almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tırımmâh, Dîvân (nşr. İzzet Hasan), Beyrut 1414/1994; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 112-114; III, 214-217; Belâzürî, Ensâb, II, 368-370, 375-379; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 744, 929-930; III, 1077-1197, 1201-1228; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 86-93; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 141-147; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 200-205; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1374/1955, VI, 141; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 137; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 84-87; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1373/1954, I, 636, 639; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 118-122; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 256; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 128; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, IV, 438-439; el-ʿUyûn ve'l-

ḥadâʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Leiden 1804, s. 73; Ceytâlî, Ḳanâṭırü'l-ḫayrât, Kahire 1965, s. 91; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fî mevkibi't-târîḫ, Kahire 1964, I, 15, 92, 95; Ahmed eş-Şâyib, Târîḫu'ş-şiʿri's-siyâsî, Kahire 1966, s. 169-172; Amr Khalifa Ennāmī, Studies in Ibadism (doktora tezi, 1971), Cambridge University, s. 371, 402, 411; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 302-307; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, el-Ḫavâric fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Beyrut 1977, s. 294; a.mlf., Dîvânü'l-Ḫavâric, Beyrut 1403/1983; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 28-107; Muhammed Amâre, el-İslâm ve'ṣ-ṣevre, Beyrut 1980, s. 184-185; İhsan Abbas, Dîvânü şiʿri'l-Ḫavâric, Beyrut 1402/1982, s. 18, 29-30, 176; Ahmed Muhammed el-Hûfî, Edebü's-siyâse fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 105-114, 221-228, 229-241; Ahmed Hâce, Allāh ve'l-insân fi'l-fikri'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 61-71; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 458-461, 490-493, 593-596; Kerem el-Bustânî, en-Nisâʾü'l-ʿArabiyyât, Beyrut 1988, s. 191-193; Azmî es-Sâlihî, "Hel kâne'ş-şâʿir eṭ-Ṭırımmâḥ Ḫâriciyyen ḥaḳḳan?", Mecelletü Âdâbi'l-Müsṭanṣıriyye, sy. 22-23, Bağdad 1413/1992, s. 152-153; G. Levi Della Vida, "Hariciler", İA, V/1, s. 235-236; a.mlf., "Khāridjites", EI² (İng.), IV, 1074-1077.

Azmî M. S. es-Sâlihî - Mustafa Öz

HARİCİYE NEZÂRETİ

Osmanlı Devleti'nde 1836'da kurulan ve Cumhuriyet döneminde Dışişleri Bakanlığı adını alan teşkilât.

Hariciye Nezâreti'nin tarihî kökleri, XVII. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybedip devlet idaresinin Bâbıâli'ye intikaline kadar uzanır. Reîsülküttâb ve sorumluluğundaki Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri bu taşınma ile birlikte saraydan Bâbıâli'ye geçtiler. Bâbıâli, sadrazamın başkanlığında ikindi divanının toplandığı ve devlet meselelerinin tartışıldığı idarî merkez haline geldi. Reîsülküttâb, artan bürokratik ihtiyaçlar sonucunda Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde açılan yeni bölümlerin sorumluluğunu alarak sadrazamın ve ikindi divanının kâtiplik görevlerini

üstlendi. Ayrıca bu dönemde gittikçe önem kazanan devletin dış ilişkilerinde daha fazla rol oynamaya başladı. Eskiden beri yabancı devletlerle haberleşme ve anlaşmaların kayıt işlerinden sorumlu olan reîsülküttâb, o sıralarda Fenerli Rumlar'dan tayin edilen Dîvân-ı Hümâyun tercümanlarının sorumluluğunu da aldı. Dış işlerindeki görevlerinin artmasıyla yüksek kademeli kalemiye memuriyetlerinden sayılmaya başlandı.

Avrupa devletlerinin XVIII. yüzyılda ve özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra beliren askerî ve iktisadî üstünlüğü, Osmanlı Devleti'nde Avrupa modellerine uygun bazı düzenlemelerin yapılmasının zorunlu olduğunu gösterdi. III. Selim'in 1793 yılından başlayarak Londra, Paris, Viyana ve Berlin'de büyükelçilik ve konsolosluk açma girişimleri ve Osmanlılar'ın Avrupa ölçülerinde kalıcı ve karşılıklı temsile dayanan diplomasi usulünü kabul etmeleri bu mecburiyetten dolayıdır. Ancak dış işleri için yeterli bir sistem kurulamadığı gibi Bâbıâli'de dış işlerinde uzmanlaşmış bir kadro ve tutarlı dış politikalar üretebilecek bir karar alma mekanizması da oluşturulamadı. Bu dönemde reîsülküttâb, bir hariciye nâzırının yüklenmesi gereken bazı sorumlulukları üzerinde toplamaya başlamakla birlikte kalıcı bir dış politika yürütebilecek alt yapı hazırlanamadı. Ayrıca elçiliklerin işleyiş tarzı, temsil sistemi anlayışının

henüz yerleşmemiş olduğunu göstermektedir. Elçilerin bu dönemdeki görevleri, Osmanlı Devleti'ni Avrupa ülkelerinde temsil etmekten çok yapılacak reformlar için fikir toplamak ve Avrupa devletlerini tanıtmaktı. Nitekim Prusya'ya gönderilen Azmî Efendi ile Viyana'ya tayin edilen Ebûbekir Râtib Efendi'nin sefâretnâmeleri bunun açık delilleridir.

III. Selim'in başlattığı yenilikleri devam ettiren II. Mahmud dış işleri sisteminin örgütlenmesinde önemli adımlar attı. İlk olarak Mora isyanı sırasında isyancılarla iş birliği yaptıkları tesbit edilen Rum asıllı Dîvân-ı Hümâyun tercümanlarının görevlerine son verip müslüman tercüman yetiştirmek üzere Bâbıâli Tercüme Odası'nı kurdu (1821). Gerçek gelişmesi ancak 1830'larda başlayan bu kurum, Osmanlı ordularının Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından Konya'da bozguna uğratıldığı (1832) ve Ruslar'la Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın yapıldığı (1833) dönemde yeniden gözden geçirildi. Tanzimat devrinde Hariciye nâzırlığına, hatta sadrazamlığa yükselecekler için bir atlama taşı sayılacak olan Tercüme Odası 1833'ten itibaren önem kazanmaya başladı. Ayrıca Mısır meselesi yüzünden sıklaşan dış ilişkiler karşısında II. Mahmud, III. Selim'den sonra gerileyen elçilik ve konsolosluk teşkilâtını yeniden ihya etmeye karar verdi. Mustafa Reşid Bey'i (Paşa) 1834'te Paris'e tayin ederek Avrupa başşehirlerinde dâimî elçiliklerin yeniden kurulmasına girişti. Böylece Osmanlı Devleti ve ondan sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin diplomatik temsili 1830'lardan günümüze kadar aralıksız sürdürüldü. II. Mahmud saltanatının son yıllarında daha önemli yenilikler yaptı. Reîsülküttâba "Hariciye nâzırı" unvanı verip bazı teşkilât değişikliklerini de yaparak Hariciye Nezâreti'ni kurdu (1836). Aynı tarihte Sadâret Kethüdâlığı Dahiliye Nezâreti'ne dönüştürüldü. Ardından Maliye Nezâreti'ni kuran padişah 1838'de sadrazamlığı başvekilliğe dönüştürdü. Amacı, hem merkezi güçlendirmek hem de iktidarı kendi eline almaktı. Fakat böyle bir politik amacı bulunmayan Abdülmecid, 1839'da tahta çıkınca başvekillik tekrar sadrazamlığa çevrilirken nezâretlere dokunulmadı. Reîsülküttâblıktan Hariciye nâzırı unvanını alan ilk devlet adamı Mehmed Âkif Paşa'dır.

Yeni nezârete çalışma yeri olarak Viyana sefiri Rıfat Bey'in konağı tahsis edilmişti. Nâzıra yardımcı olmak üzere bir de müsteşar tayin edildi. 1838'e kadar merkez bürolarda aynı görevliler hem iç hem dış işlerini yürütmekteydiler. Halbuki bu görevlerin her biri artık uzmanlık derecesinde

bilgiyi gerektiriyordu. Bundan dolayı Dahiliye ve Hariciye nezâretlerinin kadrolarının da uzmanlaştırılması amacıyla Dahiliye ve Hariciye memurları ilk defa olmak üzere birbirinden ayrıldı.

1846'da diğer ülkelerden gelen elçi ve devlet adamlarıyla ilgilenmek ve gerekli merasimleri uygulamak üzere Hariciye Teşrifatçılığı, 1851'de ülke içindeki azınlıklar ve konsoloslarla alâkalı yazışmaları yürütmekle görevli Hariciye Mektupçuluğu ve 1856'da artan dış yazışmalarla ilgilenmek amacıyla Tahrîrât-ı Ecnebiyye Odası kuruldu. Nezâretin merkez teşkilâtı ihtiyaçlar oranında gittikçe gelişmişti. Daha sonra oluşturulan birimlerden Mezâhip Odası, önceleri beylikçinin görevleri arasında yer alan devletin gayri müslim unsurlarıyla ilgili kayıtlara, Hariciye kitâbeti de Osmanlı tebaası ile gayri müslimler arasında meydana gelen hukukî davalara bakmaktaydı (daha sonra Deâvî-i Hâriciyye Kitâbeti adını almıştır). 1868 Devlet Salnâmesi'nde görülen Hariciye Evrak Müdürlüğü nezâretin evrak akışı ile, bir yıl sonraki salnâmede yer alan Hariciye Matbuat Kalemi de yerli ve yabancı gazete ve matbuatı takip etmek ve işlemlerini yürütmekle görevliydi.

Tuğrakeş Odası ile Âmedî, Divan, Mühimme, Ruûs ve Tahvil gibi eski Dîvân-ı Hümâyun kalemleri reîsülküttâblıktan kalma bir miras olarak nezâret bünyesinde bırakıldı. Bunlardan Ruûs ve Tahvil kalemlerinin dışında kalanlar önem ve fonksiyonlarını nezâretin kurulmasından sonra da devam ettirdiler. Nitekim çıkan bütün kanun ve nizamnâmelerle Osmanlı Devleti'nin diğer devletlerle imzaladığı anlaşma ve muâhedelerin kayıtlarının muhafaza edildiği bir yer olan Divan Kalemi çalışmalarını 1880'lere kadar nezâret bünyesinde sürdürmüş ve daha sonra sadârete bağlanmıştır. Ruûs ve Tahvil kalemlerinin varlıkları ise fonksiyonel olmaktan çok sembolikti. Bu dairelerin memurları, Tanzimat döneminde gerçekleştirilen maaş tahsisi ve yeni personel düzenlemeleri uygulamalarından faydalandırılmayarak eski hallerinde bırakıldılar. Görevleri yeni müesseseler tarafından üstlenildiğinden etkinliklerini ve eski itibarlarını kaybettiler.

Kuruluşundan ve özellikle Tanzimat'tan itibaren Meclisi Vâlâ ile birlikte reformların tesbit ve takipçisi olan nezâret, aynı zamanda bazı reform kurumlarının sorumlusu ve denetleyicisiydi. Nitekim 1838'de ülkede tarım,

ticaret ve sanayinin geliştirilmesi amacıyla kurulan Meclisi Zirâat ve Sanâyi, yine aynı yıl bulaşıcı hastalıkların yayılmasını engellemek ve bu konuda çalışmalar yapmak için kurulan Karantina Meclisi ile, yapılan reformları uygulayacak insanları yetiştirmek ve ülkede eğitimi yaygınlaştırmak üzere 1846'da ihdas edilen Meclisi Maârif-i Umûmiyye Hariciye Nezâreti'nin gözetimi ve denetimi altındaydı.

II. Mahmud'un en önemli reformu, eski kalem efendilerini mülkiye memurlarına dönüştürmesidir. Merkeziyetçi padişah, çalışmaları belge oluşturmak gibi rutin işlerle sınırlı kalan kâtipler yerine ihtiyaç duyduğu idarî işlerden anlayan memurları yetiştirmek için birçok reform yaptı. Eski serpuşların yerine 1829'da fesin giydirilmesi kâtipler için kıyafet değişikliğinin başlangıcı oldu. Yeni bir sivil rütbe hiyerarşisi oluşturuldu. Ayrıca mülkiye, ilmiye ve askeriye rütbelerinin eşitlik cetvelleri yayımlandı. Yüksek dereceli memurların şevval ayında birer yıllığına tayin edilmelerinden vazgeçildi. Tayinler

1838'den başlayarak gerektiği zamanlarda yapılacaktı. Memurlara 1838'den itibaren maaş bağlanıp eski gelir türlerine son verildi. Yine aynı yıl çıkarılan Memuriyet Ceza Kanunu ile memurların yasal statülerinde önemli değişiklikler yapıldı. En önemlisi, müsâdere ve padişah cezalandırması demek olan "siyâset-i örfiyye" kaldırıldı. Memur yetiştirmek için okullar açıldı. Bu değişikliklerle, bütün hariciye ve mülkiye memurları eski hizmet şartlarının olumsuzluklarından kurtarılarak daha güvenli ve daha profesyonelleşmiş bir yapıya kavuşturuldu. Fakat 1839-1876 yılları arasında tahta çıkan padişahlar II. Mahmud kadar dirayetli olamadıkları için mülkiye memurları denetimden uzak kaldılar ve devlet teşkilâtının en kuvvetli unsurları haline geldiler. Mısır meselesinin 1839'daki kriz döneminde Avrupa devletlerine aracılık yapabilen diplomatlar söz sahibi oldular.

Bu şekilde başlayan Tanzimat döneminin önemli şahsiyetlerinden Mustafa Reşid, Fuad ve Âlî paşalar istedikleri politikaları uygulayarak reform ve Batılılaşma'yı hızlandırdılar. Hariciye Nezâreti'nin en parlak devri bu dönem oldu. Âlî, Fuad ve Ahmed Vefik paşaların yetiştiği Tercüme Odası, seçkin zümreyi yetiştiren başlıca kurum olarak ön plana çıktı. Hariciye nâzırlığından sadrazamlığa yükselmek normal bir olay haline geldi.

Hariciye Nezâreti’nin merkez ve dış temsilciliklerdeki teşkilâtı geliştirildi. Telgraf ağının gelişmesiyle birlikte merkezle dış temsilcilikler arasındaki işlere süratle müdahale etme imkânı sağlandı. Yabancı dil öğrenimine önem veren Hariciye Nezâreti, Tanzimat’ın resmî eşitlik politikasının en fazla uygulandığı bir yer oldu. Fakat Fransızca bilen müslüman memurlarla bilmeyenler ayrı bürolara yerleştirildiler. Hepsi yabancı dil bilen gayri müslim memurlar da mezheplerine göre ayrıldılar. Bu dönemde göze çarpan bürokratik gelişmelerden biri de memur sayısındaki artıştır. Nitekim 1777-1797 döneminde 2000 civarında olan kalem efendilerinin yerini alan mülkiye memurlarının sayısı özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öncesiyle kıyas kabul etmez derecede artmıştı. Bunların sadece birkaç yüzü Hariciye Nezâreti memuru idi. Dahiliye gibi her vilâyette teşkilât kurması gereken nâzırlıklardan kaynaklanan bu artış daha çok Tanzimat döneminde meydana geldi. Mülkiye memurlarının sayıca artması ve nüfuz kazanmasına bir tepki olarak Yeni Osmanlılar muhalefeti oluştu. Genellikle yüksek seviyedeki ailelerden gelen ve çoğu Tercüme Odası’nda çalışmış olan Yeni Osmanlılar, Tanzimatçılar’ı devletin karar alma gücünü hesapsızca istismar etmekle suçluyorlardı. Mülkiye memurlarının gerçekten denetimden çıkmış oldukları, Tanzimat boyunca mülkiye personel sistemi için yeni kanun ve düzenlemelerin yapılmamış olmasından da anlaşılmaktadır. 1839-1871 yılları arasında padişaha ait olan iktidarı ele geçiren Tanzimatçılar’dan kendi iktidarlarını sınırlayan düzenlemeler elbette beklenemezdi. Bunu ancak II. Abdülhamid değiştirebildi. Saray ile Bâbıâli arasındaki dengeyi saray lehine çevirerek Yıldız’da merkeziyetçi bir idare kuran II. Abdülhamid, mülkiye memurları için modern bir personel sistemi kurdu. “Sicill-i ahvâl” denilen özlük kayıt sistemi oluşturuldu. Tayin, terfi ve emekliliği kanunî bir şekle sokmak için 1881-1884 yıllarında “Me’mûrîn-i Mülkiyye Terakkî ve Tekāüd Kararnâmesi” yayımlandı. Padişahın eğitime verdiği değer göz önünde bulundurulduğunda kamu hizmetlerinin rasyonelleştirilmesi için yapılan bu reformların önemi daha iyi anlaşılır. Fakat aşırı merkeziyetçi bir rejim altında bu modern personel sistemi fiilen keyfîliğin bir aracı haline geldi.

1294 (1877) tarihli salnâmeye göre Hariciye Dairesi bir müsteşarla Beylikçi-i Dîvân-ı Hümâyun, Mektûbî-i Hâriciyye, Matbuat, Tercüme Odası, Deâvî-i Hâriciyye Kitâbeti, Evrak ve Tahrîrât-ı Hâriciyye bürolarına ayrılmaktaydı.

Bu dönemde Hariciye Nezâreti önceki şöhretini koruduysa da gücünü koruyamadı. Fakat bazı olumlu gelişmeler de oldu. Nâzırlığın teşkilât açısından gelişiminde, geleneksel belge oluşturma uygulamalarına göre değil idarî işlevlerin maksatlarına göre yeni tarz müdürlükler kurma eğilimi kuvvet buldu. Eski reîsülküttâb teşkilâtından kalan, fakat dış işleriyle ilgisi az olan Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nin sadrazamın sekreterliğine geçmesi bu yönde bir adımdı. Fakat padişahın, hafiyeleri ve kendisine borçlu kılmak istediği adamları resmî kadrolara doldurmasıyla memurların sayısı ve maaşların intizamsızlığı da arttı. II. Abdülhamid'in Alman elçisine söylediği gibi yabancı elçilerle görüşerek dış politikayı yürüten kendisiydi. Hariciye Nezâreti'ne öyle bir durgunluk geldi ki 1885'ten 1909'a kadar yalnız iki nâzır tayin edildi. Bunlar da Kürd Said Paşa ile (1885-1895) Ahmed Tevfik Paşa idi (1895-1909). Elçilik ve konsoloslukların sayısı arttıysa da padişahın dış işleri hakkındaki görüşlerinin onların işlevlerini ne kadar etkilediği, Osmanlı elçilerinin sadece nezâretle değil doğrudan doğruya Mâbeyn ile yaptıkları sürekli mektuplaşmalardan anlaşılmaktadır.

II. Abdülhamid'in memurlar için çok baskılı rejiminden sonra 1908 inkılâbı yeni, fakat sonuç vermeyecek bir reform dönemi açtı. "Tensîkat" adı altında iki anlamlı bir reform çabası başlatıldı. Tensîkatın ilk anlamı, kadrolardan hafiyeleri ve yararsız kişileri ayıklamak olup on binlerce kişi bu şekilde görevinden uzaklaştırıldı. İkinci anlamı ise hükümet teşkilâtına yeni bir düzen vermekti. II. Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra 1908'in Ağustos ayında çıkarılan bir hatt-ı hümâyunda geçen reformlardan biri idare hakkındaki bütün nizam ve kanunların düzeltilmesiydi. Reform, artık sıfırdan başlamak ya da eskimiş bir yapıya bambaşka biçim vermek değil, önceki yüzyılın reformlarını yeniden düzenlemek anlamına gelmekteydi. Bunun için nâzırlıklarda özel komisyonlar kuruldu. Hariciye'nin büroları hakkında ayrıntılı raporlar yazıldı. Şubat 1914'te Hariciye Nezâreti'nin ilk genel nizamnâmesi yayımlandı. Nizamnâme ile nezâretin büroları müdürlük ve umum müdürlük olarak sıralandı; birbirlerine olan işlevsel bağlantıları belirlendi ve ayrıca elçiliklerle konsolosluklar da sınıflandırıldı. Jön Türk döneminin sürekli krizleri bu dinamizmi kısıtladığı halde, Osmanlı reform döneminin sonuçları göz önüne alınırsa hem Hariciye'nin hem genel kamu idare sisteminin imparatorluktan Cumhuriyet'e geçişi devrimci değil

evrimci bir süreç olarak nitelendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

C. V. Findley, “From Reis Efendi to Foreign Minister: Ottoman Bureaucratic Reform and the Creation of the Foreign Ministry”, Ph. D. Dissertation, Harvard 1969; a.mlf., Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1980; a.e. (trc. L. Boyacı - İ. Akyol), İstanbul 1994; a.mlf., Ottoman Civil Officialdom, Princeton 1989; a.e. (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996; a.mlf., “The Legacy of Tradition to Reform: Origins of the Ottoman Foreign Ministry”, IJMES, I (1970), s. 334-357; a.mlf., “The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry: The Beginnings of Bureaucratic Reform under Selim III and Mahmud II.”, a.e., III (1972), s. 388-416; İsmail Soysal, “Umûr-ı Hariciye Nezareti’nin Kurulması (1886)”, Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri: Bildiriler, İstanbul 1990, s. 71-80; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 70-91; Cahit Bilim, “Tercüme Odası”, Otam, I, Ankara 1990, s. 29-43; Halil İnalcık, “Reisül-Küttâb”, İA, IX, 682-683; İlber Ortaylı, “Osmanlı Diplomasisi ve Dışişleri Örgütü”, TCTA, I, 278-281.

Carter V. Fındley

HÂRİCİYYE

(bk. HÂRİCÎLER).

HÂRİÇ MEDRESESİ

Osmanlı medrese sisteminde ibtidâ-i hâric, hareketi hâric şeklinde iki dereceden oluşan ilk kademe

(bk. MEDRESE).

HARÎDETÜ'l-KASR

(خريدة القصر)

İmâdüddin el-İsfahânî'nin (ö. 597/1201) Ebû Mansûr es-Seâlibî'ye ait Yetîmetü'd-dehr adlı antolojiye zeyil olarak kaleme aldığı eseri

(bk. İMÂDÜDDİN el-İSFAHÂNÎ; YETÎMETÜ'd-DEHR).

HARÎK

(الحريق)

Kur’ân-ı Kerîm’de “azâbü’l-harîk” terkibi içinde yer alan ve cehennemliklerin uğratılacağı yakıcı azabı ifade eden bir tabir

(bk. CEHENNEM).

HÂRİKA

(bk. HÂRİKULÂDE).

HÂRİKULÂDE

(خارق العادة)

Alışılmışın dışında tabiattaki işleyişi belirli zamanlarda bozan tabiat üstü olaylar için kullanılan terim.

Sözlükte “delmek, yırtmak; aşmak” mânalarına gelen hark kelimesinden sıfat olan hârik̥ ile “alışılmış olan şey” anlamındaki âdet kelimesinden meydana gelen bir tamlama olup “alışılmışı ve normal telakki edileni aşan, olağan üstü” mânasına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de âdet kelimesi yer almazken hark kavramı fiil sigalarıyla “delmek, yırtmak, yarmak, bozmak, gerçeğe aykırı olarak hükmetmek” anlamlarında dört yerde geçmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫrk̥” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫrk̥” md.). Tabiatta gözlenen düzenli işleyiş, etki-tepki mekanizması içinde kendi kendine bir süreklilik ve tekrarlanış gibi görünürse de gerçekte düzeni kuran ve işletenin Allah olduğu inancının sonucu olarak İslâmî terminolojide fizik âlemi idare eden ilâhî kanuna “âdetullah” veya kısaca “âdet” denilmiştir. Aynı mânaya gelen “sünnetullah” ise Kur’an’da sosyal hayatı idare eden ilâhî kanunu ifade etmek üzere kullanılmıştır (bk. a.g.e., “sünnet” md.).

İslâm filozoflarının tabiat kanunlarının değişmezliği tezine karşı kelâmcılar Allah’ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceği, dolayısıyla söz konusu kanunların zorunlu olmadığı görüşünü savunmuşlardır (bk. DETERMİNİZM). İlk kelâmcılardan olup akılcılığıyla tanınan Nazzâm’ın da tabiatta hârikulâde olayların meydana gelebileceği görüşünde olduğu nakledilir (Câhiz, IV, 73). İbn Hazm’a göre bir şeye nisbet edilen âdetle tabiat arasında fark vardır. Âdetin değişmesi söz konusu iken ilâhî bir müdahale olmaksızın tabiatın değişmesi mümkün değildir. Çünkü tabiatlar ait oldukları nesnelerden ayrılmayan ana özelliklerdir. İnsanın şuur sahibi veya şarabın sarhoş edici oluşu gibi tabiattan gelen özellikler ortadan kalktığı takdirde insan hayvana, şarap da sirkeye dönüşür. Bu sebeple âdetin değişmesi değil tabiatın değişmesi hârikulâdedir. Bununla beraber bazan yanlış olarak âdet kelimesi tabiat mânasında da kullanılmıştır (el-Faṣl, V,

15-16). Nesefî ise tabiatların değişmemesi fikrini zayıf ve temelsiz bulur. Zira âlemdeki değişiklik müşahede ile sabittir. Bunu inkâr etmek, onun yönetimini ilâhî kudret ve iradenin dışına çıkarmaktır (Tebṣıratü'l-edille, I, 476-477). Teoride mümkün fakat realitede mümteni' sayılan hârikulâde olaylar (Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 15) Allah'ın iradesiyle vâki oldukları takdirde âdet dışı kabul edilirler. Bazı mümkünler hiç vukua gelmeyebilir, buna karşılık bazıları nâdiren vâki olsa da bir kanun (âdet) haline gelmez; birçok mümkünler ise alışılagelen, süreklilik kazanan bir şekle dönüşür. Ancak bu sonuncular vuku bulmayanları inkâr etme hakkını doğurmaz (Elmalılı, IV, 2239).

İslâm literatüründe tartışma konusu yapılan hârikulâdeleri iki grupta incelemek mümkündür. A) Dinî Yönü Bulunan Hârikulâdeler. 1. Mûcize. Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin gösterdiği, iddiasını doğrulayan fevkalâde olaydır. Nübüvvet iddiası taşıdığı için mûcizenin sihir ve hayal ürünü diğer şeylerle karıştırılması ihtimali yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen mûcizeler arasında yer alan ölüleri diriltme, doğuştan körleri ve alaca hastalığına yakalananları iyileştirme (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/49) veya asâyı yılana dönüştürmenin (el-A'râf 7/107, 117) beşerî güç ve kapasite çerçevesinde bulunmadığı zaruri olarak bilinir (bk. MÛCİZE). 2. İrhâs. Peygamberden nübüvvet öncesi dönemde sâdır olan hârikulâdeler için kullanılır. Bu tür olayların nübüvvete bir nevi hazırlık oluşturduğu kabul edilmiştir. Hz. Îsâ'nın doğduktan hemen sonra konuşması (Meryem 19/30-33), Hz. Muhammed'in üzerinde gölge yapmak üzere bulutun dolaşması ve benzeri olaylar irhâs grubu içinde mütalaa edilmiştir. Bir görüşe göre irhâs olayları kerâmet türüne dahildir; çünkü peygamberlerin nübüvvetlerinden önceki dereceleri velâyet mertebesinden aşağı değildir (et-Taʿrîfât, "irhâṣ" md.; Resûl-i Ekrem'e nisbet edilen irhâs olayları için bk. MÛCİZE). Mu'tezile âlimleri mûcizenin nübüvvet iddiasıyla birlikte gerçekleştiğini, dolayısıyla irhâs diye bir şeye ihtiyaç bulunmadığını, eğer böyle bir şey vuku bulmuşsa bunun bir önceki peygamberin mûcizesi sayılabileceğini ileri sürerler (Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, VIII, 226; Kādî Abdülcebbâr, XV, 213-216). 3. Kerâmet. Salih amel işleyen bir müminin elinde zuhur eden fevkalâde olaydır. Kerâmette mûcizenin aksine herhangi bir iddia, meydan okuma ve bir şeyi kanıtlama özelliği yoktur. Teftâzânî'nin de belirttiği gibi mûcize gösteren kimsenin kendisinin peygamber olduğunu bilmesi, hârikulâde olaylar göstermeye azmetmesi ve bunların sonuçlarını

kesin telakki etmesi gerektiği halde kerâmet gösteren velînin böyle bir konumu yoktur (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 177). Ehl-i sünnet âlimleri, kerâmetin aklen mümkün olmasının yanında fiilen vuku bulduğunu, naslara dayanan delillerin de bunu desteklediğini söylerken Mu'tezile kelâmcıları mûcize ile karışabileceği ve dolayısıyla nübüvvet müessesesini zedeleyeceği endişesiyle kerâmeti reddederler (bk. KERÂMET). 4. Maûnet. Allah'ın herhangi bir mümine yardım etmek üzere gerçekleştirdiği hârikulâde durumlardır. Maûnet, Allah'ın kulunu maddî ve mânevî âfetlerden koruması şeklinde olabileceği gibi dünyevî ve uhrevî alanda ona fevkalâde nimetler lutfetmesi suretiyle de olabilir. 5. İstidrâc. "Derece derece yükseltmek, yavaş yavaş sonuca ulaştırmak" anlamındaki kelime Kur'ân-ı Kerîm'de fiil sigasıyla geçer ve Allah'ın âyetlerini, özellikle Kur'an'ı yalanlayanların bilemeyecekleri yollarla yenilgiye ve azâba mâruz

bırakılacaklarını ifade eder (el-A'râf 7/182; el-Kalem 68/44). İstidrâc zalim, kâfir ve azgın kişilerin tedrîcî olarak felâkete yaklaştırılması ve bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasıdır. Firavun örneğinde olduğu gibi (ez-Zuhruf 43/46-56) istidrâc sahibi kişiler elde ettikleri başarıları kendi gayretlerinin ürünü zanneder, kibirlenir ve azgınlıklarını alabildiğine arttırırlar, nihayet ilâhî azâba mâruz kalıp yok olurlar. Nitekim Kur'an'da genel bir ifade kullanılarak önceki milletlere de peygamberler gönderildiği, bu milletlerin hakka boyun eğmelerini sağlamak amacıyla bir süre sıkıntılar ve hastalıklarla denendikleri, daha sonra bütün imkân kapılarının kendilerine açıldığı, nihayet alabildiğine şımardıkları bir sırada ansızın yakalanıp helâk edildikleri ifade edilerek (el-En'âm 6/42-45) istidrâca dair eski toplumların hayatından örnekler verilmiştir. Bazı hadislerde deccâl için zikredilen hârikulâde yetenek ve imkânlar da (DİA, IX, 69) istidrâc kabilinden sayılmıştır. Ayrıca bir rivayette, günahlarına rağmen kişinin istediklerine kavuşmasının da istidrâc olduğu bildirilmektedir (Müsned, IV, 145). Hâris el-Muhâsibî, terimin anlamını genişleterek mal ve servetleriyle ya da başka nimetlerle gururlanıp bunları Allah yolunda harcamamak suretiyle müminlerin de istidrâca mâruz kalabileceğini belirtir (Ḫalve, s. 44-45; ayrıca bk. Brunschvig, LVIII [1983], 8-31). Kur'ân-ı Kerîm'de istidrâc ile anlam yakınlığı içinde bulunan başka kavramlar da vardır. Bunların başlıcaları mekr, keyd, hud'a ve muhâdaa ile (hile ve tuzak kurmak, hile yapmak, aldatmak) imlâ ve imhâl (mühlet vermek) kavramlarıdır. 6. İhanet. Ulûhiyyet veya nübüvvet iddiasında

bulunan veya büyü yapan bir kimsenin misyonunu yalanlayacak olaylarla karşılaşmasıdır; başka bir ifadeyle kâfirin elinde iddiasının aksini kanıtlayan hârikulâdelerin vuku bulmasıdır (Tehânevî, “ḫâriḳ” md.). Nübüvvet iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb’ın tek gözü kör olan birini iyileştirmek isterken diğer gözünü de kör etmesi, az olan kuyu suyunu çoğaltmak isterken suyun tamamen çekilmesine sebep olması gibi olaylar ihanete örnek olarak zikredilir (Bâcûrî, s. 298-299). Mu‘tezile âlimlerine göre yalancı peygamberin elinde iddiasına aykırı da olsa herhangi bir hârikulâde olayın vuku bulması mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Onun iddiasının veya yapmak istediği fiilin gerçekleşmemesi yeterlidir (Kādî Abdülcebbâr, XV, 239; İbnü’l-Murtazâ, s. 114). İhanet, sahtekârları yalanlamaya ve dini bozma girişimlerini başarısız kılmaya yönelik ilâhî bir müdahaledir.

B) Dinî Olmayan Hârikulâdeler. 1. Sihir. Başkasından öğrenilen, bazı vasıtalarla icra edilip temrinlerle geliştirilen ve âdet dışı bir görünüm taşıyan etkilemelerden ibaret olup daha çok güç gösterisinde bulunmak, çıkar sağlamak ve toplumda hâkimiyet kurmak için uygulanır. İslâm filozofları ve Mu‘tezile’nin aksine sihrin varlığını kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri bunun bazı alet ve vasıtalar, astrolojik bilgiler, hile ve maharetlerle gerçekleştirilebileceğine kanidirler (Bâkıllânî, s. 77-78; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, VIII, 143-146; Abdüllatîf Harpûtî, s. 275). İlk bakışta hârikulâde gibi görünürse de sihrin gerçekte öyle olmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü sebep ve vasıtalara başvurularak gerçekleştirilen şeyler âdettendir. Meselâ bir hastanın dua ile iyileşmesi âdet dışı, tıbbî yöntemlerle iyileşmesi tabiidir. Ancak başka bir görüşe göre zaman ve mekân itibariyle başkaları tarafından güç yetirilemediği için sihir de hârikulâde sayılır (Tehânevî, “irhâṣ” md.). Kur’an’da Bâbil’de sihrin yaygın olduğuna işaret edilmekte (el-Bakara 2/102) ve Hz. Mûsâ zamanına ait bazı sihir örnekleri (el-A‘râf 7/109-126) bulunmaktadır (bk. SİHİR). 2. Şa‘beze (şa‘veze). “El çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme” mânasında olup halk dilinde hokkabazlık olarak adlandırılan bir maharettir (Bâkıllânî, s. 77-78). Günümüzde illüzyonistler tarafından icra edilen bu tür oyunlar, İslâmî kaynaklarda genellikle sihir türü bir gösteri kabul edilip hârikulâde dışında tutulmuştur. İslâm âlimleri, nübüvvet iddiasında bulunan bir yalancının insanları şaşırtıp gerçeği anlamalarına engel teşkil edecek bir fevkalâdelik göstermesinin mümkün olmadığını söylerler. Çünkü bu takdirde hak

peygamberle yalancı peygamber birbirine karışır (Nesefî, s. 477-478). 3. Kehanet. Fal açmak, yıldızlara bakmak, yazı çizi türünden şekiller (tılsım) kullanmak vb. yöntemlerle bilhassa gelecek hakkında haberler verme ve bazı sırları çözme iddiasında bulunmaktır. Medyumlar tarafından ortaya atılan ve çok defa isabetsiz tahminlerden ibaret olan iddialar bu tür içinde mütalaa edilebilir (bk. FAL; KÂHİN).

Kur'ân-ı Kerîm'de semâların, arzın ve bunların arasındakilerin Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmakta, tabiatın yönetimiyle ilgili ilâhî kanunlara da (tabiat kanunları) birçok âyette temas edilmektedir. Fâtır sûresinde (35/41) tabiatta hâkim bulunan düzenin Allah tarafından korunduğu, bu düzende herhangi bir şekilde değişiklik yapma ve bu yeni düzeni sürdürme yetkisinin de O'na mahsus olduğu ifade edilir. Kur'an'da Allah'ın yüceliğinin, engin kudret ve iradesinin tabiattaki nizamın bozulmasıyla, yani hârikulâdeliklerin meydana gelmesiyle değil mevcut düzenin fevkalâde karmaşık, fakat hesaplı ve âhenkli münasebetler sayesinde işleyişinin incelenmesiyle anlaşılacağı ilkesi üzerinde durulur. Ayrıca geçmiş peygamberlerin maddî-hissî mûcizelerine yer verildiği halde son peygamberin muhataplarından gelen bu tür taleplere karşı menfî bir tavır takınılmış, insan zihninin ve psikolojik yeteneklerinin ulaştığı seviye dikkate alınarak nübüvvetin haklılığını göstermek için artık mânevî-aklî deliller kullanılmıştır (meselâ bk. el-En'âm 6/7-10; el-İsrâ 17/59, 88-96; el-Kehf 18/54; el-Furkān 25/7-8, 50).

Hârikulâde olarak literatürde yer alan hadiselerden dinî nitelikte olmayanlar dikkatle incelendiğinde bunların genellikle tabiat üstü bir özellik taşımadığı görülür. Dinî nitelik taşıyanların ise en belirgin türünü mûcize oluşturmaktadır. Tabiat kanunlarını aşan maddî-hissî mûcizeler son peygamberle nihayet bulmuştur. Bunların asıl fonksiyonu, kendilerini müşahede edenler için daha çok maddî veya mânevî problemleri çözmeleri, kısmen de hidayet vesilesi olmalarıydı. Tevâtür yoluyla sabit olmayan bu mûcizeler sonraki nesiller için birer tarihî hâtıra niteliği taşır. Bu nesiller, İslâm gerçeğini anlayıp benimseme vasıta ve kaynakları olarak mânevî-aklî mûcizeleri oluşturan Kur'ân-ı Kerîm'i, Hz. Peygamber'in sîretini ve on dört asırlık İslâm gerçeğini inceleyip tanımak mecburiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “irhâṣ”, “istidrâc”, “muʿcize” md.leri; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin Na‘sânî), Kum 1991, VIII, 226; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫrḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫrḳ” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 433, 730; Tehânevî, Keşşâf, “ḫâriḳ”, “irhâṣ” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫrḳ”, “sünnet” md.leri; Müsned, IV, 145; Tirmizî, “Tefsîr”, 15/6; Hâris el-Muhâsibî, el-Ḫalve ve’t-tenaḳḳul fi’l-ʿibâde ve derecâti’l-ʿâbidîn (nşr. A. Abduh Halîfe el-Yesûî, el-Meşrıḳ, XLIX/1, Beyrut 1955 içinde), s. 44-45; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 73; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 183, 213-216, 239; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. R. J. McCarty), Beyrut 1958, s. 51-53, 77-78; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 170, 175-177; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 15-16; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 261, 264; a.mlf., el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye

(nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1412/1992, s. 64; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 198-201; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 420-433; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), s. 469-470, 476-478, 536-538; Sâbûnî, el-Kifâye fi’l-hidâye (nşr. Muhammed Aruçi, yüksek lisans tezi, 1982), Câmiatü’l-Kahire, Külliyyetü dâri’l-ulûm, I, 547-548; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire, ts., s. 207; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye mine’l-ʿilmi’l-ilâhî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VIII, 143-146; Âmidî, Ġāyetü’l-merâm, s. 334; İbn Teymiyye, Kitâbü’n-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 47-48; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 15; a.mlf., Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 177; İbnü’l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1985, s. 114; Kādızâde Şemseddin Ahmed, Ferâidü’l-fevâid, Bulak 1262, s. 110-111; Bâcûrî, Şerḥu Cevhereti’t-tevḥîd, Dımaşk 1392/1972, s. 298-299; Abdüllatîf Harpûtî, Tenḳīḥu’l-kelâm, İstanbul 1330, s. 274-275; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2239, 2249-2250; H. A. Wolfson, The Philosophy of Kalam, Cambridge 1976, s. 544-558; R. Brunschvig, “De la fallacieuse prospérité-Makr Allah et Istidraj”, St.I, LVIII (1983), s. 8-31.

M. Sait Özervarlı

Tabiat Kanunları ve Hârikulâde.

Tabiattaki olaylar belli bir ölçü ve denge içinde meydana gelmektedir. Bu hadiselerdeki düzen gündelik hayatta gözlemlendiği gibi, atom altı seviyeye inebilen ve galaksilere kadar uzanan gözlem kudretiyle bilim de muayyen bir düzenliliği tesbit etmiş durumdadır. Söz konusu düzen insan aklının şu veya bu yönüyle açıklayabildiği bir kanunluluk gösterir ve sosyal olayları da kapsar. Kur'ân-ı Kerîm'de bu değişmez kanunluluk "sünnetullah" tabiriyle ifade edilir (el-Ahzâb 33/38, 62; Fâtır 35/43; el-Feth 48/23). Ancak tabiat ve toplum planındaki kanunluluğu koyan ve sürdüren ilâhî iradenin dilediğinde onu kaldırması veya değiştirmesi de mümkün görülmektedir (yk. bk.).

İnsana herhangi bir hadisenin olağan üstü olduğunu hissettiren şey, vukuunun teorik olarak mümkün olup olmaması değil beklenenin veya alışılanın dışında cereyan etmesidir. Meselâ daha önceki nesillerin hârikulâde kabul ettiği birçok olay, artık günlük hayatta her zaman görülen sıradan hadiseler konumuna gelmiştir. İnsanların çok kısa zamanda uzun mesafelere yolculuk etmesi, ses veya resimlerin bir yerden başka bir yere aktarılması önceki nesillere mûcize gibi görünen, günümüzde ise herkesin alıştığı ve bu sebeple de nasıl meydana geldiği hususunda hiç düşünmediği sıradan olaylar durumundadır. Bu açıdan bakıldığında insanlığın ufkunu alabildiğine genişleten bilim karşısında, her toplumda ve her çağda nâdiren de olsa vuku bulduğu hususunda hiç kimsenin göz ardı edemeyeceği delillerin bulunduğu hârikulâde olaylara karşı çıkılması anlaşılması güç bir durumdur.

İngilizce extraordinary kelimesiyle karşılansa da Batı dillerinde hârikulâde teriminin bir kavram olarak tam karşılığını bulmak oldukça güçtür. Bu kavramı meselâ "mûcize ve kerâmet" anlamına gelen miracle, "mûcizevî ve hayret verici" anlamlarına gelen miraculous, "tabiat üstü" anlamına gelen supernatural kelimeleriyle karşılamak mümkündür. Batı'da "tabii" (natural) ve "tabiat üstü" (supernatural) arasında ayırım yapılmasının gerekliliğine inanan Aydınlanma ekolü, düşüncede sekülerleşmenin bir sonucu olarak

mûcize dahil bütün hârikulâde hadiselerin olabilirliğini rasyonel bakımdan sorgulamıştır. Sekülerleşme sürecinin olmadığı geleneksel toplumlarda ise tabiat ve tabiat üstü ayırımı tam yerleşmemiş ve kâinattaki her şey kutsalla bağlantılı olarak mütalaa edilmiştir. Bugün Batı'da hârikulâdenin vuku bulup bulamayacağı hususu daha çok mûcizenin mümkün olup olmadığı tartışmaları çerçevesinde değerlendirilmektedir. Mûcize ve kerâmet gibi hârikulâde olayların dışında, günümüzde modern psikolojinin kendine konu edindiği parapsikolojik, telepatik, telekinezik hadiselerin ve "tanımlanamayan uçan nesne" (unidentified flying object, UFO) görme, ruh çağırma gibi müsbet bilimin izah etmekte güçlük çektiği tabiat kanunlarına aykırı düşen bazı olayların müşahede edildiği de bir gerçektir. Ancak Batı fikir dünyası, mûcize ve kerâmet gibi dinî terminoloji çerçevesinde tanımlanan hârikulâde olaylara karşı tavır alırken parapsikolojik ve diğer modern tabiat üstü olayları incelemeyi bilimselliğin bir gereği saymaktadır.

Hârikulâdenin imkânı meselesinde bilimin hakem olup olamayacağı hususu oldukça tartışmalı bir felsefî problemdir. Bilimsel bilgi, madde planında gerçekleşen hadiseler arasındaki ilişkinin temsilî bir ifadesidir. Henri Bergson ve Alfred North Whitehead gibi filozofların iddialarına bakılacak olursa aslında tabiat denilen şey insan dışında mevcut bulunan varlıkların bir toplamı değil daha çok bunların ve aralarındaki münasebetin insandaki yansımasıdır. Bilim madde dünyasındaki belli olayların keyfiyetini deneyler yoluyla açıklamayı hedef aldığı için bu olayların daha küllî bir izahını mevcut metodolojisiyle veremez. Bunu felsefe ve dine bırakmak durumundadır. Aslında insanın tabiatın ne olduğu hususundaki bilgisi tabiatın kendisi olmayıp onun hakkındaki yorumudur. Diğer bir ifadeyle tabiat insanın tabiat hakkındaki yorumudur. Buna göre bilimin tabiat hususunda genel geçer bir hakikat olarak iddia ettiği şey, mümkün olan tek hakikat değil mümkün olan yorumlardan biridir.

Bu bakış açısından hareketle C. S. Lewis, deney ve gözleme dayalı bilimin hârikulâdenin imkânı hususunda bir karar verme hakkına sahip olmadığını ileri sürer. Ona göre hârikulâde bizzat tabiattaki düzeni yani âdeti bozan ve nakzeden bir hadisedir. Tabiattaki düzenden hareketle çıkarılan genel kanunlar ve bu kanunlara dayanan bilim, hiçbir zaman bu kanunların bir istisnası olup olmayacağı hakkında sağlıklı bir kanaat ortaya koyamaz. Meselâ tabiatla ilgili gözlemlerimiz bize A kuralının mevcudiyetini söyler.

Fakat biz buna aykırı bir B gözleminde de pekâlâ bulunabiliriz. Olaylar zincirinin tamamına baktığımızda kuralın A olmasıyla birlikte istisnaî bir hadise olarak B'nin de imkân dahilinde bulunduğunu görürüz. Ancak bu imkânı A grubundan edindiğimiz tecrübeye dayanarak söylememiz ve bir bakıma onu kurallaştırmamız isabetli değildir. Dünyada yüzlerce kişinin B gibi istisnaî ve âdeti bozan olaylar tecrübe ettiği iddialarını göz önünde bulundurursak B olayını izah için bilimin ötesinde teoloji gibi daha geniş bir platforma ihtiyaç duyulacağı meydana çıkar (Miracles, s. 56).

Batı'da, Türkiye'de ve sekülerleşme süreci geçirmiş diğer İslâm ülkelerinde mûcize gibi din merkezli hârikulâde olaylara itirazın temel kaynağı, bu olayların bilime ve bilimin tesbit ettiği tabiat kanunlarına aykırı olduğu iddiasıdır. Fakat Batı fikir dünyası hârikulâdenin vukuunun imkânsızlığından ziyade bu olayların gerçekten ve tarihî olarak vuku bulmadığı üzerinde durur. Bu temel yaklaşımın altında yatan sebeplerin en önemlisi, hıristiyan ilâhiyatında mûcizenin ve mûcizeye dayalı olayların oynadığı roldür. Sekülerleşmeyle birlikte hıristiyan ilâhiyatının da sağlam temellere dayanmamasının sonucu olarak Batı fikir dünyası dine ve dinle alâkalı temel meselelere karşı olumsuz tavır takınmıştır. Bu tavrın daha çok din ve bilimi değerlendiren eserlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Aydınlanma çağından önce genelde din ve özelde

Hıristiyanlık dokunulmaz bir otorite hüviyetine sahipti. Bu zırha bürünerek din adına birçok hârikulâde olay uydurulmuş ve bu olayların gerçekten vuku bulup bulmadığı hususunu sırf dinî olduğu için kimse araştırıp tenkit etmemiştir. Aydınlanma zihniyetine göre artık din otoritesini kaybetmişti ve bu tür uydurma hadiselerin olup olmadığı hakkında ciddi mütalaaların başlaması gerekiyordu. Böyle bir noktadan hareketle mûcize, kerâmet gibi dinî nitelikli hârikulâde olaylara itiraz edenlerin başında İskoçyalı filozof David Hume geliyordu. Ona göre kendi gözlem ve tecrübelerimiz sürekli olarak mûcizenin olmadığını telkin ederken başkalarının gözlem ve tecrübelerine dayanarak onun mevcut olduğuna hükmetmemiz için hiçbir sebep yoktur (Enquires, s. 111).

Hume, mûcizeye ilişkin tenkidini daha çok onun vuku bulamayacağı değil vuku bulmadığı noktasında yoğunlaştırır. Bu aslında, onun mûcizenin imkânına karşı olan itirazının psikolojik arka planını vermektedir. Hume'un

mûcizenin olabilirliğine itirazı reaksiyonerdir. Filozof, "Mûcize Üzerine" adlı çalışmasının büyük bir bölümünde onun bilimsel açıdan mümkün olamayacağını tartışmaktan çok tarihte vuku bulmadığını örnekleriyle anlatmaya çalışır. Filozofun kanaatine göre dinin bizzat kendisi tabiat üstü olayları ve varlıkları konu aldığı için dinde hârikulâdeye devamlı olarak yer vardır ve bu nevi hadiseler yadırganmamalıdır. Dinin bu özelliği, insanların din adına bu tür olaylar uydurmaları ve onları nakletmeleri için gerekli ortamı hazırlamaktadır. Aslında bu olaylar tarihte olmamıştır ve dolayısıyla olması da mümkün değildir. Bununla birlikte dinî otoritenin gücünden dolayı bu mûcizevî hadiselerin gerçekten vuku bulduğuna kimse itiraz edememiş ve belli bir süre geçtikten sonra yaygın kabullere birer hakikat gibi bakılmıştır (Miracles, s. 23-28).

Charlie Dunbar Broad bu konuda daha temel bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre Hume ve onun gibi düşünenler zihinle tabiatın işleyişi arasında bir uyum olduğuna inanırlar. Oysa dış dünyada A'nın B'yi meydana getirdiğinin tecrübesi bizim gerçekten bunun bir kanun olduğunu kabul etmemizi gerektirmez (Proceedings of the Aristotelian Society, s. 25). Devamlı olarak ateşin yaktığını tecrübe etmemizden hareketle ateşin yakmasının zorunlu bir kanun olduğunu mantıkî bir mecburiyet şeklinde ileri süremeyiz. R. L. Purtill de benzer bir itirazı şöyle yöneltir: Hume bizim geçmiş tecrübelerimizin, tabiat kanunlarının ihlâl edilemeyeceğini, yani hârikulâdenin olmadığını ve olamayacağını kanıtladığını söylemektedir. Hume bunu iddia edemez, zira tecrübe değil aslında bizim o tecrübeyi yorumumuz hârikulâdenin mümkün olamayacağını söylemektedir (Miracles, s. 192).

Dinî nitelikli hârikulâde olayların vukuu hususunda çok ciddi tenkitler ileri sürmesine rağmen Hume'un tabiat kanunları ve determinizmle ilgili felsefesi bu olayların mümkün olduğunu söylemektedir. Ninian Smart'ın işaret ettiği gibi Hume'un bu husustaki fikirleri aykırı (paradoksal) bir sonuca ulaşmaktadır. Hume, bir yandan mûcizenin tabiat kanununun ihlâli olduğunu söylerken, öte yandan tabiat kanununun, yani sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığını, daha çok alışkanlık niteliği taşıdığını iddia etmektedir. Meselâ ona göre belli bir ısı derecesinde her zaman donan suyun bir gün aynı derecede donmayacağını düşünmek bir çelişki değildir. Bu ise tabiat kanununu ihlâlin mümkün olduğunu

söylemekten başka bir anlama gelmez (Philosophers and Religious Truth, s. 29).

Esasen Tanrı'ya inandıktan sonra mûcize, kerâmet ve buna benzer hârikulâde olayların imkânını dinî bakış açısından hareketle savunmak mümkündür. Zaten Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semavî dinler inanç sistemlerini tek bir tabiat üstü varlığa dayandırmışlardır. Meseleye pozitif bilim ve seküler kültür açısından bakılacak olursa Tanrı'nın varlığı bile tartışma alanına girmiş olur. Şu halde mûcize ve kerâmet gibi olayları dinî niteliklerinden soyutlayarak yalnızca tabii varlık düzeni içinde açıklamaya çalışmak hataya yol açar. Başka bir deyişle her şeye hâkim ve kādir bir yaratıcının varlığı bir defa kabul edildiğinde O'nun kendi koyduğu tabiat kanunlarını istisnaî de olsa ihlâl edebileceğini kabul etmek mümkün olacaktır.

Değişik noktalardan hareket etmekle birlikte Hume ile Gazzâlî'nin ulaştıkları sonuç aynıdır. Gazzâlî'nin determinizmi inkâr etmesinin temel sebebi, tabiat kanunlarının zorunlu kabul edilmesi halinde bunun Allah'ın fâil-i mutlak olduğu inancıyla çelişeceği kanaatidir. Hume ise empirist felsefe geleneği çerçevesinde Descartes'ın öncülük ettiği rasyonalist filozofların sebeple sonuç arasında mantıkî bir zorunluluk olduğu şeklindeki iddialarını çürütmek için tabiat kanunlarının zorunsuzluğu fikrini ortaya atmış, rasyonalist felsefenin temel meselelerinden olan determinizm ilkesine ciddi tenkitler yöneltmiştir. Filozof, bir şeyin başka bir şeyin sonucu olduğu fikrine ulaştıran sebep-sonuç ilişkisini ispat etmenin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Hume'a göre, "Her hadisenin bir sebebi vardır" veya "Şu hadise şunun sebebidir" gibi önermeleri gerçek anlamda ispat edemeyiz. Aslında sebep ve sonuç gibi terimler olaylara uygulandığında onların birbirini takip ettiğini söylemekten başka bir anlam taşımaz. Bizi sebep-sonuç ilişkisi kurmaya götüren şey, aynı olayların sürekli peş peşe gelmesi ve zihnimizde bu sürekliliğe dair bir alışkanlığın oluşmasıdır. Bu da olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ispat etmez. Meselâ tecrübe bize A'nın B tarafından takip edildiğini ve B'siz hiç olmadığını söylemektedir. Bunun sonucu olarak zihin her ne zaman A fikri meydana gelirse B fikrine hemen geçmeye alışır. Bu aslında A'dan sonra B'nin olduğunu değil zihnin böyle şartlandığını ispat eder (Enquires, s. 85-99). Hume'a göre böyle bir sebep-sonuç ilişkisine aykırı görünen istisnaî bir

olayın vukuunu düşünmek her zaman mümkündür. Dolayısıyla filozof, sebep-sonuç ilişkisi bakımından mûcizenin ve buna benzer hârikulâde olayların imkânını aslında kabul etmiş durumdadır. Ancak Hıristiyanlığa ve dine karşı olan tutumundan dolayı kendi felsefesiyle çatışmak pahasına da olsa mûcize gibi hârikulâde olayların meydana gelmediği hususunda ısrar etmiştir.

Tabiat kanunu ve onun ihlâl edilmesi meselesiyle ilgili olarak çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne önemli görüşler ileri sürmektedir. Ona göre hârikulâdenin mümkün olup olmadığı konusunda göz önünde bulunduracağımız kriter tabiat hakkındaki gözlemlerimizden çıkarılabilir. İnsanoğlu tabii olarak kendi gözlemlerini ve onlardan elde ettiği sonuçları genelleştirmeye yatkındır; gözlemlerinden hareketle olayların nasıl cereyan ettiğine dair küllî önermeler oluşturur ve bu olayların ileride de aynı şekilde cereyan edeceği sonucuna ulaşır. Meselâ ömrü boyunca daima beyaz kuğular gören biri, “Bütün kuğular beyazdır” gibi küllî bir önermeye ulaşma eğilimindedir. Oysa bu gözlem kendi başına küllî bir önermeye ulaşmaya kâfi gelmez, yahut bu önermenin doğruluğunu garanti etmez.

Bu noktadan hareket eden Swinburne meseleye şöyle yaklaşır: Bizim tabiat

kanunu diye nitelendirdiğimiz hususlar daima geçmişle sınırlı kalmakla birlikte gelecekte de aynı olayların vuku bulacağını da gösterir, ancak bunların istisnasının olamayacağı hakkında kesin bir şey söylenemez. Başka bir deyişle tabiat kanunları olayların nasıl vuku bulacağını tasvir eder. Eğer nizam dışı bir hadise olacaksa bunu önceden haber vermesi mümkün değildir. Swinburne’e göre hârikulâde, tabiatta şimdiye kadar olanların aksine bir hadisenin vuku bulmasından ibarettir. Hârikulâde istisnaî olarak tarihte var olduğuna (olabileceğine değil) göre tabiat kanunu fikriyle tabiat kanununun ihlâl edilmesi fikri mantıken çelişkili değildir. Swinburne, bizim tabiat kanunu diye formüle ettiğimiz sebep-sonuç ilişkisinin evrensel değil istatistiksel olduğunu söylemektedir. Meselâ “ateş yakar” önermesi, bunu gözlemleyen insanların tecrübeleriyle ulaştıkları geçmişe ait ve geleceği de kapsayan bir sonuçtur. Fakat bu sonuç evrensel değildir. Şöyle ki: Bir kimsenin ateşin her zaman ve her yerde yaktığına kesinlikle hükmedebilmesi için onu var olalı beri bütün zaman ve mekânlarda tecrübe etmiş olması gerekir. Bunun ise imkânsız olduğu açıktır. Swinburne’in bu

fikri, aynı zamanda tabiat kanununun tashih edilebilir olmasının da bir işareti sayılmıştır (Miracles, s. 75-84).

Batı felsefesinde tabiat kanunlarının zorunsuzluğu fikrini savunan bir diğer düşünür de Fransız filozofu Emile Boutroux'dur. Boutroux'yu Hume'dan ayıran en önemli özellik, varlığın hiyerarşik bir yapısının bulunduğuna ve bu yapıda zorunsuzluğun esas olduğuna inanmasıdır. Filozofun tabiat kanununun zorunsuzluğunu ileri sürmesi insanın hür olduğunu savunabilme amacına yöneliktir. Boutroux üç türlü zorunluluk üzerinde durmaktadır: Mantık aksiyomlarının taşıdığı mutlak zorunluluk, apriori sentezlerde görülen kozal (illî) zorunluluk, ampirik sentezlerin doğurduğu tecrübî zorunluluk. Bu sonuncusu deneyden çıkan aşağı derecede bir zorunluluktur (Bolay, s. 12). Aslında tabiat kanunu, birtakım olay grupları arasında düzenli bir ilişkiyi tesbit eden bir önermeden ibarettir (a.g.e., s. 64).

Boutroux sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluk bağını kaldırır ve bunu kendi doktrininin temeli sayar (a.g.e., s. 193). Boutroux'nun felsefesinin temelinde insan ve onun ahlâkî ve fikrî hürriyeti vardır. Tabiatta ve tabii bilimlerde olduğu iddia edilen determinizmin insanı mahkûm edeceğine inanan Boutroux, olayların düzeninde determinizm ve mekanizmin bulunmadığını ileri sürer; ruhu hürriyetin kaynağı kabul etmek suretiyle insanı ve onun dünyasını determinist baskılardan kurtarmaya çalışır. Bu noktada filozof kozalite hakkındaki bazı fikirleriyle Hume'a yaklaşır. Çünkü Hume da kozalite fikrinin zihnin alışkanlıklarından ibaret olduğunu ileri sürüyor ve kozal zorunluluğa karşı çıkıyordu (a.g.e., s. 195).

Böyle bir zorunsuzluk fikrinin mûcizenin imkânına zemin hazırladığı ortadadır. Ayrıca kâinatta bir hadisenin meydana gelişini tek bir sebebin varlığına bağlamak da mümkün değildir. Meselâ ateşin pamukla temasında onu yaktığını görür ve buradan ateşi yanmanın yegâne sebebi kabul ederiz. Halbuki yanmanın tek sebebi ateş değildir. Zira yanmanın oluşacağı yerde oksijen miktarının belli bir seviyede bulunması, bunun için de atmosferde belli miktarda oksijenin mevcut olması, daha önemlisi yer çekimi kuvvetinin, enerjinin ve evrenin şu andaki konumunu sağlayan bütün şartların gerçekleşmesi gerekir. Şu halde yanma hadisesinin sebebi yalnızca ateş değil bütün bir kâinatın şu andaki konumudur. Meseleye bu noktadan bakılacak olursa tabiat olaylarını doğuran şartları hazırlayan tabiat üstü bir

gücün mevcut olduğuna inanmak kaçınılmaz hale gelir.

Esasen her zaman müşahede edilen ve sıradan imiş gibi gözüken tabiat olayları, var oluşlarını tabiat üstü bir güçten aldıkları için yeterince hârikulâdedirler. Bütün bir kâinatın böyle bir nizama bağlı bulunması veya dünyanın insan ve diğer canlıların yaşayabileceği şartlarda düzenlenmesi bir anlamda mûcizedir. Her gün müşahede ettiğimiz tabiat olaylarının bize sıradan imiş gibi görünmesinin sebebi, Hume'un da dediği gibi onları devamlı olarak öyle görme alışkanlığından başka bir şey değildir. Halbuki bu olayların gerçekleşmesi için lüzumlu olan şartlar göz önünde bulundurulduğu takdirde onların hiç de sıradan hadiseler olmadıkları görülecektir.

Kâinatın nizamını yaratan Allah'ın, bize sıradan görünen olaylarının sürekliliğini zaman zaman kesintiye uğratıp zihnî alışkanlıklarımızı altüst edecek bir hârikulâdeyi yaratabileceği fikri son derece mâkuldur. Fizikî determinizm veya zorunlu tabiat kanunları gibi kavramlar esasen insan zihninin birer inşası olup genelde hârikulâdenin, özelde de mûcizenin inkârı için tartışılmaz bir gerekçe teşkil edemez.

BİBLİYOGRAFYA

C. S. Lewis, Miracles, London 1947, s. 56, 213; R. P. Wolf, The Essential David Hume, New York 1969, s. 85-99; N. Smart, Philosophers and Religious Truth, London 1969, s. 29; D. Hume, Enquires Concerning the Human Understanding, Oxford 1972, s. 85-99, 111; a.mlf., "Of Miracles", Miracles (ed. R. Swinburne), Macmillan 1989, s. 23-40; R. Swinburne, "Violatiom of a Law of Nature", a.e., s. 75-84; R. L. Purtill, "Miracles: What If They Happen?", a.e., s. 189-205; E. Boutroux, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (trc. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1988; Süleyman Hayri Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, İstanbul 1989, s. 12, 64, 95, 193, 195; C. D. Broad, "Hume's Theory of the Credibility of Miracles", Proceedings of the Aristotelian Society, XVII, Oxford 1916-17,

s. 25; D. G. C. Macnabb, “Hume, David”, The Encyclopedia of Philosophy, London 1972, III-IV, 74-90.

Adnan Aslan

Parapsikoloji.

“Psikoloji ötesi” anlamına gelen parapsikoloji, bilinen tabiat kanunları ile açıklanamayan normal ötesi (paranormal) olayları inceler. UFO görme iddialarından hayalet görmeye, reenkarnasyon iddialarından mûcizevî şifa hadiselerine kadar birçok olay bu dalın ilgi alanına girer.

Psikoloji ve benzeri disiplinler, geçmişte pozitivizmin etkisiyle parapsikolojik olayları tecrübe etmeyi bir patolojik durum olarak görmekte, hadiseyi zihin fonksiyonlarında meydana gelen bir rahatsızlık olarak saymaktaydı. Ancak bilim günümüzde bu anlayıştan bir ölçüde sıyrılmış ve bu tür olayların bir vâkıa olarak kabul edilmesi, açıklanamadığı için reddedilmemesi gerektiği kanaati yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu kanaate göre parapsikoloji, klasik psikoloji çerçevesine alınamayan birtakım olayları incelemeli ve psikolojinin ufkunu genişletmelidir. Birçok Batı ülkesinde ve geçmişte mânevî alanın varlığını reddetmeyi politika haline getirmiş olan Rusya’da bile parapsikoloji araştırma merkezleri faaliyet göstermekte, parapsikoloji üniversitelerde ders olarak okutulmaktadır.

Bilim ancak tekrarlanabilir olayları bilimsel veya gerçek olarak kabul eder. Parapsikolojik olayların en önemli özelliği ise istenildiği zaman tekrar edilememesidir. Fakat bu onların hiç gerçekleşmediği anlamına gelmez. Bu tür olayların istenildiği zamanda ve yerde tekrarlanamaması, onların oluş şartlarının ve kanunlarının tam olarak bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.

Parapsikoloji tabirini ilk defa kullanan bilim adamı, Duke Üniversitesi’nde 1930’da ilk parapsikoloji laboratuvarını kuran Joseph B. Rhine’dır. Ondan önce 1912 yıllarında Fransız fizyolog Charles Richet, metapsişik kavramını kullanarak o güne kadar “ruh çağırma” (spiritizma) adı verilen olayların gözlemlenerek bilime dahil edilmesini savunmuştu. Rhine ise telepati veya kriptestezi (gizli duyu) olaylarını açıklayabilecek bir duyu ötesi algı

yeteneğinin varlığını kanıtlamaya çalıştı. Gerek Rhine tarafından yapılan gerekse ondan bu yana gerçekleştirilen laboratuvar çalışmalarında, "medyum" adı verilen deneklerin normal ötesi duyumlara sahip oldukları ve bundan dolayı hem telepati hem de uzaktaki olay, nesne veya insanları zihinsel olarak tesbit etme, onlar hakkında bilgi verme anlamına gelen "duru görü" (clairvoyance) gibi vak'alarda başarılı oldukları ortaya çıktı. Kendisi inançlı olmamakla birlikte hayatını olağan üstü hadiseleri incelemeye adayan Kuzey Carolina Durham Parapsikoloji Enstitüsü başkanı Richard S. Broughton, 1991 yılında yazdığı parapsikoloji kitabında enstitüde yapmış oldukları yüzlerce deneyden göz ardı edilemeyecek sonuçlar çıktığını, fakat ruhî güçlerle alâkalı hâlâ izah edilemeyen birçok şeyin bulunduğunu söyler.

Parapsikolojik olaylar, normal yollar dışında bilme (parapsişik hadiseler), normal yollar dışında eşyayı hareket ettirme (parafizik hadiseler) ve psikofizyolojik hadiseler olmak üzere üç grupta mütalaa edilebilir. Birinci grup, zaman ve mekânı aşarak iki insan arasında fikir intikali anlamına gelen telepati yoluyla olmuş, gerçekleşmekte olan veya olacak bir hadiseyi bilme (duru görü veya telestezi) gibi hadiseleri, ikinci grup, bilinen hiçbir fiziksel temas olmaksızın mânevî kuvvetle eşyayı hareket ettirme anlamında kullanılan "psikokinezi" (telekinezi) ve bir değnek vasıtasıyla su veya maden arama anlamına gelen "radyestezi" gibi olayları kapsar. Üçüncü grupta ise geleneksel tıbbın iyileştiremediği bazı hastalıkları mûcizevî şifa ile tedavi etme (psychic healing), Hint fakirlerinin kor halindeki kömür üzerinde yürümeleri, şiş batırma gibi olaylar yer alır.

Başka bir sınıflandırma ile parapsikolojik olaylar, hangi takımın şampiyon olacağını rüyada görme gibi kendiliğinden vuku bulan (spontane) olaylarla, bir yerde duran cismi uzaktan hareket ettirme gibi istekle gerçekleştirilen olaylar şeklinde iki grupta incelenebilir. Spontane olaylardan yüzyıllardır söz edilmekte ve bunların bir kısmı kaydedilmektedir. Fakat bunları bilimin gözleminden geçirmek oldukça zordur. Meselâ bir kimse yarışı hangi atın kazanacağını rüyasında görebilir, bu arada birçok kişi de yanlış atın kazandığını görmüş olabilir. Halbuki yanlış atı görme değil doğru atı görme hadisesi gündeme gelir. Bilim bu tür bir olaya istatistiksel ihtimaliyet açısından baktığı için doğru atın rüyada görülmesi hadisesini önceden bilme olarak telakki etmez.

Parapsişik Olaylar. Telepati, duru görü gibi olağan üstü hadiseleri izah etmek için temel alınan teknik terim duyular dışı idrak (extrasensory perception: ESP) kavramıdır. Bu kavramı parapsikolojiye Joseph B. Rhine kazandırmıştır. Duyular dışı idrak, kendisiyle paranormal hadisenin zuhur ettiği bir araçtır. Bu yetenek bazılarınca altıncı his şeklinde de adlandırılır. Altıncı hissin varlığını savunanlar bunun insanda her zaman bulunduğunu, ancak bazı özel uyarımlarla harekete geçtiğini ve bazı kimselerde güçlü olduğunu ileri sürerler. Bazıları da beş duyudan bağımsız bir altıncı hissin mevcut olmadığını, altıncı his denilen şeyin beş duyu içinde bulunduğunu, beş duyunun kapasitesinin birçok kişinin kavrayabildiğinden ve kullandığından daha güçlü bir nitelik taşıdığını söylerler. Hatta duyular dışı idrakin insan yapısında normal bir durum arzettiğini, buna sahip olmayanların bu özelliklerini geliştirmemeleri veya kaybetmeleri sonucunda özlerinde var olan tabii bir kabiliyetten mahrum kaldıklarını savunurlar. Dolayısıyla duyu dışı idraki gerçekleştirenlere Allah tarafından seçilmiş kerâmet sahibi insanlar nazarıyla bakmazlar (Holzer, s. 10, 16, 24).

Bu anlayışa göre beş duyunun söz konusu güçlü kapasitesi normal bir durum olduğu halde insanların çoğu bunun farkında olmaz ve duyularını daha yüksek kapasitede kullanabilen kişilerden zuhur eden hadiseleri olağan üstü gibi algılar. Parapsikoloji uzmanı Hans Holzer bu konudaki görüşünü şöyle belirtir: “Hiçbir olağan üstü hadise tabiat kanunlarını ihlâl etmez. Eğer ihlâl eder gibi görünürse de bu bizim tabiat kanunlarını tam olarak bilmeyişimizden kaynaklanmaktadır. Olağan üstü telakki ettiğimiz bütün hadiseler daha geniş olan tabiat kanunları çerçevesinde cereyan eder ki biz onları belki bir gün anlayabileceğiz” (a.g.e., s. 58). Yine Holzer, zaman kavramını fiziksel hayatımızı düzenlemek için belki de bizim uydurduğumuzu, olağan üstü hadiselerde ise zamanın dışına çıkıldığını, medyumların trans halindeki dünyalarında zamandan söz edilemeyeceğini, objektif realite açısından zaman denen bir şeyin bulunmadığını kabul edince de olağan üstü olayların tabiat üstü telakki edilmesine gerek kalmayacağını söyler (a.g.e., s. 58-59). Bu konuda gündeme getirilen bir başka husus da “normal” veya “olağan” kavramındaki izâfîliktir. Bugün olağan diye nitelenen bir hadise belki de 100 yıl önce olağan üstü kabul edilmekteydi. Günümüzde olağan üstü sayılan bir hadise birkaç yıl sonra olağan görülebilir ve duyu dışı idrak alanında kabul edilen şeyler duyuların idrak

alanına girebilir.

Paranormal olaylara karşı insanların iki farklı tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Bir grup, bu tip olayları hemen kabullenerek hadiseleri tabiat üstü kuvvetlere bağlar ve konuyu bir inanç meselesi haline getirir. İkinci grup bu olayları bir tesadüf, hile, hallüsinasyon veya marazî görünüm olarak niteler ve hemen reddeder. Bu tavrın, kişinin açıklayamadığı bir şeyi reddetme temayülünün yanında haklı görülebilecek başka yönleri de vardır. Meselâ bazı olağan üstü hadiselerin maksatlı kişilerce kandırmaya yönelik olarak düzenlenmesi, tesadüfün rol oynaması, bu tür olayları tecrübe ettiğini söyleyenlerin kolay etki altında kalabilen ve illüzyona müsait kişiler olabilmesi bu tavrın oluşmasında rol oynayan faktörlerdir.

Parapsikolojik olaylarla ilgili olarak bilimin ortaya koyduğu açıklamalar hadiseyi tam anlamıyla aydınlatmaktan uzak görünmektedir. Meselâ eşyaya dokunarak onun sahibi hakkında bilgi verme olayı (psikometrik clairvoyance), nesnelerin etraftaki maddelerden gelen imajları kaydettiği ve medyumların da bu imajları nesneye yüklenen radyasyonlar vasıtasıyla okuduğu şeklinde yorumlanabilmektedir. Yaşamak için gerekenden çok az bir hava rezervi bulunmasına rağmen Hint yogilerinin saatlerce toprak altında kalabilmeleri veya şiş batırma gibi hünerler de bazı insanların iradeleriyle vücudun işleyişine hükmedebildikleri şeklinde açıklanmaktadır. Bunun yanında bilim, peygamberlerin ve büyük mistiklerin geleceğe dair bilgi vermeleri hakkında kesin bir yoruma bugüne kadar ulaşabilmiş değildir. Bilimi en fazla şaşırtan şey de rüya ile geleceğe ait olaylardan haberdar olma hadisesidir. Meselâ Amerika Birleşik Devletleri başkanlarından Abraham Lincoln bir suikaste kurban gideceğini bir gece önce rüyasında görmüş ve bunu eşine anlatmıştı.

Telepatiyi kabul eden bilim bu hadiseyi, suikaste hazırlanan kişiden Lincoln'e ulaşan bir telepatik intikal şeklinde yorumlamaktadır. Telepati ve duru görü gibi hadiseler üzerine yapılan ve en çok rağbet gören yorum, bir elektriklenme ile zihinden zihine enerji akışının gerçekleştiği şeklindedir.

Gelecekten haber verme olaylarına tarih boyunca rastlanmıştır. Bu hadiselerle adı en çok özdeşleşen kişi Fransız kâhini Nostradamus'tur. Birçok kehanetinin gerçekleştiğine inanılan Nostradamus, bunlara 1555'te

yayımlanan Centuries adlı eserinde yer vermiştir. Meselâ Fransız Kralı IV. Henry'nin 1610 yılında öldürüleceğini, katilin ismini, mesleğini ve olay yerini olaydan altmış beş yıl önce söylemiştir (Holzer, s. 54). Nostradamus'un İran ve Irak üzerine söyledikleri de İran devrimi ve Körfez Savaşı ile ortaya çıkmış gibi görünmektedir. İran hakkında şunları yazmıştır: "İran yağmuru, açlığı, sonsuz savaşları iyi bilir. Aşırı dincilik hükümdarı yerinden edecek ve Fransa'da başlayan orada son bulacak. Kader dokunduğunu başa geçirecek". Irak üzerine yazdıkları da şöyledir: "Kötü şöhretli ve iğrenç bir adam olan Irak zorbası hızlı davranacak. Hepsi Bâbil'in büyük fahişesine inanacak. Ülke kapkaranlık bir yüzle dehşete bürünecek" (Lemesurier, s. 62).

Geleceğe dair bu tür kehanetlerin nasıl gerçekleşebildiği konusunda bugüne kadar tatminkâr bir açıklama yapılamamıştır. Yalnız yukarıda Hans Holzer'den aktarılan "zamanın dışına çıkma" yorumu bir izah şekli oluşturabilir. Kehanetin nasıl gerçekleştiğini bilimin ve dinin açıklayamaması ilk anda her ikisi için de olumsuz bir durum arzeder. Ancak normal bilgi vasıtalarını aşacak biçimde bilgiye ulaşma olayı, her şeyi planlayıp yöneten bir gücün varlığına delâlet eder ki bu güç Allah'tır. Eğer olay önceden planlanmamış, üzerinde karar verilmemiş olsaydı medyumun onu bir vizyon olarak görmesi mümkün olmazdı.

Parafizik Hadiseler. Parapsikolojik olaylardan psikokinezi, bilinen hiçbir fiziksel temas olmadan zihin gücüyle eşyanın hareket ettirilmesidir. Duru görü hadisesinde eşya zihni etkilerken psikokinezide zihnin eşyayı etkilemesi söz konusudur. Psikokinezi başlığı altında yer aldığı kabul edilen olaylar, bir medyumun belirli bir mesafeden konsantre olarak bir nesneyi yerinden oynatması, çiçeklerin sahiplerinin ruh hallerinden etkilenmesi, göz değmesi (nazar), bir saatin akrep ve yelkovanının zihin konsantrasyonu ile durdurulması, zar atarken istenilen rakamın düşürülmesi gibi birçok hususu kapsar.

Psikokinetik olaylar, canlı bir bedenin elektromanyetik güç alanına sahip bulunduğu ve bazı insanların bu güç alanının kuvvetli olduğu şeklinde açıklanmaktadır. Zihin gücünün tesiri yanında psikokinetik tesirde kişinin keskin bakışından çıkan kesiksiz enerji akımı da eşya üzerinde etkili olmaktadır. Göz güçlü bir enerji alanına sahiptir ve bu güç konsantrasyonla

arttırılabilmektedir. Nazar hadisesine halk arasında göz değmesi denilmesinin sebebi de gözün tesirinin öneminden kaynaklanmaktadır. Nazar boncuklarının mavi renk taşıması, gözü yeşil veya mavi olanların daha çok psikokinetik güce sahip bulundukları inancından kaynaklanır. Mavi nazar boncuğu asmakla, bakan gözlerin dikkati kişinin vücudundan çok boncuğa yönelir ve özellikle mavi gözden gelebilecek enerji akımı nazar boncuğu tarafından yansıtılarak gücü kırılır. Bu tıpkı güneş ışınlarını yansıtmak veya çekmek amacıyla yaz mevsiminde beyaz, kış mevsiminde siyah renkli elbise giymeye benzer.

Psikokinetik olaylar laboratuvar denemelerine tâbi tutulmuştur. Duke Üniversitesi'nde gerçekleştirilen saat durdurma denemesi literatüre psikokinezi gücünün bir zaferi olarak kaydedilmiştir. Yine aynı üniversitede Rhine'nın gözetiminde gerçekleştirilen zar deneyinde de psikokinetik yeteneği bulunan bir kişi başarılı olmuştur. Psikokinezi denemelerinin en meşhur ismi 1990'da ölen Leningradlı Nina Kulagina'dır. Kulagina üzerinde yapılan denemeler, onun psikokinetik yeteneğinin yanı sıra bazı ruhî yeteneklere de sahip bulunduğunu göstermiştir. Ayrıca psikokineziyi gerçekleştirme anında Kulagina'da fiziksel değişimlerin olduğu gözlenmiştir. Bir denemede, dağınık vaziyetteki kibrit çöplerini psikokinetik güçle bir araya toplayarak kibrit kutusuna koymayı başarmış, bu esnada yaklaşık 1 kilogramlık bedensel kayba mâruz kalmıştır. Onun beyin aktivitesini kaydeden cihazlar, kafasının arka kısmının ön kısmına göre elli kat daha fazla voltaj ürettiğini göstermiştir. Kilo kaybıyla birlikte kalp atışlarının dakikada 240'a kadar ulaşması, vücut ısısının artması, soluma güçlüğünün baş göstermesi, ayrıca beyin dalgalarının ve kan şekerinin had safhaya ulaşması gibi fiziksel değişimlerin gözlenmesi, psikokinetik gücün içsel bir güçle kanalize edildiği zaman ortaya çıkacağını ve zihin tarafından üretilen bu gücün herhangi bir fiziksel faaliyet gibi enerji tükettiğini ortaya koymuştur.

Diğer parapsikolojik olaylarda olduğu gibi telekinezik hadiselerin de laboratuvarda denenmeyen, kendiliğinden meydana gelenleri vardır. Bunların en önemlisi, "tekinsiz olay" veya "poltergeist aktivitesi" adı verilen hadiselerdir. Poltergeist Almanca bir kelime olup "belâlı, gürültücü, eşyaları sağa sola fırlatan ruh veya hortlak" anlamına gelir. Tekinsiz hadiselerin hemen hepsi gürültülü, patırtılı, can sıkıcı ve baş ağrıtıcıdır. Cin

veya ruhların istilâsı altında vuku bulan, yahut bir velîye ait mezarın üstüne yapıldığı zannıyla bazı binaları terketmeye sebep olan tekinsiz hadiselerden söz edilmektedir. Ancak parapsikoloji bu tür olayların cin veya ruhlardan kaynaklandığına inanmaz. Parapsikoloji, bu deneyimleri yaşayanların genelde olayın mahiyetini bilmediklerini ve bu tür hadiselerde kendilerinin de farkında olmadıkları psikokinetik enerjinin harekete geçtiğini ileri sürer.

Psikokineziyi araştıranların kayda geçirdiği en önemli spontane psikokinezi hadisesi, 1967 yılında Almanya'nın Bavyera eyaletine bağlı Rosenheim şehrinde gerçekleşmiştir. Çok sayıda kişinin çalıştığı bir hukuk bürosunda ampullerin kendiliğinden patlaması, tabloların sallanması, büroda bulunan telefonların birden çalmaya başlaması gibi garip olaylar meydana gelmeye başlamış, büronun sahibi polise, elektrik mühendislerine, telefon uzmanlarına müracaat etmiş, fakat her türlü kontrole rağmen sonuç alınamamıştı. Bunun üzerine olay, Freiburg Üniversitesi'nden poltergeist araştırmacı Hans Bender ve arkadaşları tarafından incelenmeye alınmış ve bütün bu hadiselerin orada görev yapan bir sekreterin etkisiyle meydana geldiği tesbit edilmişti. Hans Bender'e göre sekreter kendisinin de farkında olmadığı birtakım psikokinetik güçlere sahipti. Nitekim sekreter bir süre tatile gönderilince olaylar sona ermiştir.

Psikokinetik hadiselerin incelenmesinde diğer olağan üstü hadiselerde olduğu gibi parapsikologlar ve fizyologlar hadiselerin gerçek olup olmadığını, olayda bir kandırmacanın bulunup bulunmadığını tesbit etmeye büyük önem vermişlerdir. Meselâ Kulagina'nın seanslar esnasında gizli mıknatıs veya ince teller kullanıp kullanmadığı defalarca araştırılmış, hatta Kulagina, II. Dünya Savaşı'nda

Leningrad savunması sırasında bir tank bölüğünde çavuş olarak görev yaptığından, onun savaşta vücuduna saplanabilecek bir şarapnel parçasını mıknatıs gibi kullanıp kullanmadığını öğrenmek için bütün vücudunun röntgenleri çekilmişti. Ne var ki Kulagina'yı gözlemleyen Batılı ve Rus araştırmacıların hiçbiri onun otantik bir telekinezi gücüne sahip olmadığını iddia edemedi. Kulagina, 1978-1984 yılları arasında Leningrad Mekanik ve Optik Enstitüsü'nde, Moskova'da Radyo Mühendisliği ve Elektronik Enstitüsü'nde incelemeye alındı. Amaç, onun bu kabiliyetini sağlayan muhtemel fiziksel mekanizmayı keşfetmekti. Fakat incelemeler sadece,

Kulagina’nın elleri etrafında kuvvetli manyetik ve akustik alanların bulunduğu keşfiyle sonuçlandı. Bugün de parapsikologlar veya fizyologlar bu tür olayların psikokinetik olduğunu söylemekle yetinmektedirler. Psikokinezinin nasıl meydana geldiği veya nasıl bir mekanizmaya sahip olduğu sorusuna henüz bir cevap bulunamamıştır.

Psikofizyolojik Hadiseler. Parapsikolojinin bu türünü oluşturan mûcizevî şifa hadiselerinde hastaya yapılan telkinin iyileşmeyi sağladığı öne sürülse de şifa verici kişinin hasta üzerinde psikokinetik tesir oluşturması da söz konusudur. Bu hükme varanlardan biri, bizzat parapsikolojinin kurucusu sayılan Joseph B. Rhine’dır. Rhine, İrlanda köylülerinin ineklerdeki siğilleri dua ile yok ettiklerini, ineklere ise telkin yapılamayacağını belirterek psikokinetik bir etkinin varlığından söz etmiştir.

Bugün parapsikoloji çerçevesinde incelenen olağan üstü hadiseler, farklı isimlerle tarihin her döneminde insanoğlunun gündeminde yer almıştır. Şuurlu canlı kendisini “insan” olarak tanımladığı andan itibaren idrakini aşan şeylerin mevcudiyetini farketmiş ve bunları ilâhî güçlere atfetmiştir. Hârikulâde olayları gerçekleştirenlerin her zaman başarı göstermeleri söz konusu olmadığı gibi çeşitli din ve telakkilere bağlı bulunan bu kişilerin olayları gerçekleştirirken ilâhî bir kaynakla irtibat halinde bulundukları da söylenemez. Bu bakımdan olağan üstü hadiseleri belirli bir dine veya kültüre hasretmek mümkün görünmemektedir. Meselâ hayaletlerin, ruhların veya cinlerin tesiri altında bulunduğuna inanılan tekinsiz evlere işaret eden tabirler birçok kültürde mevcuttur. Filipinler’de bıçaksız ameliyatlar, Avrupa ve Güney Amerika’da Hz. Meryem vizyon olarak görüldüğü için hıristiyanların hac merkezi haline gelen ve hem bedenî hem ruhî hastalıklara şifa aranılan yerler (bunların en meşhurlarından biri, yılda yaklaşık 50.000’i hasta ve özürlü olmak üzere 3 milyon insanın ziyaret ettiği Fransa’daki Lourdes kasabasıdır), Rifâî şeyhlerinin icra ettikleri ve Asya’da birçok ülkede yaygın olan şiş batırma gösterileri, Hint fakirlerinin uçları çok keskin çiviler üzerinde acı duymadan yatması gibi birçok hadise, farklı din ve telakkilere mensup kişilere ait olaylara örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Recep Doksat, "Parapsikoloji ve Paranormal Fenomenlerin Şuur Anlayışı Bakımından Önemi", Sinir Sistemi Fizyolojisi (haz. Ayhan Songar), İstanbul 1960, III, 708-871; a.mlf., Tatbikatı ve Nazariyatı ile Hipnotizma, İstanbul 1962, s. 235-247; H. Holzer, The Handbook of Parapsychology, Los Angeles 1972, s. 9-36, 54, 58-59; P. Krafchik, Parapsikoloji Dersleri (trc. Selman Gerçeksever), İstanbul 1985, s. 7-23, 28-38, 78-87; A. S. Reber, The Penguin Dictionary of Psychology, London 1985, s. 516-517, 761-762; J. De Vires, Do Miracles Exist, Edinburgh 1986; J. H. Rush, "Parapsychology: A Historical Perspective", Foundations of Parapsychology (ed. H. L. Edge), London 1987, s. 9-44; G. K. Zollschan v.dğr., Exploring the Paranormal, New York 1989; R. S. Broughton, Parapsychology: The Controversial Science, New York 1991, s. 141-155, 216-219; P. Lemesurier, Nostradamus: Gelecek 50 Yılın Kehanetleri (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1996; Kerem Doksat, "Dinî ve Mistik Yaşantıların Psikolojisi", Türkiye Günlüğü, sy. 45, İstanbul 1997, s. 27-46.

Ali Köse

HARİM

(الحريم)

İhya edilen arazinin ve kamu mallarının hak sahipleri lehine hukukî koruma altına alınan çevresi anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte harîm “yasaklanan, korunan, dokunulmayan, mukaddes olan ve saygı duyulan şey” anlamına gelir. Bu mânalara uygun olarak kadınlar için harim kelimesi kullanıldığı gibi bir evin haremlik denilen hanımlara mahsus iç kısmına ya da harem dairesine -özellikle Suriye ve Mısır’da-harim adı verilmektedir. Terim olarak ise ihya edilen araziden, bu arazide yapılan tesisten ve kamu mallarından hak sahiplerinin gerektiği şekilde faydalanabilmesi maksadıyla bunların çevresinde oluşturulan ve hukukî korumaya alınan bölge ve müştemilât mânasında kullanılır. Kökleri İslâm öncesi döneme uzanan ve Hz. Peygamber zamanında ana hatlarıyla hukukî bir düzenlemeye tâbi tutulan mevât araziyi ihya anlayışının tabii bir uzantısı olarak böyle bir arazide açılan bir kuyunun, akarsuyun, kanalın, dikilen ağacın, inşa edilen evin veya tarıma elverişli hale getirilen arazinin çevresinde bunlardan tam olarak faydalanmaya imkân veren bir alanın bulunması zarureti ortaya çıkmış ve bu amaçla çevredeki belli bir alan, sahibinin mülkü gibi telakki edilerek başkalarının müdahale ve kullanımına kapatılmıştır. Aynı şekilde nehir, köy, yol gibi kamuya ait malların çevresindeki belli bir alan da mevât arazi statüsünden çıkarılarak başkalarının tasarrufuna karşı hukuken koruma altına alınmış ve umumun istifadesine açık tutulmak istenmiştir. Böyle bir ihtiyaç ve anlayışın sonucu olarak görünürde mevât araziyi ihya eden lehine, esasında ise ihya edilen gayri menkule bağlı bir hak şeklinde tezahür eden harim kavram ve uygulaması hem Hz. Peygamber’in sözlü ve fiilî düzenlemelerine konu olmuş, hem de ilk dönemden itibaren fıkıh literatürüne teori ve uygulama yönüyle aksetmeye başlamıştır (İbn Zencûye, II, 653-659). Harimin başkaları tarafından kullanılması veya ihya edilmesinin câiz olmadığında fakihler ittifak halinde olmakla birlikte hangi tür ihya ve tesise harim gerektiği ve bunun ölçüsünün ne olduğu konusunda aralarında görüş ayrılığı vardır. Bu sebeple fıkıh literatürünün özellikle mevât arazinin ihyası

bölümlerinde kuyu ve pınarların, su kanallarının, ev ve tarım arazilerinin ve benzerlerinin harimiyle ilgili ayrıntılı bilgilere rastlanır.

Mevât arazide açılan kuyunun harimi konusunda farklı ölçülerden söz eden hadislerin varlığı yanında fakihlerin de bu konuda birbirinden oldukça farklı görüşler ileri sürmeleri bir yönüyle kuyuların kullanım amacı, eski veya yeni oluşu, genişlik ve derinliği, toprağın su tutma özelliği gibi hususların göz önünde bulundurulmasıyla, bir yönüyle de bölgeler arası örf ve teamül farklılığıyla açıklanabilir. Fakihler, insan ve hayvanların su içmesi amacıyla açılan kuyularla ziraat amaçlı kuyular arasında, hatta eskiden beri var olan kuyularla yeni açılan kuyular arasında genelde ayırım yaparlar. Hanefîler, "Bir kimse kuyu kazdığında çevresindeki 40 arşınlık (zirâu'l-yed) alan hayvanlarının ayak basması için ona ait olur" (İbn Mâce, "Rühûn", 22; Dârimî, "Büyûʿ", 82) meâlindeki hadisi esas alır ve hayvan sulama amaçlı kuyuların hariminden söz ettiği anlaşılan bu hadisi mevât arazide açılan

kuyular için genel bir ölçü olarak benimserler (Mecelle, md. 1281). Hadiste zikredilen 40 arşınlık (yaklaşık 20 m.) sınırı, kuyunun dört yönünden 10'ar arşın şeklinde anlayan zayıf bir görüş de bulunmakla birlikte Hanefî mezhebinde hâkim görüş, kuyunun her yönden 40'ar arşınlık, yani kırk arşın yarıçapında hariminin bulunduğudur. Böyle bir alanın harim adıyla kuyu sahibinin istifadesine tahsis edilmesinin temelinde, hem emek sarfederek kuyu açan kimsenin kuyudan gerektiği şekilde faydalanmasını sağlamak, dolayısıyla ihyayı özendirmek, hem de çok yakınında yeni kuyuların açılmasına engel olunarak kuyu sahibinin zarar görmesini önlemek düşüncesi yatar. Hanefîler'in kuyunun su içme ve hayvanları sulama amaçlı olması ile ziraat amaçlı olması arasında genelde ayırım yapmayışları, kuyuların genelde birinci amaç için açılmasının mûtat oluşuyla açıklanabilir. Ancak yine de mezhep içinde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Meselâ Ebû Hanîfe, suyu elle ve hayvanla çekilen kuyuların (atan, nâdıh) harimlerinin çapı arasında fark görmezken Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî pınarın hariminin 500, atan kuyusununkinin kırk ve nâdıh kuyusununkinin ise 60 arşın olduğunu bildiren hadisi (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 292) esas almışlardır. İki kuyunun harimi arasındaki fark, ikinci tür kuyuların ziraatta da kullanılması (Ebû Yûsuf, s. 100) ve su çeken hayvanın rahat hareket edeceği daha geniş bir alana ihtiyaç hissettirmesi sebebiyle olmalıdır. Bazı Hanefîler'e göre ise

toprağın sertliği yani suyu tutma özelliği kuyu hariminin çapını belirlemede göz önünde bulundurulur.

Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri kuyu hariminin belli bir ölçüsü bulunmadığı, bunun tesbitinde toprağın su tutma özelliği yanında kuyunun hacminin ve suyundan faydalanan hayvan veya insan yoğunluğunun da belirleyici birer unsur olduğu görüşündedir. Şâfiîler'den, hariminin yarıçapının kuyunun derinliğiyle eşit olduğunu söyleyenler de vardır. Mâlikîler'den Kādî İyâz bir başka etkeni de değerlendirmekte ve kuyu hariminin, civarda açılabilecek bir atık su haznesinden gelecek sızıntı ile suyunun kirlenmesinin önüne geçilebilecek kadar geniş olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Hanbelî mezhebi, Saîd b. Müseyyeb'den gelen, "Sünnet harimin eski kuyuda elli arşın, yeni kuyuda yirmi beş arşın, bostan kuyusunda üç yüz arşın olmasıdır" (İbn Kudâme, VI, 181) şeklindeki rivayeti esas almaktadır. Eski kuyu, suyu kaçtıktan sonra yeniden kazılan kuyu şeklinde tarif edilmiştir. Bir kuyuda suyunun bolluğu yanında çevresinde kendisinden istifadeye imkân verecek kadar geniş bir alanın, bostan kuyularında ise etrafta işletilebilir bir tarım arazisi bırakılması aranmaktadır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ile Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'ye göre bu ölçüler belli bir standart getirmemektedir. Kuyunun kullanım maksadına ve suyunu çekme tekniğine uygun olan mesafe harim sayılmalı, "Kuyunun harimi ipinin boyu kadardır" (İbn Mâce, "Rühûn", 22) meâlindeki hadis de bu şekilde anlaşılmalıdır (Ebû Ya'lâ, s. 218; İbn Kudâme, VI, 180).

Mevât arazide çıkarılan kaynak sularının harimi konusunda da kuyularınkine benzer görüş ayrılıkları vardır. Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri, naslarda bu hususta bir ölçü konulmadığı için maslahata dayanan örfe itibar edileceğini söylerken Hanefîler ile Hanbelîler, pınarların hariminin her yönden 500 arşın olduğunu ifade eden hadisi esas almışlardır (Ebû Yûsuf, s. 100). Çünkü pınarlar genellikle arazi sulamada kullanılmakta ve bunun için önce suyun toplanacağı bir havuza, sonra da taşınacağı su kanallarına ihtiyaç duyulmaktadır. Hanbelî mezhebindeki bir başka görüşe göre ise sahibinin ihtiyaç duyduğu alan 1000 arşınlık bir mesafe bile olsa harimden sayılır.

Haklarında nas bulunmayan su kanallarıyla ilgili olarak ya kuyu ve

pınarların hükmüne kıyas yapılmakta ya da maslahat prensibine dayanılarak konu örfün hakemliğine veya yetkili mercilerin takdirine havale edilmektedir. Bu sebeple fıkıh mezhepleri ve aynı mezhebe mensup fakihler arasında çok farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bir görüş, kanalların nehirlere benzediği ve harimlerinin bulunmadığı şeklindedir. Muhammed b. Hasan'a göre kanalların harimi kuyularınki gibidir. Ayrıca Hanefî mezhebinde, hakkında hüküm bulunmadığı için kanal hariminin devlet başkanının ictihadına tâbi bulunduğu, kanal sularının boşaldığı yerlerin hariminin pınarlarınki gibi olduğu, boşalma noktasından önceki kısmın devlet başkanı tarafından belirleneceği veya kanal temizlendiğinde dışarı atılan çamur ve mıcırın kapladığı alan kadar olduğu şeklinde farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Hanbelîler ise kanalları pınar gibi telakki etmişlerdir.

Hanefî fakihleri, nehirlerin mevât topraklardan geçen kısımlarının kural olarak harimi bulunduğu görüşündedir. Ancak Ebû Hanîfe, nehirlerin mülk arazilerde kalan kısımlarının içinden geçtikleri toprakların hükmüne tâbi olup aksini belgeleyen bir delil bulunmadıkça harimlerinin olmayacağını söylemektedir. Ebû Hanîfe'nin kanal ve nehirler için harimi gerekli görmediği şeklindeki mutlak ifadeler, muhtemeldir ki onun mülk topraklardan geçen kanal ve nehirlerle ilgili bu görüşünün genellenmesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre ise pınar ve kuyu sahipleri gibi nehre mücâvir arazi sahipleri de sudan tam olarak istifade edebilmek için harime ihtiyaç duyar. Dolayısıyla maslahata binaen nehrin her iki yakasında da harimi olmalıdır. Ebû Yûsuf, harimin her iki yakadaki mesafesinin nehir genişliğinin yarısı, Muhammed b. Hasan ise tamamı kadar olduğunu ileri sürmektedir. Kuhistânî, her yıl temizlenmesi icap eden ırmakların harimi olmasının gerekliliği üzerinde görüş birliği bulunduğunu söylemektedir. Mâlikîler, nehirden faydalanmak üzere gelen insan ve hayvanların izdihamını önlemek için 2000 arşınlık bir mesafenin harim olarak tayin edilmesini uygun görmüşlerdir. Şâfiîler ve Hanbelîler, kanalların hariminin belirlenmesinde temizlik esnasında dışarı atılan çamur ve mıcırın kaplayacağı alanın, ırmaklarınkinde ise örfün göz önünde bulundurulacağını söylemektedirler.

Nehrin harimine cami de dahil olmak üzere bina yapımına izin verilmez, yapılanlar yıkılır. Suyundan faydalananlara hiçbir şekilde zarar vermemesi

şartıyla nehrin harimine yük yıkılması, malzeme saklamak için saz veya kamış gibi şeylerden kulübe yapılması câizdir.

Mevât arazide yapılan meskenin harimi konusunda Hz. Peygamber'den gelen herhangi bir rivayetten söz edilmemektedir. Hanefîler, bu durumdaki bir meskenin harim hakkı olmadığı görüşündedir. Fukahanın çoğunluğu ise avlusunun kapladığı, oluğunun aktığı, yolunun geçtiği, her türlü atığının atıldığı yerlerin evin harimine dahil olduğunu söylemekte, bu sebeple de mevât arazide başkalarının yapacağı tasarrufların bu bölgeye taşmamasını gerekli görmektedir. Evin etrafında mülk arazi varsa diğer konularda olduğu gibi burada da bir harimden söz edilemez.

Hanefîler'e göre mevât toprağa devlet başkanının izniyle dikilen bir ağaca, yine

kendisinden istifade imkânını tamamlayacağı gerekçesine dayanılarak harim tayin edilmiştir. Bazı Hanefî fakihlerince ağacın hariminin yarıçapı, Hz. Peygamber tarafından belirtildiği üzere (Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 32) 5 arşın olarak kabul edilmiştir. Söz konusu hadisin mesafe tayin etmediğini ileri süren diğer bazıları da harimin ağacın büyüklüğüne göre değişeceği görüşündedir. Bu görüşe paralel olarak Hanbelîler, Hz. Peygamber'e arzedilen bir davanın sonucuna dayanarak (İbn Mâce, "Rühûn", 23) ağacın harimini dallarının eriştiği alan şeklinde belirtmektedirler. Şâfiî fakihleri bu konuda da örfe itibar etmekte, Mâlikîler ise maslahatın esas olduğunu ve ölçüsünün bilirkişi tarafından belirleneceğini söyleyerek benzer bir görüşü paylaşmaktadırlar. Bir rivayete göre de Mâlikîler, hurma ağacının hariminin yarı çapının 6 ile 10 arşın arasında değişebileceği görüşündedir.

Mâlikîler'in ifadelerinden, Hanefîler'in de genel yaklaşımından anlaşıldığına göre köylülerin faydalandığı mera ve orman gibi yerler o köyün harimi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca tarım arazisinin de harimi olup Ebû Hanîfe'ye göre sulanabilen mücâvir alanı içine alır. Buna karşılık Ebû Yûsuf, arazinin sınırlarında durup bağıran bir kişinin sesinin ulaşabildiği alanın harime dahil olduğu görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise harimin arazinin sulanması, hayvanların bağlanması, atıkların atılması için ihtiyaç duyulan alan kadar olduğunu kabul etmektedir.

Harim konusunda Hanefî mezhebindeki hâkim görüşler, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin "Kitâbü'ş-Şerike" bölümünde şirket-i ibâha çerçevesinde on bir madde halinde kanunlaştırılmıştır. Buna göre kuyuların hariminin yarı çapı 40 arşın (md. 1281), pınarlarınki 500 arşın (md. 1282), sürekli temizlenen büyük nehirlerin harimi her iki yakadan nehrin genişliğinin yarısı kadar (md. 1283), üzeri açık kanallarınki her iki taraftan 500'er arşın (md. 1285), sahipsiz araziye devlet başkanının izniyle dikilen ağaçlarınki 5 arşın (md. 1289) olarak tayin edilmiş ve harimin sahibinin mülkü olduğu ve başkalarının burada tasarrufuna izin verilmeyeceği (md. 1286) ifade edilmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki fıkıh literatüründe bir hayli ayrıntı ile ele alınan harim anlayışı, fakihlerin hem mevât araziyi ihyayı teşvik etme, bu arazide yapılan tarım faaliyetini ve tesisleri daha verimli kılma, hem de böyle bir imkânın suistimalini önleme gayretlerini birlikte yansıtır. Köy, nehir, yol gibi kamu malları etrafında hukuken koruma altına alınan ve fertlerin özel tasarruf ve ihyasına kapatılan bir tampon bölgenin oluşturulması ve mevât arazide açılan kuyu ve yapılan evler için belirli bir koruma alanı ihdas edilmesi böyle bir anlayışın ürünüdür. Öte yandan fakihlerin ifadelerinden, mevât arazide ihya sebebiyle bir yeri temellük eden kimseye o yerin harimi üzerinde de aynı güçte bir mülkiyet hakkı tanınmadığı, o kimsenin şahsına değil ihya edilen yere bağlı olarak irtifak hakkı türü bir ihtisas ve tasarruf hakkı kabul edildiği söylenebilir. Nitekim Nevevî'nin, harimin asıldan ayrı olarak akde konu olamayacağını belirtmesi de böyle bir anlam taşır (Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, IV, 348).

Harim, esasen mevât arazinin ihyası sonunda ihya eden kişiye bu ihya sebebiyle çevredeki mevât arazi üzerinde tanınan bir imtiyaz mahiyetinde olduğundan başkalarının mülk arazileri için bir sınırlama teşkil etmez. Meselâ bir kimsenin kendi mülkünde kazdığı kuyunun harimi olmaz (Mecelle, md. 1291). Bu çerçevede kalmak kaydıyla, yabancı kişilerin bir kimsenin hariminde ihya sayılabilecek veya hak sahibinin faydalanmasına zarar verebilecek bir tasarrufta bulunmasına da izin verilmez.

Süyûtî, "Helâller ve haramlar açıktır. Bunların arasında insanların çoğunun bilmediği şüpheli şeyler vardır..." (Buhârî, "Îmân", 39, "Büyûʿ", 2; Müslim,

“Müsâḳāt”, 107-108; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Büyûʿ”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 14) meâlindeki hadise dayanarak, “Harimin hükmü harimi olduğu şeyin hükmü gibidir” kuralını koymuş ve bu bağlamda şu meseleleri zikretmiştir: 1. Bir kimsenin mülkiyetinde bulunan nesnenin harimi kendisine ait olup başkası tarafından ihya yoluyla mülk edinilemez. 2. Mescidin hariminin hükmü mescidin hükmü gibidir; içinde itikâfa girmek veya imama uymak câiz iken alışveriş yapmak veya cünüp olarak oturmak câiz değildir (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 139).

Bazı fakihlerin harim kavramını fıkhın diğer alanlarına uygulayıp onu bilinen terim anlamının dışında kullandıkları da görülür. Bedreddin ez-Zerkeşî’ye göre vâcip, haram ve mekruhun da harimi vardır. Buna göre haramı kuşatan şeyler haramın, vâcibi tamamlayan şeyler vâcibin harimi olarak değerlendirilmektedir. Meselâ hayızlı bir kadınla ilişkide bulunmak haram olduğu gibi diz kapağı ile göbeği arasından faydalanmak da haramdır; çünkü bu bölge avret mahallinin harimidir. Mubaha ise kapsamı çok geniş olduğu için harim tayin edilmemiştir. Mâlikî fakihlerinden bir kısmı namaz kılan kimsenin önünden bir başkasının geçişine izin verilmeyen mesafeyi namazını bitirene kadar o kimsenin harimi olarak nitelendirir. Mâlikî fakihi İbn Arafe yaklaşık 20 arşın mesafeyi, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ise kıyam, rükû ve secde yapmak için yeterli olacak mesafeyi namaz kılan kimsenin harimi kabul eder.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥrm” md.; Dârimî, “Büyûʿ”, 82; Buhârî, “Îmân”, 39, “Büyûʿ”, 2; Müslim, “Müsâḳāt”, 107-108; İbn Mâce, “Fiten”, 14, “Rühûn”, 22, 23; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 32, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Büyûʿ”, 1; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 100, 108-110; Ebû Ubeyd, el-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1409/1989, s. 384-385; Kudâme b. Caʻfer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 249-250; İbn Zencûye, el-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, II, 653-659; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 179-180, 182-183, 184, 188; Ebû Yaʻlâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 212, 216, 217-218, 220-221, 222, 225-226; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 195; Abdullah b. Yûsuf ez-

Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 291-293; İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 180-183; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1992, IV, 348-349; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 36-38; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire, ts. (Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye), s. 139; Muhammed b. Ahmed er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 332-337; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 363-364; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 39, 376; IV, 192; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 387-388; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, el-Haraşî ʿalâ Muḫtaṣarı Sîdî Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VII, 67-68; Desûkî, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 35, 246, 281; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 128, 428; V, 279-281; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, III, 557-566; Mecelle, md. 1281-1291; Bilmen, Kamus2, VII, 57, 192-194; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, V, 546-548, 564-570; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʾid, Küveyt 1982, II, 46; Muhammed b. Ali es-Semîh, Mülkiyyetü'l-ʿarż fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Riyad 1983, s. 127-134; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 152-153; Türk Hukuk Lugatı (nşr. Türk Hukuk Kurumu), Ankara 1991, s. 119; Pakalın, I, 749; Ed., "Ḥarīm", EI² (İng.), III, 209; "İḥyâʾü'l-mevât", Mv.F, II, 244-245; "Ḥarîm", a.e., XVII, 212-221.

Salim Öğüt

HARÎMÎ

(حريمي)

Sultan II. Bayezid’in oğlu Şehzade Korkut’un mahlası

(bk. KORKUT, Şehzade).

HARÎR

(bk. İPEK).

HARÎRÎ

(الحريري)

Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122)

Makāmât yazarı ve dil âlimi.

446 (1054) yılı civarında Basra yakınındaki Meşan kasabasının Benî Harâm mahallesinde doğdu. Bundan dolayı Basrî nisbesi yanında Harâmî nisbesiyle de anılır. Rebîatü'l-Feres kabilesindendir. Ailesi ve kendisi ipek ticaretiyle meşgul olduğu için İbnü'l-Harîrî veya daha çok Harîrî nisbesiyle tanınmıştır (Yâkūt, XVI, 261; İbn Hallikân, IV, 67).

İlk tahsilini Basra'da Ebû Temmâm Muhammed b. Hasan el-Mukrî, Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Ahmed el-Bâkıllânî gibi âlimlerden gören Harîrî, Bağdat'a giderek Ebü'l-Hasan Ali b. Faddâl el-Mücâşiî'den nahiv ve edebiyat, Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ ile Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî'den fıkıh, Ebû Hakîm Abdullah b. İbrâhim el-Habrî'den ferâiz ve hesap okudu. Bazı kaynaklar, nahiv âlimi Ebü'l-Kāsım el-Kasabânî'yi onun ilk hocaları arasında sayıyorsa da (Yâkūt, XVI, 261; Fîrûzâbâdî, s. 173; Süyûtî, II, 257) adı geçen âlim Harîrî doğmadan iki yıl önce vefat etmiştir. Bu yanılgı, Harîrî'nin "Basra şeyhi" olarak tanınan Kasabânî için "şeyhimiz" ve "eş-şeyh el-imâm" şeklindeki ifadelerinden (Dürretü'l-ġavvâṣ, s. 18, 47, 58, 65) kaynaklanmış olmalıdır.

İslâmî ilimlerle sarf, nahiv, aruz-kafiye, şiir, ahbâr ve ensâbın yaygın olduğu Basra kültür muhitinde yetişip çeşitli alanlarda otorite sayılan hocalardan çok iyi bir öğrenim gören Harîrî aynı zamanda güçlü bir zekâ ve hâfızaya sahipti. Okuduğu ilimlere vukufunu el-Maḳāmât'ta ve özellikle bu eserin yirmi dördüncü makāmesinde (el-Makāmetü'l-kātiiyye) nahiv bilmecelerinin, otuz ikinci makāmede (el-Makāmetü't-taybiyye) fıkhın ince meselelerinin ve on beşinci makāmede (el-Makāmetü'l-faraziyye) ferâiz meselelerinin çözümünde görmek mümkündür. Fakat Harîrî en çok edebiyatla meşgul olmuştur.

Harîrî Basra’da istihbarat âmiri (sâhibü’l-haber) olarak görev yapmış, önce tahsil maksadıyla, daha sonra da çeşitli sebeplerle gidip geldiği Bağdat’taki birçok önemli kimseyle temas kurmuştur.

Mert, faziletli, dürüst ve iffetli bir kişiliğe sahip olan Harîrî ipek ticareti yapması, geniş bir hurma bahçesine sahip olması (bazı kaynaklara göre 18.000 hurma ağacı; İbnü’l-Kıftî, III, 25; İbn Hallikân, IV, 67), ayrıca bir resmî görevi bulunması sebebiyle müreffeh bir hayat yaşamış, yardım severliğiyle tanınmış, el-Maḳāmât’ında cimrilere şiddetle hücum etmiştir. Kısa boylu olması yanında son derece çirkin bir yüze sahipti. Kendisi de çirkinliğinin farkında olmalı ki bir gün mescidde görüşmek için yanına gelen bir kişi, bu kadar çirkin bir kimsenin Harîrî olup olmadığında tereddüt ederek birkaç defa yaklaşıp uzaklaşmış, durumu anlayan Harîrî, “Muaydî’nin adını duyman onu görmenden daha hayırlıdır” anlamındaki Arap atasözünü hatırlatarak adamı yanına çağırmıştır. “Ayın aldattığı ilk gece yolcusu sen olmadığın gibi mezbeledeki yeşilliğin aldatıp hayran bıraktığı ilk otlak arayıcısı da sen değilsin. Haydi git, benden başkasını ara. Zira ben Muaydî gibi bir adamım; adımı duy, fakat beni görme” anlamında bir kıta okumuş, bunun üzerine adam mahcup bir vaziyette oradan uzaklaşmıştır.

Harîrî, 6 Receb 516 (10 Eylül 1122) tarihinde Basra’da vefat etti. Basra kadılığı yapan Ziyâülislâm Ubeydullah ile Necmeddin Abdullah adlarında iki oğlunun bulunduğu bilinmektedir.

Eserleri. Harîrî’nin günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Maḳāmât*. Toplumdaki eksiklik ve çelişkilere dikkat çekmek amacıyla, Ebû Zeyd es-Serûcî adlı hayalî kahraman adına uydurulmuş maceraların râvi rolündeki Hâris b. Hemmâm’ın dilinden akıcı bir üslûpla anlatıldığı nazım-nesir karışımı bir eserdir. Birçok yazma nüshası bulunan el-Maḳāmât Paris (1819, 1822), Londra (1897-1898), Bulak (1266/1849), Kahire (1267/1850), İstanbul (1288/1871) ve Beyrut’ta (1290/1873, 1965) defalarca basılmış; Türkçe, Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Latince’ye tercümeleri yapılmıştır. 2. Dürretü’l-ġavvâṣ fî evhâmi’l-ḫavâṣ. Edip ve yazarların konuşmalarında ve yazılarında yaptıkları 222 kadar dil yanlışını tashih maksadıyla yazdığı bir eserdir. Müellif bu yanlışları âyet,

hadis, mesel ve şiirlerden şâhidler getirerek düzeltmiştir. Eser A. I. Silvestre de Sacy (Paris 1828-1829; Kahire 1273), Thorbecke (Leipzig 1871; Bulak 1292) ve Şehâbeddin el-Hafâcî'nin yazdığı şerhle birlikte Ahmed Fâris eş-Şidyâk (İstanbul 1299) tarafından yayımlanmış, ilmî neşrini ise Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim gerçekleştirmiştir (Kahire 1975). Dürretü'l-ġavvâṣ üzerine yazılan şerhlerin en meşhurları Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Şerḥu Dürreti'l-ġavvâṣ'ı ile (İstanbul 1299) Ebü's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin Keşfü'ṭ-ṭurre ʿani'l-ġurre fî şerḥi Dürreti'l-ġavvâṣ'ıdır (Dımaşk 1301).

Ebû Muhammed İbn Berrî ve Muhammed b. Abdullah b. Zafer'in Dürretü'l-ġavvâṣ'a yazdıkları hâşiyeler Ahmed Tâhâ Hasâneyn Sultan tarafından birleştirilerek Ḥavâşî İbn Berrî ve İbn Ẓafer ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣ li'l-Ḥarîrî adıyla neşredilmiştir (Kahire 1411/1990). Ayrıca Cevâlîkī de eser üzerine bir zeyil yazmıştır. Dürretü'l-ġavvâṣ, Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karanî tarafından tahkik edilerek Şehâbeddin el-Hafâcî'nin şerhi, İbn Berrî ve İbn Zafer'in hâşiyeleri, Cevâlîkī'nin zeyli ile beraber Dürretü'l-ġavvâṣ, şerḥuhâ ve ḥavâşîhâ ve tekmiletühâ adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1417/1996; bk. DİA, VII, 439). La'lî Ahmed Efendi eseri Tuhfetü'l-havâs fî tercemeti Dürreti'l-gavvâs adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 51-52; diğer şerhleri için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 741-742; Gülle, s. 199-200). 3. Mülḥatü'l-iʿrâb. Gramere dair manzum bir eserdir (nşr. L. Pinto, Paris 1885; Fransızca tercümesiyle, Paris 1904; Kahire 1296/1878, 1340/1921, 1345/1926, 1353/1934; Beyrut 1312/1894). Ali Hasan Ali Abdülhamîd'in tahkikiyle yayımlanan eser (Amman 1988), müellifi tarafından Şerḥu Mülḥati'l-iʿrâb adıyla şerhedilmiş, birkaç defa basılan bu şerhi (Bulak 1292-1293; Kahire 1302) Ahmed Muhammed Kāsım tahkik ederek neşretmiştir (Kahire 1982; Medine 1991). Muhammed b. Muhammed b. Ömer Bahrak el-Hadramî'nin şerhi ise Tuḥfetü'l-aḥbâb ve ṭurfetü'l-aṣḥâb ʿalâ Mülḥati'l-iʿrâb başlığını taşımaktadır (Kahire 1296/1878, 1300/1882, 1306/1888, 1308/1890; diğer şerhleri için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1817-1818; Gülle, s. 207-208). 4. er-Risâletü's-sîniyye. 5. er-Risâletü'ş-şîniyye. İçinde sîn ve şîn harfleri bulunan kelimelerin seçilmesiyle oluşturulan bu iki risâle el-Maḳāmât'ın Kahire baskısının (1326) sonuna eklenmiştir. 6. el-Farḳ beyne'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ (nşr. Thorbecke, Leipzig 1871).

Harîrî'nin kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: Dîvân, Dîvânü'r-resâˀil, Ṣudûru zamâni'l-fütûr ve fütûru zamâni'ṣ-ṣudûr fi't-târîḫ ve Tevşîḥu'l-beyân.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrî, Maḳāmât (nşr. Yûsuf Bikāî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî), nâşirin mukaddimesi, s. 5-12; a.e. (trc. Sabri Sevsevil), İstanbul 1952, mütercimin önsözü, s. 3; a.mlf., Dürretü'l-ġavvâṣ (nşr. Abdülhafîz Fergalî - Ali el-Garenî), Beyrut 1417/1996; Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Beyrut 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, I, 3-19; a.e. (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-Sekāfiyye), nâşirin mukaddimesi, I, 3-4; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 121; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâˀ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 379-381; Yâkūt, Muˁcemü'l-üdebâˀ, XVI, 261-293; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 23-27; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 63-68; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eˀimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 173; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meˁâhidü't-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1947, III, 271-277; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 235-236; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taˁyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 263-265; Zehebî, Aˁlâmü'n-nübelâˀ, XIX, 460-465; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (Hatîb, Târîḫu Baġdâd içinde), XIX, 379-382; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 47-49; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XII, 27-36; Yâfiî, Mirˀâtü'l-cenân, III, 213-221; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VII, 266-270; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiˁiyye, I, 429-432; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 191-193; Süyûtî, Buġyetü'l-vuˁât, II, 257-259; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saˁâde, I, 223-225; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 507,741-742; II, 1787-1791, 1817-1818; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, VI, 462-464; Osmanlı Müellifleri, I, 246, 310; II, 51-52, 299, 428; Serkîs, Muˁcem, I, 533, 748-750; Brockelmann, GAL, I, 325-329; Suppl., II, 486; Hediyyetü'l-ˁârifîn, I, 827-828; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 40-41; Butrus el-Bustânî, Üdebâˀü'l-ˁArab, Beyrut 1979, II,

426-437; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 472-478; a.mlf., el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 292-304; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 238-250; Yûsuf Es'ad Dâğır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 243-245; M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 269-277; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, s. 329-333; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, II, 184-189, 205-217; Abdülhâdî el-Fazlî, Fihristü'l-kütübi'n-naḥviyyeti'l-maṭbûʿa, Zerka [Ürdün] 1407/1986, s. 54, 125, 199; M. Rıdvân ed-Dâye, Aʿlâmü'l-edebi'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, s. 190-193; Abdülvehhâb Rebî' Mahmûd Hasan, et-Türâs̱ü'n-naḥvî li'l-Ḥarîrî, Kahire 1408/1988, tür.yer.; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 354; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 148; II, 177-181; Sıtkı Gülle, el-Harîrî: Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; L. Delatre, "al-Hariri, sa vie et ses écrits", Revue orientale et algérienne, IV (1853), s. 317-329, 400-453; a.mlf., "al Hariri, sa vie et ses écrits", Revue de l'orient, VI (1857), 1-24; M. Ebü'l-Fazl, "el-Ḥarîrî ve Maḳāmâtüh", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, I, Mekke 1398, s. 115-124; Nevzat Âşık, "el-Hemezânî ve Makâmâtı", DÜİFD, sy. 1 (1983), s. 67-96; a.mlf., "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", a.e., sy. 2 (1985), s. 57-62; Bedrettin Aytaç, "Abbasî Devrinde Nesir ve el-Harîrî", DTCFD, XXXV/1 (1991), s. 1-14; D. S. Margoliouth, "Harîrî", İA, V/1, s. 237-238; a.mlf. - [Ch. Pellat], "al-Ḥarīrī", EI² (İng.), III, 221-222; Mahmûd Fehmî Hicâzî, "Maḳāmâtü'l-Ḥarîrî", Tİ, VII, 87-101.

Hulûsi Kılıç

HARÎRİYYE

(الحريريّة)

Rifâiyye tarikatının Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî'ye (ö. 645/1247) nisbet edilen kolu

(bk. RİFÂİYYE).

HARÎRÎZÂDE

(1850-1882)

Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eseriyle tanınan sûfî müellif.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed Kemâleddin olup Rifâî şeyhlerinden Seyyid Abdurrahman el-Harîrî'nin oğludur. Soyu, Rifâiyye tarikatının pîri Ahmed er-Rifâî'nin torunlarından ve tarikatın Harîriyye kolunun kurucusu Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî'ye (ö. 645/1248) ulaşır. Hayatı hakkında bilinenler, tasavvuf ve tarikatlar tarihine dair şimdiye kadar yazılmış en geniş eser olma niteliğini taşıyan Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır.

İlk öğreniminden sonra rüşdiyeye devam eden Harîrîzâde özel olarak Arapça, mantık ve belâgat dersleri aldı. On yedi yaşında iken babası vefat edince bir süre ticaretle meşgul oldu. Ancak daha sonra tekrar ilme yönelerek Allâme Şâkir Efendi'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî derslerine devam etti. 1869 yılında akrabalarını ziyaret için gittiği Halep'te dört ay kaldıktan sonra Şeyh Abdüllatif Buhârî ile birlikte İstanbul'a döndü ve onu evinde misafir ederek kendisinden Hanefî fıkhına dair bazı metinleri okudu, hadis dersleri aldı; ayrıca Şeyh Kāsım el-Mağribî'nin hadis derslerine devam etti.

Harîrîzâde, 1872 yılında İstanbul'a gelen son dönem Melâmîliğinin pîri Muhammed Nûrü'l-Arabî'yi Boyacıköyü'ndeki evinde misafir ederek kendisine intisap etti. Ondan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem ve er-Risâletü'l-aḥadiyye'sini, İbnü'l-Fârız'ın et-Tâʾiyyetü'l-kübrâ'sını okudu ve hilâfetnâme aldı. 1873'te mürşidini ziyaret etmek için gittiği Üsküp'ten dönerken Selânik'e uğrayarak Şeyh Ali Rızâ Efendi ve Şeyh Edib Lutfi efendilerle görüştü. Ali Rızâ Efendi'den Ramazâniyye, Edib Lutfi Efendi'den de Sinâniyye hilâfetnâmesi aldı. Ertesi yıl Mısır'a giderek bir süre orada kaldı. 1875 yılında Edirne'ye gidip döndükten sonra bir daha İstanbul'dan ayrılmadı.

Fâtih Kütüphanesi’nde kısa bir dönem süren hâfız-ı kütüblük görevi dışında resmî bir görevi bulunmayan Harîrîzâde, Hırkaişerif semtindeki evinde eser telifi ve irşadla meşgul oldu. Meşhur eseri Tibyânü vesâ˒ili’l-ḥaḳā˒iḳ’ı tamamladıktan üç yıl sonra 2 Zilkade 1299 (15 Eylül 1882) tarihinde vefat etti. Eyüp’teki Şeyh Hasib Efendi Rifâî Dergâhı hazîresine defnedildi.

Tasavvufun yaşandığı bir ortamda büyüyen ve on beş yaşında babasından Rifâiyye’nin Harîriyye ve Halvetiyye’nin Bekriyye kolu ile Hafneviyye, Şeyh Abdüllatif Buhârî’den Kādiriyye, Şeyh Şerefeddin Edirnevî’den Sezâiyye icâzetlerini alan Harîrîzâde 200’e yakın tarikatın bazılarına rivayet yoluyla, bazılarına ise bizzat intisap ederek icâzet almıştır. Ancak onun asıl tasavvufî şahsiyetini belirleyen kişi, Melâmî pîri olmasının yanı sıra Bektaşîliğe de ruhen nisbeti bulunan Muhammed Nûrü’l-Arabî’dir. Osmanlı Müellifleri sahibi Bursalı Mehmed Tâhir Harîrîzâde’nin en tanınmış mürididir.

Eserleri. Harîrîzâde tasavvufa dair Arapça ve Türkçe kırka yakın eser telif etmiştir. A) Arapça Eserleri. 1. Tibyânü vesâ˒ili’l-ḥaḳā˒iḳ* fî beyâni selâsili’ṭ-ṭarâ˒iḳ. 400’den fazla kaynak kullanarak telif ettiği üç büyük ciltten oluşan eser bir tarikatlar ansiklopedisi mahiyetinde olup tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Fâtih [İbrâhim Efendi], nr. 430-432). 2. Cevâhirü mülûki’l-ʿaliyye fî bevâhiri sülûki’ş-Şâẕeliyye (Süleymaniye Ktp., Şâzelî Tekkesi, nr. 57, müellif hattı). Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’nin hayatı ve Şâzeliyye tarikatının esaslarına dairdir. 3. Esrârü’l-maʿîn fî şerḥi esmâ˒i’l-erbaʿîn (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3034). 4. Feyżü’l-muġnî min ḥadîs̱i men ṭalebenî (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898). Eserde ilâhî aşk ve muhabbetullah konuları incelenmiştir. 5. Żiyâ˒ü’l-bedr şerḥu Ḥizbi’l-baḥr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2662). Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’nin Ḥizbü’l-baḥr adlı hizbinin şerhidir. 6. Ṣalâtü’l-itḥâf bi-Şerḥi Ṣalâti’s-Saḳḳāf (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 940, müellif hattı). Şeyh İbn Ebü’l-Hasan Sakkāf’ın okuduğu salâtü selâmın şerhidir. 7. Reşḥâtü’l-esnâ ʿalâ teveccühâti’l-esmâ˒ (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 290). Sebʿu teveccühât ve cemʿu tevessülât adlı evrâdın şerhidir. 8. el-Mevridü’l-ḫâṣ bi’l-ḫavâṣ fî tefsîri sûreti’l-İḫlâṣ. Yakup Çiçek tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1996). 9. Şerḥu beyti Mevlânâ Câmî (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898/4, müellif hattı). Abdurrahman-ı Câmî’nin, “Kâinatta her şey vehim veya hayal veya

aynadaki akisler veya gölgelerdir” anlamındaki Arapça beytinin şerhidir. 10. Seyrü’l-esmâ ͗ ve sırrü’l-müsemmâ (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898/1, müellif hattı). Rifâiyye tarikatında uygulanan on iki esmânın şerhidir.

B) Türkçe Eserleri. 1. Fecrü’l-esmâ ve subhu’l-müsemmâ (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3159). Tasavvuftaki zikir usullerinden esmâ-i seb‘anın şerhidir. 2. Rûşen-i Dilnüvâz (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2753). Mahmud Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz adlı eserinin şerhidir. 3. Fashu Dürri’l-ağlâ şerhu devri’l-a‘lâ (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 964). İbnü’l-Arabî’nin Devrü’l-a ͑ lâ adlı virdinin şerhidir. 4. Hakîkatü’t-tarîka (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898/4, müellif hattı). Abdülganî en-Nablusî’nin bir mektubunun bazı ilâvelerle birlikte tercümesidir. 5. Hadîkatü’l-hakîka (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898/2, müellif hattı). Fahreddin Irâkī’nin Farsça bir risâlesinin tercüme ve şerhidir. 6. İmdâd fi’l-mebde‘ ve’l-meâd (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2906). Hasan Sezâî Efendi’nin mebde ve meâdla alâkalı sözlerinin şerhidir. 7. İrfânü’l-âşıkīn alâ Burhâni’s-sâlikîn (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2706). Muhammed Nûrü’l-Arabî’nin Naẓarü’ṭ-ṭâlibîn burhanü’s-sâlikîn adlı eserinin tercümesidir. 8. Kenzü’l-feyz (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2631, müellif hattı). Tasavvufî ve itikadî konulara dairdir. 9. Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkezi Ahadiyyet (Süleymaniye Ktp., Şâzelî Tekkesi, nr. 27/3; Tırnovalı, nr. 898/6). Seyrü sülûk makamlarının anlatıldığı bu risâle Osman Türer tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (EAÜİFD, sy. 9 [1990], s. 321-328). 10. Şerhu Evrâdi’l-üsbûiyye (İÜ Ktp., TY, nr. 263/1). İbnü’l-Arabî’ye ait evrâdın Muhammed Nûrü’l-Arabî tarafından yapılan Arapça şerhinin tercümesidir. 11. Şerhu Virdi’s-settâr (İstanbul 1287). Halvetiyye tarikatının pîr-i sânîsi Yahyâ-yı Şirvânî’nin Virdü’s-settâr adlı virdinin şerhidir. 12. Tarfetü’l-müstersile ale’t-tuhfeti’l-mürsele (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 317). Seyyid Muhammed b. Fazlullah Hindî’nin Tuḥfetü’l-mürsele adlı eserinin tercüme ve şerhidir. 13. Mededü’l-Bekrî min seyyidi’l-Bekrî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4680, müellif hattı). Şeyh Şemseddin Mustafa el-Bekrî’nin menkıbelerine dairdir.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 81a, 290a-b, 292b, 293a, 299a; II, vr. 129a; III, vr. 304a-b; a.mlf., el-Mevridü'l-ḫâṣ bi'l-ḫavâṣ fî tefsîri sûreti'l-İḫlâṣ (nşr. Yakup Çiçek), İstanbul 1996, nâşirin girişi; Bursalı Mehmed Tâhir, Kibâr-ı Meşâyihten On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1316, s. 52, 53; Osmanlı Müellifleri, I, 155; Hüseyin Vassaf, Sefîne, III, 84, 85; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 326; Muallim Vahyî, Bursalı Tâhir Bey, İstanbul 1335, s. 123; Tomar-Melâmîlik, s. 86; Yakup Çiçek, Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik Muhtevası-Kaynakları (öğretim üyeliği tezi, 1982), MÜİF; a.mlf., "Harîrîzade Mehmed Kemaleddin Efendi", MÜİFD, sy. 7-10 (1995), s. 407-484.

Yakup Çiçek

HÂRİS b. ABDÜKÜLÂL

(الحارث بن عبد كلال)

el-Hâris b. Abdikülâl b. Nasr el-Himyerî

Yemen'de İslâmiyet'i kabul eden ilk Himyer meliklerinden.

Yemen'in güneyinde Cened şehri ve civarında yaşayan Himyerîler, Habeş ve Sâsânî hâkimiyetiyle birlikte küçük beyliklere bölünmüştü. Hâris b. Abdükülâl de İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında Himyer meliklerinden biriydi. Hz. Peygamber'in Himyer meliklerini İslâm'a ne zaman davet ettiği kesin olarak bilinmemekle birlikte diğer komşu hükümdarları davetiyle aynı zamana (7/628) rastladığı tahmin edilmektedir. Bazı kaynaklarda, Resûl-i Ekrem'in Hâris b. Abdükülâl'e Ayyâş b. Ebû Rebîa el-Mahzûmî ile (İbn Abdürabbih, II, 50) Muhâcir b. Ebû Ümeyye'yi (İbn Hacer, I, 283) elçi olarak gönderdiği zikredilmekteyse de bunun doğru olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır (Fayda, s. 100; Abdurrahman Abdülvâhid eş-Şücâ', s. 134).

Hâris b. Abdükülâl, kardeşleri Nuaym, Şürahbîl (Şüreyh), Nu'mân, Meâfir ve Hemdân ile diğer bazı Himyer melikleri müslüman olduklarını bildirmek üzere Hz. Peygamber'e Mâlik b. Mürâre er-Ruhâvî ile bir mektup gönderdiler. Mâlik, Resûlullah'a Tebük Seferi'nden Medine'ye dönüşünde ramazan ayında (Kasım 630) geldi; Hz. Peygamber Bilâl-i Habeşî'ye elçiyi misafir edip ağırlamasını emretti.

Bazı kaynaklarda Hâris b. Abdükülâl'in bizzat Resûl-i Ekrem'in huzuruna giderek müslüman olduğu ifade edilmişse de (İbn Hacer, I, 283; Hasan Süleyman Mahmûd, s. 52) Resûlullah'ın söz konusu meliklere yazdığı mektuptaki ifadelerden bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'i görmediği için Hâris sahâbî unvanını alamamıştır.

Hz. Peygamber, Himyer meliklerinin İslâmiyet'i kabul etmesine sevindi ve onlara Mâlik b. Mürâre ve Muâz b. Cebel ile bir mektup gönderdi. Bu

mektupta Allah’a ve Resulü’ne itaat etmelerini, namaz kılmalarını, ganimet mallarının beşte birini Allah ve Resulü’nün hakkı olarak vermelerini, müslümanlardan zekât, yahudi ile hıristiyanlardan cizye almalarını ve elçilerine iyi davranmalarını istiyordu. Kaynaklarda ayrıca Abdullah b. Zeyd, Mâlik b. Ubâde ve Ukbe b. Nemîr gibi sahâbîlerin Hz. Peygamber tarafından Himyer meliklerine elçi olarak gönderildiği kaydedilmekte ve Resûl-i Ekrem’in Amr b. Hazm ile Himyer meliklerine zekât ve diyetlerle ilgili ikinci bir tâlimatnâme daha yolladığı (İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 404) belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, IV, 136; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), II, 1009-1011; Ebû Ubeyd, el-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989, s. 82, 92, 101; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 356; V, 530-531; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 120-122; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, II, 50; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, VII, 413-415; İbnü’l-Cevzî, el-Vefâ, II, 742-743; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 404; a.mlf., el-Kâmil, II, 290; İbn Kesîr, es-Sîre, IV, 145-147; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, II, 263; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 283; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 218-226; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 679-680; a.mlf., “A Letter of the Prophet in the Musned-Script Adressed to the Yemenite Chieftains”, HI, V (1982), s. 3-20; Ahmed Hüseyin Şerefüddin, Târîḫu’l-Yemeni’s̱-s̱eḳāfî, Kahire 1387/1967, IV, 11; Hasan Süleyman Mahmûd, Târîḫu’l-Yemeni’s-siyâsî fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Bağdad 1969, s. 52; Muhammed b. Ali el-Ekvâ, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyyetü’l-Yemeniyye, Bağdad 1396/1976, s. 107-110; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 90-93, 97-98, 100; Abdurrahman Abdülvâhid eş-Şücâ‘, el-Yemen fî ṣadri’l-İslâm, Dımaşk 1408/1987, s. 128-134.

Hüseyin Algül

HÂRİS b. ABDÜLMUTTALİB

(الحارث بن عبد المطّلب)

el-Hâris b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf b. Kusayy (ö. 570'ten sonra)

Abdülmuttalib'in büyük oğlu ve Hz. Muhammed'in amcası.

Annesi, Âmir b. Sa'saa kabilesinden Safiyye bint Cündeb'dir. Hâris'in nesli, Benî Hâşim'in Hârisiyyûn diye bilinen kalabalık bir kolunu teşkil eder. Babası Abdülmuttalib onun adına izâfeten Ebü'l-Hâris künyesiyle anılır. Abdülmuttalib Zemzem Kuyusu'nu kazarken diğer oğulları henüz dünyaya gelmediğinden yanında sadece oğlu Hâris vardı. Hâris bu dönemde babasının en büyük destekçisi olarak görülmektedir. Belâzürî (Ensâb, I, 79), onun Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah'ı kurban etmek istediği yılda öldüğünü kaydediyorsa da Abdullah'ın vefat ettiği sırada Hâris'in hayatta bulunduğuna dair kuvvetli rivayetler mevcuttur. İbn Sa'd (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 99), Taberî (Târîḫ, II, 246) ve Zehebî'nin (Târîḫu'l-İslâm, s. 50) verdikleri bilgiye göre Abdullah b. Abdülmuttalib bir Kureyş kervanı ile Suriye'ye yaptığı bir ticarî seyahatten dönerken Medine'de hastalandı ve orada kaldı. Bu haber Abdülmuttalib'e ulaşınca oğlu Hâris'i durumu öğrenmesi için Medine'ye gönderdi. Ancak Hâris Medine'ye ulaştığında Abdullah vefat etmiş ve defnedilmişti. Buna göre Hâris, Belâzürî'nin verdiği tarihten daha sonraki bir tarihte Abdullah'ın vefatından (570) sonra, Abdülmuttalib'in vefatından (577) önce ölmüş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 146; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 83, 92-93, 99; IV, 48; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 18, 85-87; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 118, 126; Belâzürî, Ensâb, I, 78, 79, 90; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 246; II, 11, 27;

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 246, 251; İbn Hazm, Cemhere, s. 15, 70-71; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 12-13; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: es-Sîretü'n-nebeviyye, s. 50; F. Wüstenfeld, Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien, Göttingen 1852, s. 10; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), s. 39-40.

İbrahim Sarıçam

HÂRİS b. ABDÜLUZZÂ

(الحارث بن عبد العزّى)

Ebû Züeyb el-Hâris b. Abdiluzzâ b. Rifâa es-Sa‘dî

Hz. Peygamber’in sütbabası.

Hevâzin kabilesinin Benî Sa‘d b. Bekir kolundan olup künyesinin Ebû Kebşe olduğu da rivayet edilmektedir (bk. EBÛ KEBŞE). Karısı Halîme, sütanneliği yapacağı bir çocuk bulmak üzere Mekke’ye geldiğinde yanında Hâris de vardı. Halîme, yetim olduğu için diğer kadınların almak istemediği Hz. Muhammed’i alıp almama hususunda kocasının fikrini sorduğu zaman onun, Muhammed’in alınmasını uygun gördüğü ve belki bu vesile ile Allah’ın kendilerine hayır ve bereket vereceğini ümit ettiğini söylediği kaynaklarda ifade edilir. Yine bazı kaynaklarda belirtildiğine göre o gece Hâris, zayıf ve yaşlı develerinin her zamankinin aksine bol süt verdiğini görerek sevinmiştir (İbn Hacer, I, 282 vd.).

Hâris ve Halîme, Hz. Muhammed’i alıp yurtlarına döndükten kısa bir müddet sonra evlerinde bereketin arttığını gördüler. Bunun Hz. Muhammed sebebiyle olduğunu farkeden Hâris, “şakk-ı sadr” hadisesi üzerine Hz. Muhammed’in başına bir hal gelmesinden endişe duyarak ailesine teslim edilmesinin uygun olacağını düşündü (bk. ŞAKK-ı SADR). Çocukları

Abdullah, Üneyse ve Şeymâ diye tanınan Huzâfe (Cüdâme) Resûl-i Ekrem’in sütkardeşleridir.

Hâris’in İslâm’a girişine dair farklı görüşler varsa da yaygın kanaate göre bir gün Mekke’ye geldiğinde Kureyş müşrikleri kendisine, Hz. Peygamber’in insanların öldükten sonra tekrar diriltileceğinden, âsilerin ceza, itaatkârların mükâfat göreceğinden bahsettiğini ve insanlar arasında tefrikaya sebebiyet verdiğini söyleyerek şikâyette bulundular. Bunun üzerine Hâris Resûl-i Ekrem’e hakkındaki iddiaların doğru olup olmadığını sordu; Resûl-i Ekrem de ona duyduklarının doğru olduğunu söyledi. Hâris

bunun üzerine müslüman oldu (İbnü'l-Esîr, I, 404; İbn Hacer, I, 282-283).

Bazı kaynaklarda bu hadise, Resûl-i Ekrem'in adı belirtilmeyen bir sütkardeşiyle ilgili olarak zikredilmekte ve Hâris'in Resûlullah'ın vefatından sonra müslüman olduğu kaydedilmektedir (İbn Sa'd, I, 113). Ayrıca Hz. Peygamber'in yanına gelen sütbabası, sütannesi ve sütkardeşlerini ağırladığı rivayet edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 119).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Edeb", 119; İbn İshak, es-Sîre, s. 25-26, 218; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 110-112; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 110-113; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 157; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 404; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. M. el-Îd el-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine-Beyrut 1413/1992, I, 92; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 273-277; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 282-283; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 156.

Hüseyin Algül

HÂRİS b. CEBELE

(الحارث بن جبلة)

Suriye’de hüküm süren Gassânîler’in en önemli emîri (529-569)

(bk. GASSÂNÎLER).

HÂRİS b. EBÛ DIRÂR

(الحارث بن أبي ضرار)

Ebû Mâlik el-Hâris b. Ebî Dırâr b. Habîb el-Huzâî

Hz. Peygamber’in hanımlarından Cüveyriye’nin babası, sahâbî.

Huzâa kabilesinin Benî Mustalik̦ kolunun reisi olduğu için Mustalikī nisbesiyle de anılır. Muhtemelen bazı kaynaklarda adının Hâris b. Dırâr el-Huzâî şeklinde kaydedilmesi sebebiyle (Müsned, IV, 279) İbnü’l-Esîr bu adı taşıyan iki sahâbîden söz etmiş (Üsdü’l-ġābe, I, 399-400), fakat İbn Hacer el-Askalânî her iki ismin de aynı kişiye ait olduğunu belirtmiştir. Hâris, Mustalik̦oğulları ile müslümanlar arasında, 5. yılın Şâban ayında (Ocak 627) Hendek Gazvesi’nden kısa bir süre önce meydana gelen Müreysî‘ Gazvesi’nin gerçekleşmesinde kabile reisi olarak önemli rol oynadı. Bu savaşta Mustalik̦oğulları yenilip müslümanlara esir düştü. Hâris’in kızı Cüveyriye ile bir rivayete göre oğlu Abdullah da esirler arasında bulunuyordu. Hâris, fidye karşılığında kızını kurtarmak üzere Medine’ye götürmekte olduğu develerinden ikisini feda etmeye gönlü razı olmadığı için onları Akīk vadisinde bir yere saklayıp geri kalanları Hz. Peygamber’e götürdü. Resûl-i Ekrem ona Akīk vadisinde sakladığı develeri sorunca sadece kendisinin bildiği bu olayı ona Allah’ın bildirdiğini düşünerek hemen müslüman oldu; oğlu Abdullah ile Benî Mustalik̦ kabilesinin diğer mensupları da İslâmiyet’i kabul ettiler. Hâris’in müslüman olmasına vesile olan hadise bazı kaynaklarda oğlu Abdullah hakkında nakledilmekteyse de Abdullah’ın esirler arasında bulunduğunun bildirilmesi bu rivayetin doğruluk ihtimalini azaltmaktadır (İbn Hacer, II, 291).

Hâris b. Ebû Dırâr’ın hayatının son yıllarında Kûfe’de oturduğu ve rivayet ettiği hadislerin Kûfeliler’ce bilindiği kaydedilmektedir. Ayrıca Hucurât sûresinin 6. âyetinin nüzûlüne sebep olan hadise de onunla ilgilidir. Hâris, Resûlullah’ın huzurunda İslâmiyet’i kabul etmiş, kabilesinin müslüman fertlerinden zekât toplayıp Resûl-i Ekrem’in göndereceği bir memura teslim etmek üzere sözleşmişlerdi. Hz. Peygamber, zekâtı teslim almak üzere Velîd

b. Ukbe’yi görevlendirmişse de Velîd kendisine kötülük yapacakları korkusu ile yarı yoldan geri dönmüş, Resûlullah’a da Hâris’in zekâtı vermediğini, üstelik kendisini öldürmek istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hâris’in kabilesine bir askerî birlik gönderilmiştir. Öte yandan zekâtı teslim alacak kişi gelmediğinden Allah ve Resulü’nün kendisine gücendiğini düşünerek endişeye kapılan ve kabilesinin ileri gelenlerinden bir grupla Medine’ye hareket eden Hâris, kendisini yakalamaya gelen birlikle Medine civarında karşılaşmış, Hz. Peygamber’in huzuruna gelerek olup biteni anlatmış, bu sebeple, “Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın” (el-Hucurât 49/6) meâlindeki âyet nâzil olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 279; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 404-406; İbn Hişâm, es-Sîre, Beyrut 1391/1971, I, 14; IV, 295; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 63, 64; VIII, 116-118; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 77; V, 30; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, I, 263; III, 66, 76; İbn Abdülber, el-İstî ʿâb, I, 299; II, 282-283; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 399-400; III, 205; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 281; II, 291.

Mehmet Ali Sönmez

HÂRİS b. EBÛ ÜSÂME

(الحارث بن أبي أسامة)

Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir (Ebî Üsâme) et-Temîmî (ö. 282/895)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

Şevval 186’da (Ekim 802) muhtemelen Bağdat’ta doğdu. Küçük yaşta ilim tahsiline başladı. Bağdat’ta yetişmekle beraber tahsil amacıyla Mekke, Medine ve Basra gibi ilim merkezlerini dolaştı. Yezîd b. Hârûn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Ali b. Ca‘d, Ali b. Medînî ve Ebû Hayseme Züheyr b. Harb gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kendisinden de İbn Ebü’d-Dünyâ, İbrâhim el-Harbî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Amr İbnü’s-Semmâk ve Ebû Bekir el-Mukrî gibi isimler hadis rivayet ettiler.

Hadis otoriteleri tarafından sika kabul edilen Hâris, aşırı fakirliği sebebiyle rivayet karşılığında ücret alması yüzünden bazı muhaddisler tarafından tenkit edildi. En küçüğü altmış yaşında altı kızı bulunduğunu, onlara kendisi gibi fakirler tâlip olduğu için hiçbirini evlendirmediğini, öldüğü zaman kefensiz kalacağı korkusuyla otuz yıldan beri kefenini hazır beklettiğini söylerdi. Uzun bir ömür sürdükten sonra 282 (895) yılında ölmüş olup bu tarih 279 (892) olarak da zikredilmiştir.

Eserleri. 1. et-Târîḫ. Kaynaklarda Kitâbü’l-Ḫulefâʾ (Cehşiyârî, s. 136; İbn Abdülber, I, 358;) ve Aḫbârü’l-ḫulefâʾ (Cehşiyârî, s. 241) adlarıyla da anılan peygamberler tarihine ait eserde ayrıca sahâbe, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinin siyasî ve kültürel açıdan incelendiği anlaşılmaktadır. 2. el-Müsned. Eserin çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 55/2, 101/16). İlk hadis kitaplarından biri olduğu için önem taşıyan eserdeki 1500 zevâid, büyük ölçüde Heysemî’nin Buġyetü’l-bâḥiṡ ʿan zevâʾidi Müsnedi’l-Ḥâriṡ (nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkırî,

I-II, Medine 1413/1992) adlı eseri, ayrıca Bûsîrî'nin İtḥâfü'l-ḫıyere bizevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere ve İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Meṭâlibü'l-ʿâliye fî zevâʾidi'l-mesânîdi's̱-s̱emâniye gibi zevâid kitapları yoluyla zamanımıza intikal etmiştir. Bunların dışında diğer bazı kaynaklar da Müsned'den nakilde bulunmuştur (Heysemî, nâşirin mukaddimesi, I, 117-132). Eserdeki âlî isnadlı hadisler ise çeşitli muhaddisler tarafından ayrı cüzler halinde bir araya getirilmiş (a.g.e., I, 102-103), bunlardan el-Müsned'in de râvisi olan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin rivayeti, Ebû Abdullah Abdülazîz b. Abdullah el-Hüleyyil tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (ʿAvâli'l-Ḥâris̱ b. Ebî Üsâme, Riyad 1411). Müellifin muhtemelen tarihçi olması sebebiyle el-Müsned'de bir kısmı mürsel hadislerden meydana gelen zayıf ve pek az miktarda uydurma rivayet bulunmaktaysa da eser çoğunluğu itibariyle sahih ve hasen hadislerden meydana gelmiştir (a.g.e., I, 104). Hadislerin şeyhler esas alınarak rivayet edilmesi (a.g.e., nâşirin mukaddimesi, I, 105), merfû hadisler yanında mevkuf rivayetleri de ihtiva etmesi, ayrıca Müsnedü'l-meşâyiḫ adıyla anılması (Sezgin, I, 311) onun mu'cem eserler tertibinde olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 136, 241; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 183; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 358; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 218-219; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 79; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 155; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 260-261; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 388-390; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 442-443; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 619-620; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 194; Heysemî, Buġyetü'l-bâḥis̱ ʿan zevâʾidi Müsnedi'l-Ḥâris̱ (nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkırî), nâşirin mukaddimesi, Medine 1413/1992, I, 11-132; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 157-159; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1678, 1682; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaûd), III, 335; Brockelmann, GAL Suppl., I, 258; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 176; Sezgin, GAS (Ar.), I, 311; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 95, 153.

Ahmet Yücel

HÂRİS b. FİHR (Benî Hâris b. Fihr)

(بنو الحارث لن فهر)

Kureyş kabilesinin bir kolu.

Fihr Hz. Peygamber'in onuncu dedesidir. Fihr'in Hâris, Muhârib ve Gālib adlarında üç oğlu vardı. Gālib Resûl-i Ekrem'in dokuzuncu dedesidir. Hâris'in Kureyş kabilesinin atası olan Adnân'a kadar uzanan şeceresi şöyledir: Hâris b. Fihr b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân. Hâris b. Fihr, Câhiliye devrinde yapılan bir savaşta Kâbe'yi yıkıp taşlarını Yemen'e götürmek ve halkı hac için oraya toplamak isteyen Himyer Meliki Hassân b. Abdülcelâl'i esir almıştı.

Hâris b. Fihr oğulları, Kureyş kabilesi ve bu kabilenin diğer kolları gibi Mekke'de oturur ve ticaretle uğraşırlardı. Abdümenâfoğulları'nın Abdüddâroğulları'na karşı yaptıkları ittifaka Benî Hâris de katılmış ve birincinin safında yer almıştır (bk. HİLFÜ'l-MUTAYYEBÎN). Aşere-i mübeşşereden olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh Hârisoğulları koluna mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâci), s. 123-127; Müberred, Nesebü ʿAdnân, s. 4; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 324; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 405-406; a.mlf., Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 61; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 584; IV, 16, 27, 29, 58, 61-62, 100, 268, 479; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 230-231.

Mustafa Ağırman

HÂRİS b. HİLLİZE

(الحارث بن حلّزة)

Ebû Ubeyde (Ebü’z-Zalîm) el-Hâris b. Hillize b. Mekrûh el-Yeşkürî el-Bekrî (ö. 570 [?])

Muallaka şairlerinden.

Irak’ta yaşayan Bekr kabilesinin Yeşkür koluna mensuptur. İbn Sellâm’a göre Câhiliye şairlerinin altıncı tabakasından sayılır. Şiirlerinden sadece muallakası ile bazı beyit ve parçalar günümüze ulaşmıştır. Hakkında bilinenler, kaynakların birbirine yakın rivayetlerle naklettiği gibi Hîre Hükümdarı Amr b. Hind’in huzurunda kabilesini Tağlibliler’e karşı savunmasından ibarettir.

Klasik kaynaklar, İslâmî döneme muallakası ile birlikte az miktarda şiiri intikal edenlerin en iyilerinden sayılan Hâris’in, muallakasını irticâlen söylediğini naklederlerse de son dönem âlimleri, eserin daha önce düşünülüp hazırlanmış olduğu kanaatindedir. Aslında onun kasidesi, edebiyat tenkitçilerinin yedi muallakaya dahil etme hususunda ihtilâf ettikleri kasideler arasındadır. Theodor Nöldeke’ye göre muallakaları toplayan Hammâd er-Râviye, Hâris’in kabilesi Bekr’in âzatlısı olduğu için onların düşmanı Tağlib kabilesinin şairi Amr b. Külsûm’ün muallakalar arasında görülen kasidesine karşı Bekroğulları’nı memnun etmek için Hâris’in bu kasidesini muallakāta dahil etmiştir (bk. Cevâd Ali, IX, 509, 566). Kasidenin söylenişiyle ilgili olarak anlatıldığına göre Bekr kabilesiyle Tağlib kabilesi, aralarındaki bir anlaşmazlığın halli için Hîre Hükümdarı Amr b. Hind’in yanına gitmişler, Tağlib kabilesini Amr b. Külsûm, Bekr kabilesini Nu‘mân b. Herim temsil etmiştir. Ancak Hâris b. Hillize, Nu‘mân’ın kabilesini temsilde ve Amr’a karşı müdafaada yetersiz kaldığını görünce kalkıp muallakasını okumuştur. Amr b. Hind, Hâris’i cüzzamlı olması sebebiyle perde arkasından dinlemiş, kaside bitince çok memnun olmuş, aradaki perdeyi kaldırarak Hâris’i yanına oturtmuş, ona tabağından yemek ikram etmiş ve neticede Hâris b. Hillize, Amr b. Hind’in Bekr

kabilesinin lehinde hüküm vermesini sağlamıştır. Hâris'in muallakasını söylerken 135 yaşlarında olduğu rivayet edilir.

Hâris b. Hillize'nin muallakası, muhtelif şârihlere göre seksen bir ile seksen altı beyit arasında değişmektedir. Şair, klasik Arap kasidesinin yapısına uygun olarak muallakasına aşk ve sevda hâtıraları ile başlayıp devesini övdükten sonra kabilesinin kahramanlıklarını, Amr b. Hind'e bağlılıklarını anlatır ve Tağlib kabilesinin bu hükümdar tahta çıktığında ona itaat etmediğini, zorla itaat altına alındığını, ayrıca kendi kabilesinin Amr'ın babası ile iş birliği yaparak başka bir kabileyi mağlûp ettiklerini, böylece her zaman kral ailesinin yanında yer aldıklarını dile getirir. Muallaka, eyyâmü'l-Arab*a dair bilgiler ve yer adlarıyla birçok nâdir ve garip kelimeler yanında ustaca kullanılmış edebî sanatlar ve ince tasvirler ihtiva etmesi sebebiyle tarihî ve edebî değere sahiptir. Bundan dolayı edebiyat tenkitçilerinin takdirlerini kazanmıştır. Şair, oymağının kahramanlık ve erdemlerini mükemmel bir üslûpla ifade ettiği için fahriye konusunda darbımesel (efḫaru mine'l-Hâris b. Hillize) haline gelmiştir (a.g.e., IX, 565-567).

Hâris b. Hillize'nin muallakasını İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-câhiliyyât (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1963), Ebû Ca'fer en-Nehhâs Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi't-tisʿi'l-meşhûrât (nşr. Ahmed el-Hattâb, Bağdat 1973), Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, ts.), Hatîb et-Tebrîzî

Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1384/1964, 2. bs.), Ahmed el-Emîn eş-Şinkītî Şerḥu'l-Muʿallaḳāti'l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâʾihâ (nşr. Fâyiz Terhînî, Beyrut 1988) ve Bedreddin en-Na'sânî (ö.1943) Nihâyetü'l-ereb min şerḥi muʿallaḳāti'l-ʿArab (Kahire 1334) adlarıyla şerhetmişlerdir.

W. Knatchbull, muallakayı Zevzenî şerhi ve Latince tercümesiyle birlikte yayımlamış (Harethı Moallakah Cum Scholiis Zuzenii, Oxford 1820), daha sonra da J. Vullers aynı şerhle beraber neşretmiştir (Bonn 1827). Hâris b. Hillize'nin muallakası diğer muallakalarla birlikte M. von Arnold tarafından Latince'ye (Septem Moallakat, Leipzig 1850), P. Wolff

tarafından Almanca'ya (Muallakat Die sieben Preisgedichte, Rotweil 1857), De Perceval tarafından Fransızca'ya (Essai sur l'histoire des arabes, Paris 1847, II, 366-373) ve Arthur John Arberry tarafından İngilizce'ye (The Seven Odes, London-New York 1957, s. 222-227) çevrilmiştir. Bağdatlı Mehmed Fehmî, muallakanın kırk iki beytini açıklamalarla birlikte (Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, s. 834-850), M. Şerefettin Yaltkaya ise tamamını Türkçe'ye tercüme etmiştir (Yedi Askı, s. 114-127).

Hâris b. Hillize'nin muallakasından başka az sayıdaki şiiri, edebiyat ve biyografi kitaplarında parçalar ve beyitler halinde yer almaktadır. Bu şiirler kırk üç beyit kadar olup ilk defa Luvîs Şeyho tarafından 1890'da Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye adlı eserde toplanmıştır (bk. bibl.). Daha sonra Freitz Krenkow Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 5303) şairin küçük bir divanını bulmuş, bunu Amr b. Külsûm'ün divanıyla birlikte tahkik ederek bazı şerh ve hâşiyelerle önce Mecelletü'l-Meşrıḳ'ta (XX [1922], s. 591-611), ardından müstakil olarak (Beyrut 1922) yayımlamıştır. Buradaki şiirlerinin tamamı seksen beyit kadardır. O. Rescher'in Almanca'ya çevirdiği divan (Orientalische Miszellen, I [1926], s. 119-128), 1969'da Hâşim et-Taân tarafından ayrıca derlenip şerhedilmiş, yeni bir derlemenin ilmî neşrini de Emîl Bedîʻ Yaʻkūb yapmıştır (Beyrut 1411/1991). Burada, şairin seksen altı beyitlik muallakası dışında altmış dört beyit tutarında muhtelif parçalara ilâve olarak ihtilâflı olmakla birlikte şaire nisbet edilen yirmi sekiz beyit de yer almaktadır (Dîvân, nâşirin mukaddimesi, s. 15-16).

BİBLİYOGRAFYA

Hâris b. Hillize, Dîvân (nşr. Emîl Bedîʻ Yaʻkūb), Beyrut 1411/1991, nâşirin mukaddimesi, s. 9-16; İmruülkays v.dğr., Yedi Askı: el-Muʿallaḳātü's-sebʿ (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1943, s. 118-127; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 151-152; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I,197-198; Zevzenî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ, Beyrut 1382/1963, s.154-169; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XI, 42-51; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964 s. 25-27, 429-

482; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü’ṭ-ṭarab fî târîḫi Câhiliyyeti’l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, s. 635-636; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 21-22; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü’t-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1947, I, 310; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 325-326; L. Şeyho, Şuʿarâʾü’n-Naṣrâniyye, Beyrut 1890, I, 416-420; Mustafa el-Galâyînî, Ricâlü’l-Muʿallaḳāti’l-ʿaşr, Beyrut 1331/1913, s. 231-243; Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 823-850; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 83-85; Serkîs, Muʿcem, I, 1127-1129; Brockelmann, GAL Suppl., I, 51-52; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 115-118; a.mlf., el-Mûcez fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, I, 136-142; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 108-109; Sezgin, GAS, II, 48-52, 129-130; Tâhâ Hüseyin, Fi’l-edebi’l-Câhilî, Kahire 1969, s. 219-225; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1964, II, 252; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 509, 565-567; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü’l-ʿArab, Beyrut 1979, I, 177-183; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, s. 77-80; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 154; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 151-154; Yûsuf Es‘ad Dâğır, Meṣâdirü’d-dirâsâti’l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 78-83; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî [baskı yeri ve tarihi yok], s. 66-68; Ahmed el-Emîn eş-Şinkītî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâʾihâ, Beyrut 1405/1985, s. 117-125; a.mlf., el-Muʿallaḳātü’l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâʾihâ [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’n-Nasr), s. 40-41; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾi’l-câhiliyyîn ve’l-muḥaḍramîn, Riyad 1983, s. 77; K. A. Fariq, “Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets”, Studies in Islam, IV/4, New Delhi 1967, s. 179-216; Ch. Pellat, “al-Ḥārith b. Ḥilliza”, EI² (İng.), III, 222-223.

Nasuhi Ünal Karaarslan

HÂRİS b. HİŞÂM

(الحارث بن هشام)

Ebû Abdirrahmân el-Hâris b. Hişâm b. el-Mugīre b. Abdillâh b. Mahzûm el-Kureşî (ö. 18/639 [?])

Sahâbî.

Ebû Cehil'in kardeşi ve Hâlid b. Velîd'in amcasının oğludur. Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden olup cömertliğiyle tanınmıştır. Bedir ve Uhud gazvelerine müşriklerin safında katılmış ve Bedir'de savaş meydanından kaçmıştır.

Hâris b. Hişâm, Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Ali'nin kız kardeşi Ümmü Hânî'nin evine sığındı. Ümmü Hânî, evine sığınan diğer kişilerle birlikte onu da himayesine alıp durumu Hz. Peygamber'e bildirdi. Hz. Peygamber de Ümmü Hânî'nin himayesine aldığı kişileri kendi himayesinde kabul ettiğini söyledi. Aynı gün müslüman olan Hâris b. Hişâm daha sonra Huneyn Gazvesi'ne katıldı. Resûl-i Ekrem Huneyn ganimetlerini taksim ederken onu müellefe-i kulûbdan sayarak kendisine 100 deve verdi. Hâris bu tarihten itibaren samimi bir müslüman oldu ve ashabın ileri gelenleri arasında yer aldı. İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da Mekke'de oturdu ve ridde savaşlarına katıldı.

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Suriye'de Bizans'a karşı yapılan sefere katılan Hâris bütün mal varlığını da bu sefere tahsis etti. Ecnâdeyn Savaşı'nda İslâm ordusunun sancağını taşıdı ve Fihl Savaşı'nda bulundu. Bir rivayete göre Yermük Savaşı'nda (15/636), daha güvenilir bir başka rivayete göre ise 18 (639) yılında Amvâs veba salgını sırasında vefat etti. Aynı zamanda iyi bir şair olan Hâris b. Hişâm'ın, Bedir Gazvesi'nden kaçması üzerine aleyhine söylenen şiirlere verdiği cevap savaştan kaçanların mazeretine en güzel örnek kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 42, 58, 71, 96; II, 784-785, 829-831; III, 946; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 56; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 444; VII, 404; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 301-304; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 420; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 75-76; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, V, 294-304; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 419-421; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 293; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 161-162; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 714-715.

Mustafa Ağırman

HÂRİS b. KÂ‘B (Benî Hâris b. Kâ‘b)

(بنو الحارث بن كعب)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Belhâris adıyla da anılan bu kabile Mezhic’in bir koludur. Kabileye adını veren Hâris b. Kâ‘b’ın soyu Amr b. Ule (İlle) b. Celd b. Mezhic yoluyla Kahtân’a ulaşır. Necran’da yaşayan kabile Evfâ, Ezd, Hemdân,

Becîle ve Has‘am kabileleriyle komşuydu. Câhiliye döneminde komşuları ve diğer kabilelerle yaptığı savaşların çoğundan galip çıkan Hârisoğulları’nın büyük bir bölümü müşrik olmakla beraber içlerinde Hıristiyanlığı benimseyenler de vardı. Müşriklerin bir kısmı Yegūs, bir kısmı da Zülhalesa putuna tapardı. Kabilenin hıristiyan olan Benî Abdülmedân b. Deyyân kolu, Necran’ın Kâbe’si (Deyrü Necrân) denilen büyük bir kilise inşa ettirmişti. Bazı tarihçilere göre bu kilise 300 parça deriden yapılmış bir çadırdı.

İslâmiyet’in Medine’de yerleşmesinden sonra hıristiyan Hârisoğulları 8 (629), 9 veya 10 yılında Hz. Peygamber’e bir heyet gönderdiler. Heyetin içinde hıristiyan din adamları da vardı. Resûl-i Ekrem heyet mensuplarına müslüman olmalarını teklif edince bunlar Hıristiyanlığı kabul ettiklerini, Îsâ’nın da ilâh olduğunu söyleyerek bu teklifi reddettiler. Hz. Peygamber Îsâ’nın Allah’ın kulu olduğunu söyledi. Heyet mensuplarının Resûlullah’a, “Eğer peygamber isen Îsâ hakkında bizi memnun edecek son sözünü söyle de dönüp yurdumuza gidelim” demesi üzerine ertesi gün Hz. Îsâ hakkında Âl-i İmrân sûresinin 1-70. âyetleri nâzil oldu. Hz. Peygamber onlara bu sûrenin, “Allah nezdinde Îsâ’nın durumu Âdem’in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı, sonra ‘ol’ dedi ve oluverdi. Gerçek rabbinden gelendir. Öyle ise şüphecilerden olma. Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere siz kendi çocuklarınızı, biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım; sonra da dua edelim de Allah’tan yalancılar üzerine lânet dileyelim” meâlindeki 59-61. âyetlerini okuyup

kendilerini mübâheleye davet etti; Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i yanına alarak kendisinin buna hazır olduğunu bildirdi (bk. MÜBÂHELE). Necranlı hıristiyanlar, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna kanaat getirip neticede Allah'ın lânetine uğramaktan korktukları için onunla mübâhele yapmayı doğru bulmadılar; ancak müslüman da olmadılar. Resûl-i Ekrem kendileriyle bir anlaşma yaptı. Cizye tahsili için güvenilir birinin gönderilmesini istemeleri üzerine Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı onlarla birlikte Necran'a gönderdi. İslâm devletinin hâkimiyetini kabul eden Necranlılar dinlerinde hür ve serbest olduklarını bilerek memleketlerine geri döndüler.

Resûl-i Ekrem, Hâlid b. Velîd'i 10 (631) yılında Hârisoğulları'nı İslâmiyet'e davet etmek üzere 400 kişilik bir kuvvetle Necran'a gönderdi. Hâlid'in davetiyle Benî Hâris müslüman oldu. Hâlid, Bilâl b. Hâris el-Müzenî ile gönderdiği bir mektupla durumu Hz. Peygamber'e bildirdi. Hz. Peygamber cevabî mektubunda Hâlid'den onları müjdelemesini ve aralarından seçecekleri bir heyetle beraber Medine'ye dönmesini istedi.

Hâlid b. Velîd, Kur'an öğretmek ve bazı dinî hükümleri tebliğ etmek üzere bir süre aralarında kaldıktan sonra bir heyetle birlikte Medine'ye döndü. Heyeti evinde on gün misafir edip ağırladı. Resûl-i Ekrem de heyete ikramda bulundu ve kendilerine 10'ar ukıyye gümüş hediye etti. 12,5 ukıyye verdiği Kays b. Husayn'ı Hârisoğulları'na emîr tayin ederek heyeti memleketlerine uğurladı (Şevval-Zilkade 10/Ocak-Şubat 632). İslâm dinini ve Kur'an'ı öğretmek, zekâtları toplamak üzere Amr b. Hazm el-Ensârî'yi onlarla birlikte yolladı. Kendisine fıkhî hükümler ihtiva eden bir de mektup verdi. Ayrıca kabileye mensup bazı kişi ve ailelere de dokuz mektup gönderdi. Böylece Necran'da büyük bir kabile İslâmiyet'i kabul etmiş oldu. Peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî ile adamları daha sonra kabile mensuplarının bir kısmını yanlarına çekerek Amr b. Hazm'ı bölgeden uzaklaştırdılar. Ancak müslüman olanlar İslâm dinine sadık kaldılar, hıristiyanlar da Hz. Ebû Bekir'le anlaşmayı yenilediler. Hz. Ömer daha sonra Necranlı hıristiyanları Kûfe tarafına sürmüştür (20/641).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm, s. 45; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 239-242; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 339-340, 357-358; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1724-1729; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 255-256; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Tahran 1965, IV, 756; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd (nşr. Tâhâ Abdürraûf), Kahire 1970, III, 41-42; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 380; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, VII, 10-18, 97 vd.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 667-677; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 231-232; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 19-20, 23-51; a.mlf., Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 221-226; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 22-33; J. Schleifer "Hâris", İA, V/1, s. 239-240; a.mlf., "Ḥārith b. Kaʿb", EI² (İng.), III, 223; Irfan Shahīd, "Nadjrān", a.e., VII, 872.

Mustafa Ağırman

HÂRİS b. KELEDE

(الحارث بن كلدة)

el-Hâris b. Kelede b. Amr b. İlâc b. Ebû Seleme es-Sekafî (ö. 13/634)

Câhiliye ve İslâm dönemlerinde yaşayan Arap hekimi.

Tâif’te doğdu. Sakīf kabilesine mensuptur. Klasik kaynaklardan öğrenildiğine göre Doğu ve Batı tıbbının buluştuğu en önemli merkez olan İran’ın Hûzistan bölgesindeki Cündişâpûr tıp okulunda tahsil gördükten sonra, bu ülkede bir süre hekimlik yaparak önde gelen devlet büyüklerini tedavi edip üne kavuşmuş ve bol para kazanmıştır (İbn Cülcül, s. 54; İbnü’l-Kıftî, s. 111-112); bu arada mûsikiye merak sardığı ve ud çalmayı öğrendiği rivayet edilir. Tâif’e döndükten sonra Yemen’e gittiği ve bir süre orada hekim olarak çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak onun San‘a şehrinde bir tıp okulu açtığı ve bu okulda hem hocalık hem de yöneticilik yaptığı yolundaki iddia (Gālib Ata, Tıp Tarihi, I, 127) hiçbir belgeye dayanmamaktadır.

Sahâbe biyografisine dair bazı eserlerde yer almakla birlikte Hâris b. Kelede’nin İslâmiyet’i kabul ettiğine dair elde kesin bir kanıt yoktur. Fakat Hz. Peygamber’in onun hekimliğine güvendiği, hastalanan sahâbîlere tavsiye ettiği, Vedâ haccı sırasında kalbinden rahatsızlanan Sa‘d b. Ebû Vakkās’ı ziyarete gittiğinde bizzat kendisinin Hâris b. Kelede’yi çağırtarak onu tedavi ettirdiği bilinmektedir (İbnü’l-Esîr, I, 413; İbn Hacer, I, 288-289). Bu ve benzeri bazı olaylara dayanarak gayri müslimlerin bilgi ve becerilerinden faydalanmanın dinen câiz olduğu kabul edilmiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 213, 215-216). Çeşitli kaynaklar, onun Hulefâ-yi Râşidîn ve Muâviye ile ilişkilerinin bulunduğuna dair birtakım rivayetlere yer vermekte ve hicretin 50. yılında (670) öldüğünü söylemekte iseler de bu bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira o dönemin İslâm toplumunda bir insanın müşrik olarak elli yıl hayatını sürdürebildiğini düşünmek zordur. Bu bakımdan Hâris’in Hz. Ebû Bekir’le aynı günde (22 Cemâziyelâhir 13/23 Ağustos 634) öldüğünü haber veren başka bir rivayeti benimsemek daha doğru olacaktır. Bu takdirde diğer halifelerle olan münasebetinin

onların halifeliklerinden önceki yıllarda gerçekleştiği düşünülebilir.

Kaynaklarda Hâris b. Kelede’nin çocuklarına da geniş yer verilmiştir. Bunlardan Nâfi‘, Nudayr ve Hâris ünlü birer sahâbî, babası gibi hekim olan Nadr ise Resûl-i Ekrem’in emriyle Hz. Ali tarafından öldürülen ünlü bir müşriktir. Hâris, Sümeyye adlı câriyesinden doğan ve künyesi bizzat Hz. Peygamber tarafından verilen Ebû Bekre ile Emevîler’in Irak valisi Ziyâd b. Ebîh’in neseplerini reddetmiştir. Kızlarından birinin de sahâbîlerden Basra Valisi Utbe b. Gazvân ile evli olduğu bilinmektedir.

Hâris b. Kelede’nin teşhis ve tedavi konularında çok başarılı olduğu, hangi hastalığa hangi ilâcın verileceğini iyi bildiği, geniş kültürünün ve tecrübelerinin yardımıyla halkın gelenek ve alışkanlıklarını da göz önünde tutarak kendine has tedavi yöntemleri geliştirdiği rivayet edilir. Büyük bir kısmı İbn Ebû Usaybia’nın ʿUyûnü’l-enbâʾında yer alan el-Muḥâvere fi’ṭ-ṭıb adlı küçük hacimli bir eserin ona ait olduğu kabul edilmektedir. Ancak İran’da bulunduğu sıralarda Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân (531-579) ile yaptığı tıp sohbetlerinin kaleme alınmış şekli olan esere, sonraki yıllarda halk sağlığıyla ilgili çeşitli darbımesellerin de karıştığı kabul edilmektedir. Bu metinde ona mal edilen şu tavsiyeler modern tıp açısından da dikkat çekicidir: “Güneş altında fazla kalmayın. Mide hastalıkların yuvası, az yemek ise devânın başıdır. Çok yaşamak isteyen kahvaltısını erken yapsın, akşam yemeğini erken yesin, az borçlansın, az cinsî münasebette bulunsun, sağlıklı iken ilâç kullanmaktan sakınsın, bir hastalık ortaya çıktığı zaman onu müzmin hale gelmeden önce izâle etsin; çünkü insan bedeni toprak gibidir, ıslah edersen mâmur, ihmal edersen harap olur. Pastırma yemek, tok karnına hamama girmek veya cinsî münasebette bulunmak, yaşlı kadınla evli olmak ve cinsel yaşamını onunla sürdürmek vücudu yıpratır. Genç kadınla evlenin, meyveyi olgunlaşınca yiyin, bedeniniz hastalığa tahammül ettiği müddetçe ilâç kullanmayın, zira ilâç bir hastalığı giderir, fakat bir başka rahatsızlığa yol açar. Sabah kahvaltısından sonra biraz uyuyun, akşam yemeğinden sonra ise kırk adım yürüyün”.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 147, 198, 247; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 68, 125, 151; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 305-306; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuad Seyyid), Kahire 1955, s. 54; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 289, 567-568; III, 541, 567; IV, 389-390; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 94; III, 154; IV, 9-11; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), I, 413; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 111-113; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 162-165; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 276, 288-289; III, 544, 555, 557-558, 571-572; IV, 226, 335, 340, 346, 350, 389; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 783; Gālib Ata, Tıp Târihi, İstanbul 1341/1925, I, 127; a.mlf., Tıp Fakültesi, İstanbul 1341, s. 30-35; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 319; II, 100-101; Sezgin, GAS, III, 203-204; Ferîd Vecdî, DM, III, 398-403; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣar târîḫu'ṭ-ṭıbbi'l-ʿArabî, Beyrut 1404/1984, s. 267-278; Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî beyne'l-ʿaḳīde ve'l-ibdâʿ, Beyrut 1408/1988, s. 67-72; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 212-218; III, 77; Ch. Pellat, "al-Ḥarith b. Kalada", EI² Suppl. (İng.), s. 354-355.

Abdullah Köşe

HÂRİS b. MİSKÎN

(الحارث بن مسكين)

Ebû Amr el-Hâris b. Miskîn b. Muhammed el-Ümevî el-Mısrî (ö. 250/864)

Mâlikî fakihi.

154 (771) yılında doğdu. Emevîler’in Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân’ın torunu olan Muhammed b. Zebbân b. Abdülazîz’in mevlâsıdır. İlim tahsiline ileri yaşlarda başladı. Süfyân b. Uyeyne, Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb, İbnü’l-Kāsım gibi âlimlerden hadis rivayet etti; ayrıca bu son iki hocasından fıkıh öğrendi. Güvenilir bir râvi kabul edilen Hâris Mısır ve Bağdat’ta hadis dersleri verdi; kendisinden Ebû Dâvûd, Nesâî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, İbn Vaddâh, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler rivayette bulundular.

Halife Me’mûn’un Mısır seferi esnasında vezir Fazl b. Mervân’ın başkanlığında mezâlim mahkemesi kuruldu, Hâris de kadılık görevi verilmek üzere meclise çağrıldı. Yöneticilerin haksızlığına uğrayan bir kişinin Hâris’i şahit göstermesi ve onun da idareciler aleyhine ifade vermesi üzerine halk galeyana geldi. Halifenin huzuruna çıkarılan Hâris, idarecilerin halka zulmettiğini burada da tekrar edince isyana sebebiyet verebileceği endişesiyle Bağdat’a sürüldü (217/832). Daha sonra burada halku’l-Kur’ân’la ilgili resmî görüşü benimsemediği için hapsedildi. Mütevekkil-Alellah halife olunca onu serbest bırakarak (232/847) Mısır (Kahire) kadılığı ile görevlendirdi. Hâris’in bu görevi sürekli reddetmesi üzerine kadılık makamı beş yıl boyunca boş kaldı. Nihayet arkadaşlarının ısrarı üzerine Fustat’a giderek göreve başladı (10 Cemâziyelevvel 237/9 Kasım 851).

Devlet adamlarından mümkün olduğu kadar uzak duran, görüştüğü zamanlarda da doğruyu söylemekten çekinmeyen Hâris, kadılığı sırasında adaletten sapmamaya büyük özen gösterdi ve bid‘atlarla mücadele etti. Mensubu bulunduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerine uygun olarak verdiği

bir hükmün, huzurundaki fakihlerle istişare ettikten sonra halife tarafından bozulması üzerine görevinden ayrıldı (245/859). Hâris b. Miskîn 27 Rebîülevvel 250 (8 Mayıs 864) tarihinde vefat etti.

Hâris'in Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb ve İbnü'l-Kāsım'ın ittifak ettiği görüşlerle ilgili bir eser kaleme almış olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 392; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 240, 326; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 90; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 353-359; a.e. (Guest), s. 462, 467-475, 502-505; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 182; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 216-218; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 158; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 569-577; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 56-57; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, V, 281-285; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelaʾ, XII, 54-58; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 514-515; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 113-114; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 107; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 156-158; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 289, 331; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 308; II, 144; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 121; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 67.

Mehmet Erdoğan

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ

(bk. MUHÂSİBÎ).

HÂRİS b. MÜRRE

(الحارث بن مرّة)

el-Hâris b. Mürre el-Abdî (ö. 42/662)

Hz. Ali’nin kumandanlarından.

Tâbiînden olup Abdülkays kabilesine mensuptur. Tarih sahnesine ilk defa Hz. Ali’nin halifeliği zamanında çıkmıştır. Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali’nin sol cenah piyade birlikleri kumandanı olarak görev yapan Hâris (Nasr b. Müzâhim, s. 205),

37 (657-58) yılında Basra’dan çıkıp Nehrevan’a giden Hâricîler’den bir grubun yolda rastladıkları Abdullah b. Habbâb b. Eret ve hamile karısı ile Abdülkays kabilesinden üç kadını öldürdüklerine dair haberler üzerine olayı tahkik etmek için Hz. Ali tarafından Hâricîler’e elçi olarak gönderildi. Bazı tarihçiler, onun Nehrevan’da görüştüğü Hâricîler tarafından öldürüldüğünü kaydederse de (Taberî, V, 82; Mes‘ûdî, II, 415) bu doğru değildir.

Hâris b. Mürre, 39 (659) yılında Hz. Ali’nin emriyle Mekrân (Mükrân), Kandâbîl ve daha sonra Kîkan (bugün Pakistan’ın Kalat bölgesi) dağlarına akınlar yaptı ve çok miktarda ganimet ele geçirdi. Hz. Ali’nin öldürüldüğünü duyunca 41’de (661) Mekrân’a çekildi ve Muâviye’nin halife olduğunu öğrenmesi üzerine ordusuyla birlikte tekrar Kîkan’a döndü (42/662). Burada mahallî güçler tarafından pusuya düşürülerek ordusunun büyük bir kısmıyla birlikte öldürüldü. Kaynaklar onun cesur bir kumandan olduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Nasr b. Müzâhim, Vaḳᶜatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 205; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 214, 229; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 154; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 421; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 82; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 415; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 342, 391; Ziriklî, el-Aᶜlâm, I, 205; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 77; Athar el-Mübârekfûrî, Ricâlü's-Sind ve'l-Hind, Kahire 1977, s. 378-379; Abdullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mevsûᶜatü't-târîḫi'l-İslâmî ve'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye li-bilâdi's-Sind ve'l-Bencâb, Cidde 1403/1983, I, 136; Aᶜyânü'ş-Şîᶜa, IV, 374-375; Abdüsselâm et-Termânînî, Eḥdâs̱ü't-târîḫi'l-İslâmî, Dımaşk 1408/1988, I, 390; Recep Uslu, Sind'de İslâm Fetihleri: 15-240/636-854 (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (İSAM Ktp., nr. 10577), s. 40-42.

Recep Uslu

HÂRİS b. NEVFEL

(الحارث بن نوفل)

el-Hâris b. Nevfel b. el-Hâris b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 35/655 [?])

Sahâbî.

Tâbiînden olduğu da söylenmektedir. Babası ile beraber Bedir Gazvesi'nden hemen sonra veya Hendek Gazvesi esnasında müslüman oldu ve Medine'ye hicret etti. Bedir Gazvesi'ne müşrik olarak katıldığına ve esir edildiğine dair rivayet zayıftır. Hz. Peygamber Hâris'i önce Mekke'de zekât tahsildarlığına, ardından Cidde valiliğine tayin etti. Bundan dolayı Huneyn Gazvesi'ne katılamadı. Hz. Ebû Bekir halife olunca onu bu vazifeden azletti. Bazı kaynaklarda Hz. Ömer tarafından Mekke valiliğine getirildiği, Hz. Osman zamanında bir süre daha bu görevde kaldığı, daha sonra Basra valiliğine tayin edildiği, Hz. Osman'ın hilâfetinde Tâif'te de valilik yaptığı rivayet edilmektedir. Abdullah b. Âmir b. Küreyz'in Basra valiliği sırasında orada ikamet etti. Resûl-i Ekrem'e benzeyenlerden biri sayılan Hâris'in Hz. Peygamber'den ve Hz. Âişe'den birer rivayeti mevcut olup bunlar Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sünenleriyle Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer almaktadır. Kendisinden oğlu Abdullah, torunu Hâris b. Abdullah ve Ebû Miclez rivayette bulunmuşlardır. Hâris 35 (655) yılında Basra'da yetmiş yaşlarında vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda ise Muâviye'nin hilâfetine (661-680) yetiştiği belirtilmektedir.

Hâris b. Nevfel, Ebû Süfyân'ın kızı Hind ile evliydi. Abdullah, Muhammed el-Ekber, Rebîa, Abdurrahman, Remle, Ümmü'z-Zübeyr ve Zarîbe adlı çocukları bu hanımdan doğdular. Diğer çocukları Utbe, Muhammed el-Asgar, Hâris ve Rayte'nin anneleri Ümmü Amr binti'lMuttalib, Sa'd'ın annesi ise bir câriyedir. Ümmü'z-Zübeyr'in annesinin Safiyye bint Amr b. Ümeyye olduğu da rivayet edilmektedir. Bir diğer karısı Ebû Leheb'in kızı Dürre'den de Ukbe, Velîd ve Ebû Müslim adlı çocukları olduğu kaydedilmekte, bazı kaynaklarda Dürre'nin bu çocuklarının Hâris b.

Nevfel’den değil, Bedir’de kâfir olarak öldürülen kocası Hâris b. Âmir’den olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 100; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 41; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 14; VIII, 50; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 65, 104, 450; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, II, 283; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 91; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 297; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 419; III, 207; V, 449-450; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: ʿahdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 463; Safedî, el-Vâfî, XI, 242-243; XIV, 10; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, IV, 29-32; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 292-293, 297; III, 58; İbn Fehd, Ġāyetü’l-merâm, I, 35-39; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 53.

Asri Çubukçu

HÂRİS b. RİB‘Î

(bk. EBÛ KATÂDE).

HÂRİS b. SIMME

(الحارث بن الصمّة)

Ebû Sa‘d el-Hâris b. es-Sımme b. Amr en-Neccârî el-Hazrecî (ö. 4/625)

Uhud Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in etrafından ayrılmayan sahâbîlerden biri.

Künyesi bazı kaynaklarda Ebü’l-Cüheym olarak geçmekteyse de Ebü’l-Cüheym onun sahâbî olan oğullarından biridir (İbn Hacer, I, 281). Resûl-i Ekrem, hicretten sonra ensarla muhâcirler arasında yaptığı kardeşlik (muâhât) merasiminde onunla Suheyb b. Sinân’ı kardeş ilân etmiştir. Hâris Bedir Gazvesi’ne katılmak istemiş, ancak deveden düşüp yaralandığı için Ravhâ’da Hz. Peygamber tarafından geri çevrilmiş, fakat zaferden sonra savaşa katılmış gibi kendisine ganimetten pay ayrılmıştır. Uhud Gazvesi’nde önemli hizmetler gören Hâris, bu savaşta zor durumda kalan arkadaşlarının yardımına koşmuş, Resûlullah’ın özel hizmetinde bulunmuş, müslümanların dağıldığı sırada Resûl-i Ekrem’in yanından ayrılmayan ve ona ölüm biatı yapan beş on kişi arasında yer almıştır. Hz. Peygamber, bu sırada kendisini öldürmeye gelen Übey b. Halef’i Hâris’in mızrağını kullanarak öldürmüş, yine aynı maksatla Resûl-i Ekrem’i arayan Osman b. Abdullah el-Mugīre’yi de Hâris katletmiştir. Hâris bu savaşta Resûlullah’ın emriyle Hz. Hamza’yı aramaya çıkmış, onun parçalanmış cesediyle karşılaşınca başından uzun süre ayrılamamış, ardından gönderilen Hz. Ali Hamza’nın naaşı başında Hâris’i görünce duygulu bir şiir söylemiştir.

Hâris, Resûl-i Ekrem tarafından Münzir b. Amr başkanlığında Necidliler’e İslâm’ı tebliğ için gönderilen heyet içinde yer almıştır. Heyette bulunanlar Bi’rimaûne’de kuşatılıp şehid edildiği sırada onlardan ayrı olan Hâris ile Amr b. Ümeyye katliamdan kurtulmuştur. Ancak durumu öğrenince geri dönmeyi doğru bulmayan Hâris arkadaşlarını öldürenlere yetişerek onlarla bir süre savaşmış, fakat bir müddet sonra şehid edilmiştir. Düşmana esir düşen Amr b. Ümeyye ise daha sonra serbest bırakılmıştır.

Hâris b. Sımme’nin, Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’inde (III, 271) kaydedilen bir rivayetine göre Uhud’da Hz. Peygamber kendisine Abdurrahman b. Avf’ı

sormuş, Hâris dağın eteğinde onu yalnız başına gördüğünü söyleyince Resûlullah, melekler de yanında bulunduğu halde onun müşriklere karşı savaştığını haber vermiştir. Daha sonra Abdurrahman’ın yanına giden ve onu yedi kişinin cesedi başında gören Hâris müşrikleri kimin öldürdüğünü sormuş, Abdurrahman da ikisini bizzat öldürdüğünü, diğerlerini ise kendilerini göremediği bazı kimselerin katlettiğini söylemiştir.

Hâris’in oğlu Sa‘d’ın Sıffîn’de Hz. Ali’nin yanında savaştığı bilinmekte, soyunun Medine ve Bağdat’ta devam ettiği rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 101, 163, 240, 249, 251, 253, 289, 308, 347, 348, 352; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 523; II, 601-602, 677; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 508-509; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 546; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, III, 294; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 205; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1404/1984, III, 270-271; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe, TSMK, III. Ahmed, nr. 497/1-2, I, vr. 166b; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 292-293; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 333-334; a.mlf., el-Kâmil, II, 137, 155, 157, 171; Nevevî, Tehẕîb, II/1, s. 36; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 102; Safedî, el-Vâfî, XI, 251-252; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VI, 114; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 281; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, I, 371, 401, 434, 435, 441, 452.

Asri Çubukçu

HÂRİS b. SÜREYC

(الحارث بن سريج)

el-Hâris b. Süreyc b. Yezîd et-Temîmî (ö. 128/746)

Horasan’da Emevîler’e karşı başlatılan harekâtın liderlerinden.

Hayatının Horasan’a gittiği 110 (728) yılına kadar olan dönemi hakkında bilgi yoktur. Bu tarihte, Türkler’in isyanını bastırmak için bölgeye gönderilen ordularda kumandan olarak görev yapan Hâris, Ceyhun nehri kıyısında meydana gelen ve Emevîler’in yenilgisiyle sonuçlanan savaşta su ile irtibatları kesilen Emevî ordusunu bulduğu su kaynağıyla tamamen yok olmaktan kurtardı. Buhara ve Hârizm bölgelerine düzenlenen seferlere de kumandan olarak katıldı.

Hâris b. Süreyc daha sonra, Emevîler’in İslâmiyet’i kabul eden yerli halktan cizye almaya devam etmesine ve Arap olmayan müslüman unsura ikinci sınıf insan muamelesi yapmasına karşı çıkarak mevâlînin haklarını korumak için harekete geçti. Mürcie mezhebinin Horasan bölgesindeki en güçlü liderlerinden biri olarak tanındı. İlk defa Merv’de Suğrân denilen iki sınır bölgesinde ayaklanan Hâris, yanına aldığı İranlı dihkanlar ve yerli halk ile birlikte önce Fâryâb’a gitti, oradan Belh’e geçti. Belh, Merverrûz ve Herat valilerini mağlûp ederek bütün Tohâristan bölgesine hâkim oldu, vergileri toplayıp kendi adamları arasında dağıttı. Bölgedeki Ezdliler, Temîmliler, Bekrliler ve Türkler onun saflarına katıldılar. Cûzcân, Fâryâb ve Tâlekān halkının da desteğini sağlayan Hâris Belh’i zaptettikten sonra Merv üzerine yürüdü. Ancak Emevîler’in Merv valisi Âsım b. Abdullah el-Hilâlî’nin karşısında hiç beklemediği bir yenilgiye uğradı. Bu yenilgi ordusunda huzursuzluk meydana getirdi ve Bekrliler’in kendisinden ayrılıp Âsım’ın tarafına geçmesine sebep oldu. Âsım ile tutuştuğu ikinci savaşı da kaybeden Hâris, bir süre sonra bölgenin önemli şehirlerinden Tirmiz’i muhasara etti. Bu arada Âsım azledilerek yerine Esed b. Abdullah el-Kasrî tayin edildi (117/735).

Âsım b. Abdullah, Esed'in vali olarak tayin edilmesi üzerine haksızlıklara son vermediği takdirde Hâris ile iş birliği yapacağını halifeye bildirdi. Bunun üzerine Esed, Hâris b. Süreyc'in üzerine yürüdü, Mâverâünnehir'e geçerek onu mağlûp etti ve elindeki şehirleri geri aldı. Bu yenilgi ordusundaki askerlerin ayaklanmasına sebep oldu. Hâris, az sayıdaki taraftarıyla Tohâristan'daki Tebûşkân Kalesi'ne sığınmak zorunda kaldı. Esed, Ezd kabilesine mensup olan Cüdey‘ b. Ali el-Kirmânî'yi onun üzerine sevketti. Adamları Hâris'e teslim olması için baskı yaptılarsa da bunu kabul etmedi. Adamlarının bir kısmı kılıçtan geçirildi, kadınları da köle olarak satıldı (118/736). Sığındığı Tebûşkân Kalesi'nden kovulan Hâris, Doğu Tohâristan'a giderek Türgiş Hakanı Sulu ile buluştu. Henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş olan Türkler ile iş birliği yaparak onların da desteğiyle Merverrûz bölgesini hâkimiyeti altına aldı. Âmül hâkimi Hâlid b. Abdullah el-Hucrî'yi de kendi tarafına çekmeyi başardı.

Bu sırada ölen Esed b. Abdullah'ın yerine Nasr b. Seyyâr Horasan valisi tayin edildi (120/738). Bölgede geniş bir taraftar kitlesiyle ortaya çıkan Cüdey‘ b. Ali el-Kirmânî tehlikeli olmaya başlayınca Vali Nasr, onun bu gücünü kırmak için Halife III. Yezîd'den aldığı izinle, uzun süredir Sâmerrâ'da Türkler'in arasında yaşamakta olan Hâris b. Süreyc'e eman verip Merv'e davet etti. Nasr'ın gayesi, Hâris'in gücünden faydalanarak Cüdey‘ b. Ali el-Kirmânî'yi ve diğer muhaliflerini bertaraf etmekti. Hâris, Nasr'ın davetini şartlı olarak kabul edip Merv'e döndüyse de (127/745) bir müddet sonra onunla anlaşmazlığa düştü. Aralarında meydana gelen savaşta yenilince bu defa Cüdey‘ b. Ali el-Kirmânî ile anlaşarak Nasr'ın üzerine yürüdü ve onu bozguna uğrattı. Bu iki âsi kumandanla baş edemeyeceğini anlayan Nasr Merv'i terketmek zorunda kaldı.

Merv şehrine giren Hâris ile Cüdey‘in ittifakı uzun sürmedi. Hâris'in ordusundaki Ezdliler ile Kirmânî'nin ordusundaki Temîmliler, Nasr b. Seyyâr'ın emrindeki soydaşları ile savaştıklarına pişman olup ordudan ayrıldılar ve Bişr b. Cürmûz'un liderliğinde toplandılar. Bu gelişme üzerine Hâris b. Süreyc, Cüdey‘ ile yaptığı ittifakı bozarak Bişr'in tarafına geçti ve anlaşmazlık bir savaşla sonuçlandı. Hâris, Cüdey‘ b. Ali karşısında mağlûp olarak hayatını kaybetti (Receb 128 / Nisan 746).

Hâris b. Süreyc, Emevîler'e karşı çıkan ilk ve önemli simalardan biridir. Bu

mücadelesi sırasında Mürcie mezhebinin yayılması için de gayret göstermiş, bölgede âdil bir yönetim kurmak amacıyla Emevî idarecilerine karşı gayri müslim yerli halk ile iş birliği yapmaktan da kaçınmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, III, 129; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 150, 183-189, 197-199, 202-205, 216-217, 236-241, 252-253, 306 vd., 327 vd., 340-346, 362-365; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, X, 27-30; Kelbî, Cemheretü'n-neseb (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1407/1986, s. 204; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nedveti'l-cedîde), VIII, 106-107; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 57, 216-256; a.mlf., İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 21; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 22-24; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 106, 155, 178, 179, 183, 322; Barthold, Türkistan, s. 206-207; Khalid Yahya Blankinship, The End of the Cihād State: The Reign of Hishām Ibn Abd al-Malik and the Collaps of the Umayyads, New York 1994, s. 176-184, 191, 332-333.

Nadir Özkuyumcu

HÂRİS b. UMEYR

(الحارث بن عمير)

el-Hâris b. Umeyr el-Ezdî (ö. 8/629)

Hz. Peygamber’in Busrâ emîrine elçi olarak gönderdiği sahâbî.

Hz. Peygamber, hicretin 7. yılında (628) komşu hükümdarları İslâm’a davet etmek üzere onlara elçilerle mektup göndermeye başlayınca 8. yılın başında (629) adı tesbit edilemeyen Busrâ emîrine yazdığı mektubu Lihboğulları’ndan Hâris b. Umeyr ile gönderdi. Hâris Mûte’ye vardığında Gassânî emîrlerinden Şürahbîl b. Amr yolunu keserek nereye gittiğini sordu; Resûlullah’ın elçisi olduğunu öğrenince boynunu vurdurdu.

Resûl-i Ekrem, Hâris’in ölüm haberini duyunca çok üzüldü ve Zeyd b. Hârise kumandasında hazırlattığı 3000 kişilik bir orduyu Mûte’ye gönderdi (bk. MÛTE SAVAŞI).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 755-756; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 128; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 440; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 304-305; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 408; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVIII, 156; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 198; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, III, 381; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 206; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 286; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, II, 786; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 159; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 50-51; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 9.

Mehmet Aykaç

HÂRİSE b. NU‘MÂN

(حارثة بن النعمان)

Ebû Abdillâh Hârise b. en-Nu‘mân b. Nef‘ el-Hazrecî el-Ensârî

Sahâbî.

Hazrec kabilesinin Neccâroğulları koluna mensuptur. Dedesinin adı bazı kaynaklarda Nak‘, Râfi‘ veya Nefî‘ şeklinde de geçmektedir. Annesi Hz. Peygamber’e biat eden, zaman zaman ona evinde yemek ikram eden hanımlardan Ca‘de bint Ubeyd b. Sa‘lebe’dir. Hârise’nin bütün gazvelere iştirak ettiği ve Bedir’de Osman b. Abdüşems’i esir aldığı kaydedilmektedir (Vâkıdî, I, 139, 162).

Hayır sever bir insan olan Hârise, isyancılar evini kuşattığı zaman Hz. Osman’a kendisi için savaşabileceklerini söyleyerek onu desteklediğini ifade etmiştir (Buhârî, III, 93). Kaynaklarda Hârise’nin vefat tarihi zikredilmemekle birlikte Muâviye döneminde (661-680) öldüğü bilinmektedir. Ümmü Hâlid bint Hâlid ile evlenen Hârise’nin ikisi erkek beş çocuğu olmuş, kızlarının hepsi biat eden kadın sahâbîler arasında yer almıştır. Muhaddis Ebü’r-Ricâl Muhammed b. Abdurrahman b. Abdullah onun torunlarındandır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 380).

Ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybeden Hârise namazgâhı ile evinin kapısı arasına bir ip çekmiş, fakirler bir şey istedikçe ipe tutunarak onlara bizzat sadaka vermiş, bu işi kendilerinin yapabileceğini söyleyen ailesine, fakirlere kendi eliyle sadaka vermenin insanı kötü ölümden koruduğuna dair Resûl-i Ekrem’den bir hadis duyduğunu söylemiştir (İbn Sa‘d, III, 488; Taberânî, III, 229, 231).

Medine’de Hz. Peygamber’in odalarının yanında odaları bulunan Hârise, Resûl-i Ekrem yeni bir hanımla evlendikçe bunlardan onun evine en yakın olanı ona bırakarak bir sonrakine geçerdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in, “Bizim yüzümüzden evinden taşınıp durduğu için Hârise b.

Nuʻmân'dan utanır oldum" dediği rivayet edilmiştir (İbn Saʻd, III, 488).

Hârise'nin, Cebrâil'i Dihye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde iki defa gördüğü nakledilmektedir. İlki, Hz. Peygamber'in Benî Kurayza yahudilerine karşı savaş hazırlığı yaptığı sırada Cebrâil'i bir katır üzerinde önden giderek kendisinin de içinde bulunduğu müslümanların silâhlanıp saf tutmalarını emrettiği sırada vuku bulmuştur (Vâkıdî, II, 498-499). İkincisi de Huneyn Gazvesi'nden sonra gerçekleşmiştir. Cebrâil ile Resûl-i Ekrem'in sohbet ettikleri bir sırada onlara selâm vererek, bir başka rivayete göre ise kendilerini rahatsız edeceği endişesiyle selâm vermeden yanlarından geçtiği, bunun üzerine Cebrâil'in, "Şu adam selâm vermiş olsaydı selâmını alırdık" dediği, Resûlullah'ın onu tanıyıp tanımadığını sorması üzerine de onun Huneyn Gazvesi'nde savaş alanını terketmeyen kişilerden biri olduğunu söylediği belirtilmektedir (Müsned, IV, 17; V, 433).

Hârise b. Nuʻmân'ın Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer alan ikisi Cebrâil'i gördüğüne, biri de mal hırsından dolayı kişinin gittikçe ibadetten soğuyacağına ve neticede kalbinin mühürleneceğine (a.g.e., V, 433) dair üç rivayeti bulunmaktadır. Ayrıca onunla ilgili olarak Hz. Âişe tarafından muhtevası birbirinin aynı üç hadis rivayet edilmiştir. Buna göre Resûl-i Ekrem, rüyasında Hârise'nin annesine yaptığı iyilikler sebebiyle cennete girdiğini görmüş ve orada okuduğu Kur'an'ı dinlemiştir. Sonra da, "İyilik dediğin böyle olmalı, Hârise annesine karşı en iyi şekilde davranan insanlardan biridir" demiştir (a.g.e., VI, 36, 152, 167).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 17; V, 433; VI, 36, 152, 167; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 93; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 24, 139, 162; II, 498-499, 708; III, 900, 901; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 487-488; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr, Beyrut 1404/1984, III, 227, 228, 229, 230, 231; Müberred, el-Kâmil, Beyrut 1986, III, 1473; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 205; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 306-307; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 358, 359; VII, 49; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 378-380; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts.,

I, 113; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 313, 314; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 298, 299; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 54.

Nuri Topaloğlu

HÂRİSE b. SÜRÂKA

(حارثة بن سراقة)

Hârise b. Sürâka b. el-Hâris el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 2/624)

Bedir Gazvesi'nde ensardan şehid olan ilk sahâbî.

Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundandır. İslâmiyet'i kabul edip etmediği bilinmeyen babası Sürâka hicretten önce vefat etmiştir. Annesi Ümmü Hârise Rubeyyi' bint Nadr, Enes b. Mâlik'in halası ve Enes b. Nadr'ın kardeşidir. Bazı kaynaklarda annesine nisbetle Hârise b. Rubeyyi' şeklinde de anılır (Ebû Nuaym, I, vr. 160b). Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in bir yerinde annesinin adını Rubeyyi' bint Berâ şeklinde kaydederse de ("Cihâd", 14) bunun bir zühul eseri olabileceği söylenmiştir (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, XI, 188). Ebû Nuaym, Hârise hakkında, "Annesine çok iyilik etmesiyle meşhurdur; Hz. Peygamber rüyasında onun cennette Kur'an okuyuşunu dinledi" derken onu Hârise b. Nu'mân ile karıştırmıştır (Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe, I, vr. 160b). Hicretten hemen sonra annesiyle birlikte müslüman olan Hârise, Resûl-i Ekrem tarafından Sâib b. Osman ile kardeş ilân edilmiştir.

Hârise, bir gün Hz. Peygamber'le sohbet ederken şehitlik mertebesine ulaşması için kendisine dua etmesini istemiş, Resûl-i Ekrem de bu isteğini yerine

getirmiştir (İbnü'l-Esîr, I, 426). Yaşının küçük olması sebebiyle Bedir Gazvesi'ne savaşçı olarak katılamayan Hârise, savaş alanının gerisinde bir su birikintisinden su içerken atılan bir okla isabet almış ve bu gazvenin ensardan ilk şehidi olmuştur. Hârise'nin Bedir'de bulunduğuna ve Uhud Gazvesi'nde şehid edildiğine dair rivayet kabul görmemiştir (Ebû Nuaym, I, vr. 161a; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 297). Bedir'den Medine'ye dönülünce annesi oğlunun durumunu sormak üzere Hz. Peygamber'e gelerek, "Eğer oğlum cennette ise sabreder, sevabını beklerim; değilse onun için var gücümle ağlarım" demiş, Resûlullah da Hârise'nin Firdevs cennetinde

olduğunu söylemiştir (Buhârî, “Cihâd”, 14, “Meġāzî”, 9, “Riḳāḳ”, 51).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 124, 210, 215, 260, 264, 272, 282, 283; Buhârî, “Cihâd”, 14, “Meġāzî”, 9, 13, “Riḳāḳ”, 51; Tirmizî, “Tefsîr”, 23/3; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 65, 94, 146, 147, 163; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 459, 524, 527; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 17; III, 510; Ebû Nuaym, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe, TSMK, III. Ahmed, nr. 497/1-2, I, vr. 160b-161a; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 307-308; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 425-426; V, 452; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 112; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XI, 188; a.mlf., el-İṣâbe, I, 297; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XI, 347-348; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 132-133; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 53.

Ali Toksarı

HÂRİSÎ, Hüseyin b. Abdüssamed

(حسين بن عبد اصمد الحارثي)

İzzüddîn Hüseyn b. Abdissamed b. Muhammed el-Hârisî el-Âmilî (ö. 984/1576)

Şiî âlim.

1 Muharrem 918 (19 Mart 1512) tarihinde Âmil'de (Cebeliâmil) doğdu. Yemen kabilelerinden Benî Hemdân'a mensup olup Hz. Ali'nin yakın arkadaşlarından Hâris b. Abdullah el-A'ver'in soyundan geldiği için Hârisî nisbesiyle anılmaktadır. İlk tahsilini Bedreddin Hasan b. Ca'fer el-Kerekî ve meşhur âlim Şehîd-i Sânî'den yaptı. Kendisini hadis, tefsir, fıkıh, usul, kelâm, mantık, matematik ve Arap dili gibi dallarda eser verecek düzeyde yetiştirdi.

Bölgedeki çeşitli merkezleri ziyaret ederek muhtelif konularda ilmî münazaralarda bulunan Hârisî, Osmanlı Devleti'nin hocası Şehîd-i Sânî'ye yaptığı davet üzerine onunla birlikte İstanbul'a gitti (17 Rebîülevvel 952/29 Mayıs 1545). Kendisine Bağdat'ta, hocasına da Ba'lebek'teki medresede görev verildi. Birkaç ay İstanbul'da kaldıktan sonra Sivas üzerinden Ba'lebek'e vardılar (15 Safer 953/17 Nisan 1546). Ancak oğlu Bahâeddin Âmilî'nin Ba'lebek'te doğduğuna (18 Zilhicce 953/9 Şubat 1547), şeyhiyle birlikte Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Fihristü kütübi'ş-Şîʿa adlı eserini mukabele ettiklerine (Ramazan 954/Ekim-Kasım 1547) ve birlikte Âmil'e dönerek 955'e (1548) kadar orada kaldıklarına dair kaynaklarda yer alan bilgiler, Hârisî'nin Bağdat'taki görevi kabul etmediğini veya daha sonra görev yerini değiştirdiğini düşündürmektedir.

Hârisî, sürekli birlikte bulunduğu Şehîd-i Sânî'nin Şîa propagandası yaparak fitneye sebebiyet verdiği gerekçesiyle idam edilmesi üzerine ailesiyle beraber İsfahan'a gitti (965/1558). İsfahan şeyhülislâmı (kādılkudât) Zeynüddin Ali el-Âmilî'nin tavsiyesi üzerine I. Tahmasb tarafından davet edilerek saltanat merkezi Kazvin'in şeyhülislâmlığı ile

görevlendirildi (966/1559). Yedi yıl sürdürdüğü bu görevi boyunca Şîa mezhebini yaymaya gayret eden Hârisî, imamın gaybûbeti halinde cumanın kılınamayacağına dair görüşün aksini savunarak namazları bizzat kendisi kıldırdı. Ayrıca dinî ilimleri öğretti ve bu alanda çeşitli eserler verdi. Daha sonra Meşhed'de şeyhülislâmlık görevine getirildi; ardından I. Tahmasb tarafından yeni fethedilen Afganistan'ın başşehri Herat'ta kendisine üç köy tahsis edilerek tedrîs ve irşad faaliyetlerinde bulunmak, halka Şîa mezhebini tanıtmakla görevlendirdi. Herat'ta sekiz yıl hizmet veren Hârisî'den pek çok âlim ve talebe istifade etti. Kazvin'e dönüp hacca gitmek üzere sultandan izin isteyen Hârisî'ye, irşad faaliyetlerinin aksamaması için yerine oğlu Âmilî'yi vekil bırakması şartıyla izin verildi. Tasavvufî yönü de bulunan Hârisî hac dönüşünde Bahreyn'de yerleşti ve oğlunu da yanına davet etti. Baba oğul burada kaldıkları süre içinde öğretim faaliyetinde bulundular.

Kendi oğlu Bahâeddin Âmilî, şeyhinin oğlu Cemâleddin Hasan el-Âmilî, Bâyezîd-i Bistâmî-i Sânî diye bilinen İbn İnâyetullah el-Bistâmî ve Muhammed Bâkır ed-Dâmâd gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu birçok talebe yetiştiren Hârisî, Bahreyn'in Hecer şehrine bağlı Musallâ köyünde 8 Rebîülevvel 984'te (5 Haziran 1576) vefat etti.

Eserleri. Otuz civarında eser telif ettiği kaydedilen Hârisî'nin günümüze ulaşan bazı eserleri şunlardır: 1. Dirâyetü'l-ḥadîs̱ (Tahran 1306). 2. Vüṣûlü'l-aḫyâr ilâ uṣûli'l-aḫbâr (Tahran 1306; Kum 1401). Hadis usulüne dair olup baş tarafında imâmetin delilleriyle ilgili uzunca bir bölüm bulunmaktadır. 3. Nûrü'l-ḥaḳīḳa ve nûrü'l-ḥadîḳa. Ahlâk ilmiyle ilgili olan eser, Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî tarafından neşredilmiştir (Kum 1403/1983). 4. Erbaʿûne ḥadîs̱en (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Tahran 1377/1957). 5. el-ʿİḳdü'l-Ḥüseynî. Fıkha dair olup 1950'li yıllarda Yezd'de basılmıştır. 6. Münâẓara ve mübâḥas̱e. Ahmed Revzâtî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Güftügû-yi Yek Dânişmend-i Şiʿî bâ Yek ʿÂlim-i Sünnî, İsfahan 1377/1958, 1387/1967). 7. Şerḥu'l-Elfiyye. Şehîd-i Evvel'in namaza dair el-Elfiyye adlı eserinin şerhidir. 8. Tuḥfetü ehli'l-îmân fî ḳıbleti ʿIrâḳi'l-ʿAcem ve Ḫorâsân. Hârisî, Ali b. Abdülalî el-Kerekî'nin yanlış olduğu iddiasıyla camilerin kıblegâhlarını değiştirmesi üzerine matematik bilgisini kullanarak buna karşı çıkmış ve bu eseri kaleme almıştır (eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 132, 576).

Hârisî’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Ġurer ve’d-dürer, er-Risâletü’ṭ-Ṭahmâsiyye fi’l-fıḳh, Dîvân, Ḥâşiye ʿale’l-İrşâd, Şerḥu Ḳavâʿidi’l-aḥkâm, Taʿlîḳāt ʿale’ṣ-Ṣaḥîfeti’s-Seccâdiyye, Iṣlâḥu Câmiʿi’l-beyn (eserlerinin bir listesi için bk. Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 64). Brockelmann, Bahâeddin Âmilî’ye ait olan el-Vecîze ile Vesîletü’l-fevz ve’l-emân adlı eserleri (GAL Suppl., II, 576) yanlışlıkla babası Hârisî’ye de nisbet etmiştir (a.g.e., II, 596-597).

BİBLİYOGRAFYA

Hârisî, Nûrü’l-ḥaḳīḳa ve nûrü’l-ḥadîḳa (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî), Kum 1403/1983, nâşirin önsözü, s. 5-7; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, I, 56, 58, 74-77; II, 70, 249; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, II, 108-121; Muhammed b. Süleyman et-Tunukâbünî, Ḳıṣaṣü’l-ʿulemâʾ, Tahran 1964, s. 247-248; Brockelmann, GAL Suppl., II, 132, 575-576, 596-597; Îżâḥu’l-meknûn, I, 346, 516; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 320; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 260; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 17; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz, ts. (nşr. Çâphâne-i Şafak), IV, 126-129; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi’l-kitâb ve’s-sünne ve’l-edeb, Tahran 1366 hş., XI, 218-231; Ali el-Fâzıl el-Kāînî, Muʿcemü müʾellifi’ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 275; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 56-66.

Vecdi Akyüz

HÂRİSÎ, Mahmûd b. Ubeydullah

(محمود بن عبيد الله الحارثي)

Ebü'l-Kāsım (Ebü'l-Mehâmid) Alâüddîn Mahmûd b. Ubeydillâh b. Sâid el-Hârisî (ö. 606/1209)

Hanefî fakihi.

Zilhicce 531'de (Eylül 1137) Serahs'ta doğdu ve orada yetişti. Doğum tarihi 541 (1147) olarak da kaydedilmektedir. Mervli olması sebebiyle Mervezî ve Belh civarındaki Tâykân'a nisbetle Tâykânî nisbeleriyle de anılır. Babası, amcaları Muhammed ve Ubeydullah b. Sâid ile Abdülazîz b. Osman en-Nesefî'den ders aldı. Ayrıca Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Nasr b. Seyyâr es-Sâidî, Mes'ûd b. Muhammed el-Mes'ûdî, Ebû Muhammed Fazl b. Muhammed ez-Zeyyâdî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden İbnü'd-Dübeysî ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî gibi âlimler rivayette bulundular. Özellikle fıkıh ilminde derinleşerek devrinin önemli Hanefî hukukçularından biri oldu. Hilâf ilmi ve mezhebindeki görüşlere vukufundan dolayı "şeyhülislâm" lakabıyla tanındı. 605 (1209) yılında hac için gittiği Mekke ve Medine'de, dönüşte bir müddet kaldığı Bağdat ile daha sonra yerleştiği Merv'de ders verdi. 19 Rebîülevvel 606 (21 Eylül 1209) tarihinde Merv'de vefat etti.

Hepsi de fürû-i fıkıhla ilgili olan eserlerinden sadece, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'inin Ahmed b. Ebü'l-Müeyyed el-Mahmûdî en-Nesefî tarafından kaleme alınmış manzum şeklinin şerhi olan Tefhîmü't-taḥrîr li-naẓmi'l-Câmiʿi'l-kebîr adlı kitabı günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 306; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhu Hanefî, nr. 95). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-ʿAvn fi'l-fıḳh, Ḫulâṣatü'n-nihâye fî fevâʾidi'l-Hidâye, el-ʿUdde ve el-Fetâvâ.

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, et-Tekmile, II, 175; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 601-610, s. 219; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 444; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 570; II, 1130, 1180, 2039; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 209; Brockelmann, GAL, I, 179; Suppl., I, 290; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 404; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 54; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 178-179; Sezgin, GAS, I, 426.

Mehmet Erdoğan

HÂRİSÎ, Mes‘ûd b. Ahmed

(مسعود بن أحمد الحارثي)

Ebû Muhammed (Ebû Abdirrahmân) Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ahmed b. Mes‘ûd el-Irâkī el-Mısrî (ö. 711/1312)

Hanbelî fakihi.

652 (1254) yılında dünyaya geldi. Babasının doğduğu Bağdat’ın batısındaki Hârisiye köyüne nisbetle anılır. İyi bir fıkıh öğrenimi görerek devrinin Hanbelî hukukçuları arasında seçkin bir yere sahip oldu. Kahire’de Radıyyüddin İbnü’l-Burhân, Necîbüddin el-Harrânî, Abdullah b. Allâk; İskenderiye’de Osman b. Avf, İbnü’l-Furât; Dımaşk’ta Ebû Zekeriyyâ İbnü’s-Sayrafî, Ahmed b. Ebü’l-Hayr gibi muhaddislerden hadis dinledi. Kendisinden Takıyyüddin es-Sübkî, Abdülazîz b. Muhammed b. Cemâa, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Birzâlî gibi âlimler hadis dinlediler. Bir süre Dımaşk’ta Nûriye Medresesi meşihatlığında bulunan Hârisî Mısır’a dönerek İbn Tolun, Hâkim, Sâlihiye ve Mansûriye camilerinde ders verdi. 709 yılı Rebîülâhirinde (Eylül 1309) Mısır kādılkudâtlığına getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd’in, Allah’a cihet izâfe edenlere katıldığı ve bu görüşlerin propagandasını yaptığı için Hârisî ile ilişkilerini kestiğine dair kaynaklarda yer alan bilgilerden, bazı itikadî meselelerde çağdaşlarıyla ciddi ihtilâflara düştüğü anlaşılmaktadır. 14 Zilhicce 711 (22 Nisan 1312) tarihinde Kahire’de vefat eden Hârisî Karâfe Kabristanı’na defnedildi.

Eserleri. 1. Şerḥu’l-Muḳniʿ . Hanbelî hukukçusu İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿ adlı eserinin “Âriyet” bölümünden “Vesâyâ”ya kadarki kısmının şerhidir (Brockelmann, I, 688). 2. Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd. Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inin tamamlanamamış bir şerhidir. 3. Emâlî. Hadis metin ve sened tenkidiyle râvi biyografilerini ihtiva eden bir eserdir. Bütün kaynaklar Hârisî’nin sadece bu üç eserini zikrederken Bağdatlı İsmâil Paşa Şerḥu Süneni İbn Mâce’yi de ona atfetmektedir (bk. Îżâḥu’l-meknûn, II, 28).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 274; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1495-1496; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 229; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), IV, 251; İbn Receb, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372, II, 362-364; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 347-348; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 221; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 358; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 11-13; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, VI, 28-29; Brockelmann, GAL Suppl., I, 688; Îżâḥu'l-meknûn, II, 28; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 469; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 109-110; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 225.

Vecdi Akyüz

HÂRİSÎ, Sâlih b. Ali

(صالح بن علي الحارثي)

Sâlih b. Alî b. Nâsır el-Hârisî (ö. 1314/1896)

Umanlı İbâzî lideri.

Bû Saîd hânedanından Saîd b. Sultân'ın en büyük destekçisi ve onun İngiltere el-çisi olan Ali b. Nâsır'ın oğludur. Babasının Pate Mezârîleri'ne karşı yapılan Siu Savaşı'nda öldürülmesinden (1845) sonra kabilesinin başına geçti. Sultan Saîd'in ölümünün ardından Uman Devleti Zengibar'da Seyyid Mâcid, Uman Maskat'ta Seyyid Süveynî idaresinde ikiye ayrıldığında Zengibar'da yaşamayı tercih etti ve tahtı ağabeyi Seyyid Mâcid'den almaya çalışan Bergaş b. Saîd'i destekledi. Ancak Bergaş ikinci teşebbüsünde de başarılı olamayınca (1859) Somali'ye sığındı ve

orada kaldığı birkaç yıl içerisinde dinî ilimlerdeki eksikliklerini tamamladı.

Hârisî Somali'den döndüğünde yine politik çekişmelere katıldı ve bu defa Maskat'ta Saîd b. Sultân'ın torunu Sâlim b. Süveynî'ye (1866-1868) karşı olan Azzân b. Kays'ı destekledi. Böylece Uman'da gelişen Gāfirî ve Hinâvî grupları arasındaki görüş ayrılığı sırasında Şarkiyye Hinâvîleri olarak bilinen Doğu Uman kabilelerinin başına geçen Hârisî, Azzân b. Kays ile birlikte Sâlim b. Süveynî'yi Maskat'tan çıkardı. Azzân b. Kays dönemin ulemâsı tarafından imam seçildi. Onun Uman imamı seçilmesinde Şarkiyye Hinâvîleri'nin şeyhi sıfatıyla seçiciler arasında yer alan Hârisî'nin de önemli rolü olmuştur. Diğer İbâzî ve Hinâvî liderleri arasında Saîd b. Halfân el-Halîlî ve Muhammed b. Süleyyim el-Garîbî de vardı. Ancak üç yıl sonra, babasının sağlığında Suhâr'a vali tayin edilen Saîd b. Sultân'ın beşinci oğlu Türkî Uman sultanı oldu ve tekrar Gāfirîler'e dayalı bir ordu kurdu. Hârisî, ölümüne kadar Türkî'ye ve ondan sonra yerine geçen oğlu Faysal'a karşı devamlı bir mücadele içinde oldu ve bir ara Maskat'ı ele geçirdi (1888). Ancak İngilizler'le iyi ilişkiler içinde bulunan Bû Saîd hânedanına son veremedi (bk. BÛ SAÎD HÂNEDANI; UMAN). İbâzîler'in

imamı Saîd b. Halfân el-Halîlî'nin öldürülmesinden sonra İbâzî hareketinin reisliği uhdesine geçen Hârisî'den 1895 İbâzî literatüründe "el-imâm el-muhtesib" (geçici imam) şeklinde bahsedilir. Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, Uman'ın iç kesimlerindeki Semâil'de gömülü bulunan Hârisî için bilgi verirken onun, döneminde helâl ve haramı en iyi bilen ve bunlara riayet konusunda çok titiz davranan gerçek bir İslâm âlimi olduğunu söyler (Tuḥfetü'l-aʿyân, II, 296).

Sâlih el-Hârisî'nin çeşitli sorulara verdiği cevaplar, 1916-1917 yıllarında A. Velîd Saîd b. Humeyd b. Halîfeyn el-Hârisî tarafından düzene konularak ʿAynü'l-meṣâliḥ adıyla neşredilmiştir (Şam, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Îsâ b. Sâlih b. Ali el-Hârisî, Ḫulâṣatü'l-vesâʾil fî tertîbi'l-mesâʾil, Dımaşk, ts., tür.yer.; İbn Rüzeyk, el-Fetḥu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bû Saʿîdiyyîn (nşr. Abdülmün'im Âmir - Muhammed Mürsî), Maskat 1397/1977, s. 474, 484, 485, 531, 546; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), II, 766, 773, 775-776, 780-781, 784-787, 794-796, 811-818, 824-838, 886; Muhammed b. Abdullah es-Sâlimî, Nehḍatü'l-aʿyân bi-ḥürriyyeti ʿUmân, Kahire, ts., s. 71-74; Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, Tuḥfetü'l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân, Kahire 1380/1961, II, 218-297; Sâlim b. Hamûd es-Siyâbî, İsʿâfü'l-aʿyân fî ensâbi ehli ʿUmân, Beyrut 1965, II, 284, 290, 295-296; R. G. Landen, ʿUmân münẕü 1856 (trc. M. Emîn Abdullah), Maskat 1966, s. 379-398; I. Skeet, Muscat and Oman; the End of an Era, London 1974, s. 94-97, 116; J. C. Wilkinson, "The Ibāḍī Imāma", BSOAS, XXXIX (1976), s. 535-551; a.mlf., "al-Ḥārithī", EI² Suppl. (İng.), s. 355-356; C. F. Beckingham, "Bû Saʿīd", EI² (İng.), I, 1281-1283; Mustafa L. Bilge, "Bergaş b. Saîd", DİA, V, 496-497.

Mustafa L. Bilge

HARÎSİYYE

(الحريثيّة)

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Harîsî el-Abbâsî'ye (ö. 944/1537-38) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

HÂRİSİYYE

(الحارثيّة)

Hâricîler’den İbâzıyye’ye mensup iken bilâhare ayrılan Hâris b. Yezîd el-İbâzî’nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. İBÂZIYYE).

HÂRİSİYYE

(الحارثيّة)

Abdullah b. Muâviye’nin ruhunun İshak b. Zeyd b. Hâris el-Ensârî’ye intikal ettiğine inanan ve Cenâhiyye hareketi içinde yer alan aşırı Şiî bir grup

(bk. ŞÎA).

HARİTA

(الخريطة)

Yeryüzünün tamamının veya bir kısmının coğrafî ve topografik durumunu gösteren çizim.

Modern Arapça'ya Batı dillerinden giren harîta kelimesinin (çoğulu harâit) aslı Grekçe chartèstir (kâğıt, papirüs). Ortaçağ Arapçası'nda harita için cuğrâfiyâ, ca'râfiyâ, sûretü'l-arz, resmü'l-arz, sıfâtü'd-dünyâ ve eşkâlü'l-arz gibi tabirler kullanılmıştır.

İslâm öncesinde İranlılar idarî bakımdan dünyayı yedi ülkeye (kişver) ayırmışlardı. Eşit büyüklükte yedi daireden oluşan bu ülkelerden dördüncü daire (Îranşehr) merkeze konulmuş, diğer altısı birbirine değecek şekilde onun etrafına yerleştirilmişti. Bu çizim tarzı müslüman haritacılar arasında fazla rağbet görmemiştir. Bîrûnî'ye göre bu sistemin dünyanın fizikî konumlarının gerçek düzeniyle veya astronomi kurallarıyla hiçbir ilişkisi yoktur (bk. Togan, s. 60-62).

Batlamyus-Marinos Geleneği. İslâm coğrafyacılarının benimsediği haritacılık, gerçekte birkaç asır etkisini devam ettiren Batlamyus (ö. 168 [?]) geleneğidir. Batlamyus coğrafyayı, "bilinen yeryüzü şekil ve hadiselerinin bir resim halinde tasviri" cümlesiyle tanımlar (Stevenson, s. 25). Sûrlu Marinos'un (ö. I. yüzyıl sonları) haritalarını ve coğrafya ile ilgili çalışmalarını ciddi biçimde inceleyerek yer yer övmesine rağmen bunlarda eksiklik ve hatalar bulan Batlamyus, bazı değişiklikler yapıp onun haritalarında abarttığı dünya kavramını küçültmüş ve şehirlerin konumlarını değiştirmiştir. Batlamyus'a göre Marinos'un eserindeki en önemli hata bir yerin bazan sadece enleminin, bazan da sadece boylamının verilmesidir. Batlamyus, onun harita yapma metodunu eleştirmesinin yanında uzaklıkları tayin etmekte yeterince inandırıcı bir metot seçmediğini belirtir. Enlem ve boylamları göstermek için

kullandığı çizgiler hususunda ise bunları genel bir kural uyarınca paralel çizgiler şeklinde ve birbirine eşit uzaklıklarda koyduğunu söyler. Sadece Rodos'tan geçen en-lemi (36º) aslına uygun bir şekilde göstermiştir. Burada hemen hemen Epitecartus metodu takip edilmektedir; diğer enlemlerde uzunlukların nisbetine veya kürevî şekline hiç önem verilmemiştir. Marinos, Rodos'tan geçen enlemin kuzeyindeki bölgelerin alanını aslından fazla büyütürken güneydekileri de küçültmüştür. Batlamyus, daha sonra dünya haritasını bir küre ve düz yüzey üzerinde yapma metotlarını tarif eder (a.g.e., s. 25-41). Mes'ûdî'nin kısa bilgiler verdiği Marinos'un haritaları günümüze ulaşmamıştır. Marinos'un harita tekniği üzerine elde mevcut tek kaynak Batlamyus'tur. Aşağıda görüleceği gibi müslüman coğrafyacıların birçoğu haritalarında Marinos'un tekniğini yansıtır. Araplar Batlamyus'un çalışmalarından haberdar olmadan önce Marinos'un Geography adlı eserini biliyorlardı (İbrâhim Şevket, s. 7).

Batlamyus'un günümüze ulaşan tek dünya haritası, İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2610) muhafaza edilen ve üzerinde II. Bayezid'in mührünü taşıyan Arapça'ya tercüme edilmiş kopyadır. Bu haritada yeryüzünün çizimi düzlem halinde yapılmış, ölçüleri ise küresel şekline uygun olarak verilmiştir. Batlamyus'a göre meskûn dünya ekvatorun kuzeyinde 63 dereceye, güneyinde 16 derece 25 dakikaya kadardır; kuzeyde 21 enleme ayırdığı bu bölgenin uzunluğu da 0 derece boylamdaki efsanevî Talih adaları ile 180 derece doğu boylamı arasıdır. Ona göre yeryüzünün bilinen parçası, eskilerin dediği gibi kısmen Avrupa'da, kısmen de Afrika'da kıyısı bulunan "Rapitler ülkesi" hariç tamamen okyanuslarla çevrili değildir. Batlamyus, yeryüzünü okyanusla çevrili gösteren kişilerin yanıltıcı bir tarif, aptalca ve sonu gelmeyen bir tasvir yaptıklarını söyler. Ancak ona izâfe edilen dünya haritasının gerçekten kendisine ait olup olmadığı tartışma konusudur; bu hususta İskenderiyeli Agathodamon'u ileri sürenler de vardır (Stevenson, önsöz, s. 5-6).

İlk İslâmî dönemde büyük haritaların yapıldığına dair elde bazı bilgiler bulunmaktadır. Meselâ Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) yaptırdığı Deylem haritası ile Mansûr zamanında (754-775) yapılan Basra bataklıklarının (bk. BATÎHA) haritası bunlara örnek verilebilir. İslâm âleminde bilinen ilk dünya haritası, Bağdat'ta Halife Me'mûn (813-833) için çizilen es-Sûretü'l-

Me’mûniyye’dir (Mesʻûdî, s. 33). Günümüze ulaşmayan bu harita, Mesʻûdî’nin açıklamalarına göre kâinat ile felekleri, yıldızları, yeryüzündeki kara ve denizleri, meskûn olan ve olmayan bölgeleri, yerleşim alanlarını ve şehirleri gösteriyordu; ona göre Batlamyus, Marinos ve diğerlerinin dünya haritalarından daha mükemmeldi. Kitâbü’l-Caʿrâfiyye adlı eserin sahibi Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zührî (ö. 549/1154’ten sonra), Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî’nin (ö. 190/806) bu haritadan bir kopya çıkardığını ve kendisinin de bu kopyaya dayanarak kitabını hazırladığını söyler. Fakat bu arada gerçeğe uymadığını ileri sürerek haritayı tenkit eder ve yeryüzünün kürevî bir şekilde gösterilmesine karşılık haritanın, içinde bulunan her şeyin kolayca tanınması için bir usturlap gibi yayılmış olduğunu belirtir (Kitâbü’l-Caʿrâfiyye, s. 306). Zührî’nin ifadesinden, bu haritanın daha ziyade Marinos tekniğine uygun biçimde, doğru çizgiler halinde gösterilen enlem ve boylamlarla bir düzlem üzerinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Mesʻûdî de bu harita hakkında, bütün bölgelerin (iklimler) doğru çizgilerle gösterildiğini ve kendisinin bunu es-Sûretü’l-Me’mûniyye ile diğer haritalarda gördüğünü söyler. Zührî’nin haritası, her biri üç bölgeye (sûk) ayrılan yedi bölümden (cüz) oluşmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Fezârî ve ona dayanan Zührî “iklim” yerine “cüz” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Cüzler, doğudan batıya doğru sıralanan ve ekvatora dikey çizgilerle sınırlanan paralel şeritler halindedir.

Batlamyus-Marinos geleneğini takip eden ikinci dünya haritası Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 232/847’den sonra) tarafından yapılmış, fakat günümüze kadar gelmemiştir; ancak müellifin Kitâbü Ṣûreti’l-arż adlı eserinde bu haritanın denizlerin, nehirlerin ve dağların koordinatlarını veren bir tanıtımı bulunmaktadır. Bu kitapta söz konusu dünya haritasından kopya edilmiş dört adet bölgesel harita yer almakta ve bunlar “Cevher Adası”, “Denizler ve Körfezler”, “Nil Nehri” ve “Azak Denizi” adlarını taşımaktadır. Hârizmî’nin haritası, kitapta verilen koordinatlara dayanarak S. Râziye Cefrî tarafından yeniden yapılmış ve Tacikistan İlimler Akademisi ile Keşmir Üniversitesi Orta Asya Araştırmaları Merkezi tarafından Geograpficeskāya karta mira al-Khorezmī po knige “Ṣūrat al-Arḍ” adı altında basılmıştır (Duşanbe 1985).

902-945 yılları arasında kaleme alınan Kitâbü ʿAcâʾibi’l-eḳālîmi’s-sebʿa’nın yazarı İbn Serâbiyûn’un (Sührâb), silindirik izdüşüm usulüyle

harita yapma tekniğini tarif eden tek kartograf olduğu anlaşılmaktadır. İbn Serâbiyûn'un eserine dayanan Hârizmî'nin Ṣûretü'l-arż'ı da harita yapma hususunda benzer tarifler ihtiva etmektedir. Batlamyus'un Geografike Hiphegesis adlı eserini Arapça'ya tercüme eden Sâbit b. Kurre'nin de (ö. 288/901) "Ṣıfatü'd-dünyâ" adında günümüze ulaşmayan bir dünya haritası yaptığı bilinmektedir (Krachkovsky, I, 206).

X. yüzyılda, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus es-Sadefî ile Hasan b. Ahmed el-Mühellebî, Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh (975-996) için ipek kumaş üzerine altın sırma ve renkli ibrişimlerle işlenmiş bir dünya haritası hazırlamışlardır. Bölgeleri, dağları, nehirleri, şehirleri, denizleri ve değişik yolları gösteren, özellikle Mekke ve Medine'yi belirten bu harita, Afrika'nın kuzey ve Arabistan'ın güneydoğu kıyılarındaki bazı farklılıklar dışında Hârizmî'nin haritasına benzemektedir (İbrâhim Şevket, s. 12-13).

Batlamyus-Marinos geleneğinin en önemli temsilcisi, Sicilya'nın Norman krallarından II. Roger'in Palermo'daki sarayında yaşayan Sicilyalı coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî'dir (ö. 560/1165). İdrîsî, on beş yıllık bir araştırma ve incelemeden sonra gümüş üzerine, yedi iklimi uzunlamasına on bölüme ayırdığı büyük bir dünya haritası çizdi. Daha sonra Kral Roger'in sarayında kendisine getirilen çeşitli bilgileri

değerlendirerek ve Arapça coğrafya kaynaklarından faydalanarak yazdığı Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳi'l-âfâḳ adlı âbidevî eserinde de yetmişten fazla haritanın tarifini yaptı. Nüzhetü'l-müştâḳ'ın Arapça tam metni (haritalar dışında), ilk defa Roma'daki Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente ve Napoli'deki Istituto Universitario Orientale adlı kuruluşların iş birliğiyle yayımlanmıştır (Leiden 1970, 1984); haritalar ise daha önce Konrad Miller tarafından yayımlanan Mappae arabicae: Arabische Weltund Ländenkarten des 9-13. Jahrhunderts (I-VI, Stuttgart 1926-1931) adlı eserde yer almıştı (I/2-3; VI. [yeni baskısı: Weltkarte des Arabers Idrisi vom Jahre 1154, Stuttgart 1981]). İdrîsî'nin Batlamyus'un haritalarında önemli değişiklikler yaptığı görülmektedir. Batlamyus, dünyanın meskûn bölgesinin kuzey noktasını ekvatorun kuzeyinde 63 derece olarak belirlerken İdrîsî'de bu 64 derecedir. Batlamyus ekvatorun kuzeyinde kalan meskûn bölgeyi 21, İdrîsî 1/2'lik bir oranla 42 enleme bölmüştür. Ekvatorun güneyinde kalan meskûn bölgeyi ise Batlamyus 16 derece 25

dakika olarak tesbit ederken İdrîsî 2 paralel kadar kısa vermiştir (3º 10' 50"). Batlamyus'un, Marinos'u güney bölgelerini küçük göstermesi sebebiyle eleştirdiği göz önünde tutulduğunda İdrîsî'nin Hint Okyanusu'nu küçük resmetmesinin ve adalarını karıştırmasının Marinos'un etkisiyle olduğu anlaşılır. İdrîsî'nin enlem ve boylamları düz hatlar halinde çizmesi de Marinos etkisinin bir yansımasıdır. Aynı şekilde Batlamyus ekvatoru, her biri ekvator saatinin 1/3'üne veya 20 dakikaya eşit olarak 36 kısma ayırırken İdrîsî her biri yaklaşık 18 derece veya 1 saat 20 dakika olan 10 kısma ayırmıştır. Ayrıca İdrîsî ülkelerin büyüklüğünü ve şeklini, nehirlerin akış yönlerini ve dağların coğrafî konumlarını birçok durumlarda değiştirmiştir. Etiyopya dağları ve Seylan adası örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda da Yunanca isimleri korumuştur. İdrîsî'nin meskûn dünya hakkında daha sağlam bilgilere sahip bulunduğu için bu gibi değişiklikler yapması tabiidir.

Batlamyus-Marinos geleneğinin diğer bir takipçisi İbn Saîd el-Mağribî'dir (ö. 685/1286). İbn Saîd, Kitâbü'l-Coğrafya adlı eserinde (nşr. İsmâil el-Arabî, Beyrut 1970; Libro de la extension de la tierra en longitude y latitud adıyla İspanyolca trc. Juan Vernet Ginés, Tetuan 1958) Batlamyus, Hârizmî, İdrîsî ve diğerlerinin çalışmalarından faydalanarak kendi haritasına yeni bilgiler eklemiş, bu arada İdrîsî gibi yedi iklimi uzunlamasına on bölüme ayırıp bilinen dünyanın kuzey sınırını 64 dereceye yerleştirirken güney sınırını Batlamyus gibi 16 derecede tutmuştur. Ayrıca onun, yeryüzünün güney yarım küresindeki "bilinmeyen yer"i (terra incognita, aş. bk.) denizle değiştirdiği ve Hint Okyanusu'nu, çatal şeklinde yapılan Afrika'nın güney kısmında Atlas Okyanusu'yla birleştirdiği görülür (harita için bk. Bagrow - Skelton, lv. XXVI).

Batlamyus-Marinos geleneğine bağlı İslâm kartografları dünya haritalarına birçok yeni bilgi eklemişler, çizimcilik hususunda ise bu iki Grek coğrafyacısının metotlarını sadakatle uygulamışlardır. Yalnız Bîrûnî, Marinos'u haritalarının çiziminde faraziyelere dayanması sebebiyle eleştirmiştir (Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 233).

Belhî Ekolü. X. yüzyılın ilk yarısında Horasan'da yeni bir haritacılık ekolü ortaya çıktı. İslâmî haritacılıkta etkisini birkaç yüzyıl sürdüren bu ekolün kurucusu, gençliğinde Bağdat'ta Kindî'nin öğrencisi olan Ebû Zeyd Ahmed

b. Sehl el-Belhî'dir (ö. 322/934). Belhî ülkesine döndükten sonra, dünyanın diğer bölgelerini dışarıda bırakarak sadece "memleketü'l-İslâm"ın değişik yerlerini kapsayan bölgesel haritalar yaptı ve bunların her birine "iklim" adını verdi. Böylece bu ilimde yeni bir akım başlatan Belhî, 308 (920-21) yılında veya biraz daha sonra Ṣuverü'l-eḳālîm adında küçük bir kitap yazarak haritalarının tanıtımını yaptı. Ancak gerek haritaları gerekse kitabının esas metni orijinal halleriyle günümüze ulaşmamıştır. Mevcut olan, büyük bir ihtimalle Belhî'nin hem haritalarını hem de kitabının muhtevasını iktibas eden İstahrî'nin (ö. 346/957 [?]), içinde yirmi mahallî harita ve bir yuvarlak dünya haritası bulunan Mesâlikü'l-memâlik adlı eseridir (nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1870 → [Fuat Sezgin], Frankfurt 1992; Muhammed Câbir el-Hinî, Kahire 1961). Bu ekolün ikinci önemli takipçisi, İstahrî'nin çağdaşı ve Ṣûretü'l-arż'ın (nşr. J. H. Kramers, Leiden 1938-39) yazarı İbn Havkal'dir (ö. 367/977). Ṣûretü'l-arż, esas itibariyle Belhî-İstahrî geleneğine bağlı olmasına rağmen birçok yeni bilgi de ihtiva etmektedir. İbn Havkal, aralarında deniz haritaları ile bir de dünya haritası bulunan yirmi iki adet mahallî harita yapmıştır. Ona göre İstahrî'nin bazı haritaları mükemmel, bazıları ise karışık ve eksiktir; bununla birlikte İstahrî'nin isteği üzerine bunların bir kısmını gözden geçirerek düzeltmiştir. İbn Havkal'in haritaları incelendiğinde bunların İstahrî'ninkilerden daha üstün olduğu görülür. İbn Havkal kitabının giriş bölümünde (I, 2-3) yedi iklimin hepsini tanıtmak gibi bir amaç taşımadığını söyler; çünkü ona göre Kavaziyan'da (Orta Asya'da bir yer) bulunan "Hindiye" haritası doğruluğuna rağmen birtakım karışıklıklarla doludur. Herhalde hindiyenin aslı "hendesiyye" (geometrik), dolayısıyla söz konusu harita da Batlamyus'un yedi iklim taksimine dayanan bir dünya haritasıdır.

Belhî ekolünün en önemli coğrafyacısı, Aḥsenü't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-eḳālîm (nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1877, 1906) adlı eseri yazan Makdisî'dir (ö. 381/991'den sonra). Makdisî, bölgeler hakkındaki geniş bilgisine dayanarak bütün İslâm ülkesini ortaya koymuş ve haritasını çizerek uzmanların ve sıradan halkın kolayca anlayabileceği şekilde yolları kırmızı, karaları altın sarısı, denizleri yeşil, nehirleri mavi ve meşhur dağları hâkî renge boyamıştır (onun Mısır, Akdeniz ve Hint Okyanusu haritaları için bk. Youssouf Kamal, III/2, s. 672-677). Hint Okyanusu'nun değişik yerlerde mevcut çeşitli haritalarını gören ve gerçek şeklini bulabilmek için büyük çaba harcayan Makdisî, haritacıların bu okyanusu birbirlerinden çok

farklı şekilde çizdiklerini ve bazılarının bir mantoya, Ebû Zeyd'in ise gagasını Kızıldeniz'in, boynunu Irak'ın ve kuyruğunu Çin ile Habeşistan arasının oluşturduğu bir kuşa benzettiğini söylemektedir. Çalışması sırasında denizcilere, matematikçilere ve tâcirlere danışan Makdisî, gemileri devamlı surette Hint Okyanusu'nu dolaşan önemli tâcir Ebû Ali b. Hâzim'e

bu okyanusun gerçek şeklini ve tarifini sormuş, Ebû Ali de bulundukları sahilin kumları üzerine bir harita çizerek birkaç adet zikzaklı burun ve körfezden meydana geldiğini, ne mantoya ne de kuş resmine benzediğini söylemiştir. Bu verileri değerlendiren Makdisî, sonuçta Veyle körfezi dışında körfezleri olmayan basit bir Hint Okyanusu haritası yapmıştır (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 9-11). Anlatılan olay, bu ekole mensup coğrafyacıların daha önce meydana getirilen haritaları devamlı şekilde kendi birikimleriyle geliştirmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Belhî ekolü haritacılarının çizimlerine dinî ve siyasî faktörlerin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Onların yaptığı yuvarlak dünya haritalarında Mekke merkezî bir konumda gösterilmekte, kuzey güneyde ve güney kuzeyde yer almaktadır; güney yarım küre ise Afrika'nın uzantısı verimsiz bir araziyle kaplı gösterilmiştir ve bütün kara parçalarının etrafı büyük bir denizle (muhît) çevrilmiştir ki bu Batlamyus'un tenkit ettiği durumdur. Kıtayı kuşatan büyük denizden biri kuzeybatıdan, diğeri güneydoğudan uzanarak kara parçasına giren ve Süveyş bölgesinde birbirine yaklaşan iki büyük körfez oluşmuştur (Akdeniz ve Hint Okyanusu); Makdisî'ye göre bu şekil (a.g.e., s. 16), Kur'ân-ı Kerîm'deki araları bir engelle (berzah) ayrılan iki deniz kavramına uygundur (Furkān 25/53). Makdisî, ayrıca İslâm ülkesinin geometrik tarzda tasvir edilemeyeceğine inanmıştır. Belhî ekolüne mensup haritacılar bölgesel haritaları ise fizikî sınırlarını göstererek yapmışlardır; dolayısıyla onların bu dalın temellerini atan kişiler oldukları söylenebilir.

Vladimir Minorsky'ye göre, 372'de (982-83) telif edilen ve Belhî ekolünden izler taşıyan Farsça dünya coğrafyası Ḥudûdü'l-ʿâlem'in meçhul müellifi eski haritalardan faydalanmıştır ve kitaptaki haritalar muhtemelen Ebû Ca'fer el-Hâzin'in (ö. 360/971 [?]) günümüze ulaşmayan haritalarının değişik birer kopyasıdır. Minorsky bu görüşünü, Belhî'nin coğrafya hakkındaki kitabının esasen Hâzin'in haritalarının bir çeşit izahı olduğunu ileri süren Barthold'un fikrine dayandırmaktadır (Ḥudûdü'l-ʿâlem, XV, 18,

dipnot nr. 5). XV. yüzyılda, Timurlu Hükümdarı Şâhruh'un saray tarihçisi olan Hâfız-ı Ebrû (ö. 833/1430) İstahrî'nin Mesâlikü'l-memâlik'ini hem Farsça'ya çevirerek Târîẖ adlı eserine almış, hem de kitaptaki bölgesel haritaların bazılarını aynen kopya etmiştir; fakat onun dünya haritası İstahrî ve İbn Havkal'inkilerden oldukça farklıdır (S. Maqbul Ahmad, Jamia Millia Islamia, XXI/2, s. 89-100).

Kartografya İlmini Etkileyen Bilginler. Grek-Fars geleneğine göre "bilinmeyen yer" denilen toprakların Güney Afrika'nın bir uzantısı olduğu meselesi müslüman haritacıların zihinlerini uzun süre meşgul etmiştir. İlk defa Hint Okyanusu ile Atlantik Okyanusu'nun Afrika'daki Ay dağlarının güneyinden geçen kanallarla birbirine bağlı bulunduğu görüşünü ortaya koyan Bîrûnî, el-Bahrü'l-a'zam (Hint Okyanusu) denizcilerinin Afrika'nın doğu sahilindeki Süfâle'nin güneyinden öteye geçmediklerini belirtti ve bunun sebebini, bu denizin birçok noktada içeri girerek kuzey yarım küreyi (Asya) bölmesi gibi güneydeki denizin de kara parçasının batı kısımlarına (bilinmeyen yere) doğru girmiş olması ile açıkladı (DİA, VIII, 56). Bîrûnî'nin ortaya koyduğu bu görüşe, onun bilinmeyen yeri göstermediği denizler haritasında işaret edilmektedir (et-Tefhîm, s. 137). Bîrûnî'nin görüşleri, Ebü'l-Fidâ ve Yâkūt el-Hamevî gibi sonraki kuşağa mensup birçok coğrafyacı-yı etkilemiş, ancak zamanla etkisini kaybederek daha sonra gelen coğrafyacıların eserlerinden ve haritalarından yavaş yavaş çıkmıştır. Meselâ Hâfız-ı Ebrû'nun dünya haritasında bilinmeyen yerin tamamıyla kaybolduğu ve yerini denizlerin kapladığı görülmektedir.

İbn Sînâ denizlerin menşei problemini tartışırken onların, sabit yıldızlar feleğinin hareketinden dolayı suyun çekilip karaların ortaya çıkması ve çekilen suyun belli yerlerde toplanmasıyla meydana geldiğini belirtir. Astronomların yeryüzünün dörtte birinin meskûn olduğunu keşfettiklerini söyleyen İbn Sînâ, güneş ışınlarının aşırı kuvveti sebebiyle güney yarım kürede insanların yaşamasına imkân bulunmadığını savunan kimselerin görüşlerini reddeder; ona göre buralarda iskân ihtimali kuzey kutbuna nisbetle daha fazladır. İkamete elverişli kısmın güney sınırı ise ekvatordur; daha güneye sarkan bölgede insanların yaşadığı söylenemez. İbn Sînâ, düşüncelerini bu şekilde belirttikten sonra bütün bunların birer tahminden ibaret olduğunu ve kendisinin hiçbiri hakkında kesin bir fikre sahip bulunmadığını söyler (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [5], s. 25-26).

1072-1074 yılları arasında kaleme alınan Dîvânü lugāti't-Türk'ün yazarı Kâşgarlı Mahmud, Türk boylarının dil bakımından taksimini gösteren bir dünya haritası yapmış ve Balasagun şehrini merkeze koyup yedi nehir bölgesini Türk kabilelerinin yerleşim alanı olarak ayırmıştır (bk. DÎVÂNÜ LUGĀTİ't-TÜRK). Yazarı bilinmeyen Muḫtaṣar-ı İbn Ḥavḳal adlı eserde de XII. yüzyıla ait ilginç bir dünya haritası bulunmaktadır. Elips şeklindeki bu haritada Hint ve Atlas okyanusları birbirinden, bilinmeyen yere bitişik olan ve Nil'in kaynaklarının yakınında bulunan dar bir kara geçidiyle ayrılmıştır. Buradan haritacının, Bîrûnî'nin Hint ve Atlas okyanusları arasında kanalların olduğu düşüncesinden etkilendiği anlaşılmaktadır (Youssouf Kamal, III/4, s. 804-817; İbn Havkal, I, s. V-VI). Diğer bir ilginç dünya haritası da 646 (1248-49) tarihli yazarı belli olmayan bir Farsça coğrafya yazmasında bulunmaktadır (Leiden Üniversitesi Ktp., MS, Ar, nr. 1899). Bîrûnî'nin etkisini taşıyan bu haritada, Hint Okyanusu Ay dağlarının güneyinden geçerek Atlas Okyanusu'na kavuşmakta, daha sonra da Afrika kıtasını çevreleyip kuzeye uzanarak sonunda Akdeniz'le birleşmektedir. Buna karşılık kısmen yeryüzünün güney taraflarını içine alan bilinmeyen yer de önce batıya, sonra kuzeye doğru yönelip Kuzey Afrika ve İspanya ile bütünleşmektedir. Ekvatorun kuzeyindeki meskûn kısım ise Batlamyus tarzında yedi iklime ayrılmıştır. Haritacının Kuzey Afrika ve İspanya'nın konumları hakkında yanıldığı görülmekle birlikte bu eser kartografya ilmi için önemli bir malzemedir (Youssouf Kamal, III/5, s. 996).

576 (1180-81) yılında Ahmed et-Tûsî tarafından yazılan ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt adlı Farsça eserde yer alan Hazar denizi, Akdeniz, Cibâl, Sind ve Basra körfezi haritaları muhtemelen Belhî geleneğine göre yapılmıştır (Krachkovsky, I, 325). Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) dünya haritası da Belhî ekolü geleneğini takip eder. Bu haritanın ilginç bir özelliği, Okyanus'un efsanevî Kafdağı ile çevrili olarak gösterilmesi ve dağın güney kısmında efsanevî "hayat çeşmesi"nin bilinmeyen yere doğru akmasıdır (Miller, V, lv. 80). Kazvînî'nin denizler haritasının Bîrûnî'nin haritasına dayandığı anlaşılmakta, bölgelerle ilgili dünya haritasının ise Batlamyus geleneğine uygun şekilde hazırlandığı görülmektedir. İbnü'l-Verdî lakabıyla tanınan Ebû Hafs Sirâceddin Ömer'in (ö. 861/1457) dünya haritası, Belhî geleneğini takip eden Kazvînî'nin dünya haritasına benzer

(a.g.e., V, lv. 75-79). Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed ed-Dımaşkī (ö. 727/1327), dünyanın meskûn bölgelerini yedi kişver usulü gibi yedi dairevî diyagram halinde belirlemiş ve çeşitli ülkeleri bu dairelere yerleştirmiştir.

XIV. yüzyıla doğru İslâm haritacılığında, önceki geleneklerden ve yabancı etkilerden bağımsız yeni bir akım başlamıştır. Bu akımda enlem ve boylamlar yerine birbiriyle kesişen dikey ve yatay hatlar sistemi kullanılmakta ve meydana gelen dörtgenlere şehir ve kasabalar yerleştirilmektedir. Büyük ihtimalle bu teknik Moğollar aracılığıyla Çinliler'den alınmıştır. Nitekim Çinliler, haritalarında işaret edilebilir mesafeler için dikdörtgen hatlar kullanıyorlardı. Bu tekniği takip eden Yuan She Târihi'ndeki 1329 tarihli Moğol haritası diğer bazı Moğol haritaları gibi Çin'de yapılmıştı. Bu haritada verilen yer isimlerinin daha önce, üzeri Moğolca yazılmış başka bir haritadan Çince'ye çevrildiği sanılmaktadır (Krachkovsky, I, 398-399). Bu metotla yapılan en güzel harita, Hamdullah el-Müstevfî'nin (ö. 740/1340'tan sonra) dünya haritasıdır. Bu haritada yeryüzünün meskûn kısmı, kutuplarda birbiriyle kesişmeyen ve doğru hatlar halinde uzanan 18 boylam ve ekvatordan başlayıp kuzeye doğru giden 9 enlemle yaklaşık 10º × 10º ölçüsündeki karelere ayrılmış ve her karenin içine yerleşim merkezlerinin isimleri yazılmıştır; yedi iklim ise kenarlarda gösterilmiştir. Bu haritada, Bîrûnî'nin yeryüzünün güney yarım küresinin denizlerle kaplı olduğu fikrinin etkisi görülmektedir. Müstevfî, Orta Asya ve İran'a ait ayrıntılı haritasında da şehirleri 1º × 1º ölçüsündeki kareler içinde gösteren bir mikyas kullanmıştır. Boylamlar batıdan doğuya doğru 64 dereceden 111 dereceye kadar uzanır; enlemler ise ekvatorun kuzeyine doğru 16º ve 45º arasındadır (Miller, V, lv. 83-86). Kesişen yatay ve dikey hatlar tekniğini Hâfız-ı Ebrû da kullanmış ve British Museum'daki dünya haritasını (Or., nr. 1577, vr. 7b-8a), dikey hatların boylamları ve yatay hatların enlemleri teşkil ettiği 5º × 5º ölçekli karelere ayırmıştır; coğrafî bölgeler ise kenarda gösterilmiştir. Yeryüzünün güney yarım küresi tamamen denizle kaplıdır ve burada herhangi bir kara parçasına rastlanmaz. Bu ekolün diğer bir uygulaması Sâdık İsfahânî'nin (ö. 1651) Şâhid-i Ṣâdıḳ adlı eserindeki haritalarda görülür (British Museum, Egerton, vr. 335a-351b). Bu haritalar, bir tek enlem ve boylam derecesinden meydana gelen karelerden oluşmaktadır (Irfan Habib, s. 73).

Tunuslu Şerefî Sefâkusî ailesinin bazı üyeleri, XVI. yüzyılın ortalarından

sonuna kadar yaptıkları haritalarla ün kazandılar. Ailenin en yaşlı üyesi Ali b. Ahmed b. Muhammed 955 (1548) yılında, bugün Paris'teki Bibliothèque Nationale'de muhafaza edilen sekiz yapraklı bir atlas meydana getirdi. Bu atlasla, daha sonra yapılan 979 (1571-72) yılına ait Şerefî dünya haritası arasında benzerlik bulunduğu görülmektedir (Miller, V, 176). Muhtemelen Akdeniz ve Karadeniz'de seyreden hıristiyan ve Suriyeli gemiciler için yapılmış olan atlasta, çeşitli haritaların yanında Karadeniz ve Azak denizi sahillerinin haritaları da yer almaktadır. Ailenin diğer bir üyesi Muhammed b. Ali eş-Şerefî de 1601 yılında doğu yarısı İdrîsî'nin haritasına, batı yarısı Katalonyalı gemicilerin haritalarına dayanan bir dünya haritası yapmıştır (Krachkovsky, I, 455-457; Miller, V, 175-177).

Ortaçağ'da Hint Okyanusu'nda dolaşan Arap gemicilerinin deniz haritaları kullandıkları bilinmektedir. Marco Polo'ya göre Araplar iyi haritalara sahiptiler (Tibbetts, s. 4). Kaynaklarda bu konuyla ilgili iki önemli örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri, João de Barros'un hakkında bilgi verdiği ve İbn Mâcid'in (ö. 1500'den sonra) Batı Afrika'da (Malindi) Vasco de Gama ile yaptığı toplantıda ona gösterdiği deniz haritasıdır. João de Barros'a göre bütün Hindistan sahillerini kapsayan bu haritanın üzerinde Arap usulü enlemlerle boylamlar bulunuyor, ancak bunların yanında rüzgârlarla ilgili herhangi bir hat yer almıyordu; çizgilerin meydana getirdiği dörtgenler çok küçük, kuzey-güney ve doğu-batı hatları arasındaki sahil çok belirgindi. Teixeira da Mota'ya göre bu enlemler yıldızların irtifalarını temsil ediyor olabilir ve muhtemelen İbn Mâcid ile Süleyman el-Mehrî'nin eserlerinde verilen 1 ısbâ'ın (1º 36') 1/4 × 1/4'ü oranındaki mikyasa uygundur (Studia, XI [1963], s. 64-65, 69-72); boylamlar ise doğu-batı yönünde ve muhtemelen 24 saatlik veya 8 "za'm"lık (3 fersah) aralıklarla çizilmiştir. İbn Mâcid'in Kitâbü'l-Fevâʾid fî uṣûli ʿilmi'l-baḥr ve'l-ḳavâʿid adlı eserinde yıldızlarla ilgili tabirlerin karşılaştırmalı biçimde "sûliyan" (Tamil gemicileri) tabirleriyle birlikte verilmiş olması ilginç bir özelliktir. Fakat, İbn Mâcid'in sûliyan deniz haritaları hakkında bilgisi bulunduğuna dair elde kaynak yoktur. Ancak bu durum onun, Tamiller'in denizler hakkındaki bilgilerinden haberdar olduğunu ve belki onlardan şifahî mâlumat aldığını göstermektedir. Araplar'ın deniz haritalarıyla ilgili ikinci örnek, Sir Thomas Roe tarafından Mogadişulu usta bir gemicinin elinde görülen deniz haritasıdır. Parşömen üzerine yapılan bu harita düzenli bir şekilde çizilmiş ve derecelenmişti. Ancak Teixeira da Mota haritanın Avrupa tipi bir harita

olduğuna inanmaktadır, çünkü ona göre rehber Portekizce konuşuyordu ve Doğu Afrika'da uzun süre kalarak yerli denizcilerle yakın ilişki içine girmişti (a.g.e., s. 72-73).

1457'de bir dünya haritası yapan Frau Mauro, bir Arap denizcisinin 1420 yılında Hint Okyanusu'ndan gelerek Ümitburnu'nu geçtiğini ve Atlas Okyanusu'na doğru yol aldığını söylemektedir (Krachkovsky, I, 562). Eğer bu bilgi doğru kabul edilirse Arap denizcilerinin bu yolun haritasını da çizmiş oldukları düşünülebilir. İbn Mâcid'in Vasco de Gama'nın takip ettiği deniz yollarını bilmesine rağmen ne kendisi ve ne de Süleyman el-Mehrî böyle bir geçişten bahsetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 33; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, I, s. V-VI, 2-3; II, 329-330; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 9-11, 16; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (5), s. 25-26; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. XV, 18 (dipnot nr. 5); Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. P. Bulgakov - İ. İbrâhim Ahmed), Kahire 1962 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, s. 233; a.mlf., et-Tefhîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. R. Wright), London 1934, s. 137; Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zührî, Kitâbü'l-Caʿrâfiyye (nşr. Muhammed Hâc Sâdık, BEO, XXI [1968] içinde), s. 7-312; K. Miller, Mappae arabicae: Arabische Weltund Ländenkarten des 9.-13. Jahrhunderts, Stuttgart 1926-31, I-VI, tür.yer.; E. L. Stevenson, Geography of Claudius Ptolemy, New York 1932, Fisher'in önsözü, s. 5-6, ayrıca bk. s. 25-41, 163-165; L. Bagrow - R. A. Skelton, History of Cartography, London 1964, lv. XXVI; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1968, I, 59, 206, 262-263, 279-292, 325, 373-374, 398-399, 455-457, 562; G. R. Tibbetts, Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese, London 1971, s. 4; Irfan Habib, An Atlas of the Mughal Empire, Delhi 1982, s. 73; Youssouf Kamal, Monumenta Cartographica Africae et Aegypti, Kahire 1926-1951, III/1, s. 525; III/2, s. 672-677; III/3, s. 741; III/4, s. 804-817; III/5, s. 996, 1049; The History of Cartography

(ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago 1992, tür.yer.; Zeki Velidi Togan, “Biruni’s Picture of the World”, Memoirs of the Archaeological Survey of India, LIII, New Delhi 1941, s. 60-62; İbrâhim Şevket, “Ḫarâʾiṭü coġrâfiyyi’l-ʿArabi’l-evvel”, Mecelletü’l-Üstâẕ, Bağdad 1962,

s. 2-3, 7, 12-13; A. Teixeira da Mota, “Méthodes de navigation et cartographie nautique dans l’océan indien avant le XVIe siècle”, Studia, XI (1963), s. 64-65, 69-75; S. Maqbul Ahmad, “Islam and the Modern Age”, Jamia Millia İslamia, XXI/2, New Delhi 1990, s. 89-100; a.mlf., “Kharīṭa”, EI² (İng.), IV, 1077-1083.

S. Maqbul Ahmad

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar’daki haritacılık terminolojisi İslâm literatüründen gelen levh, tersîm, tasvîr, sûret, resm, resm-i harîta, levhu’r-resm gibi tabirlere, Batı’dan doğrudan alınan harta, hartı, karti, karta, papamonta (İtalyanca mappa mundi = dünya haritası) gibi yenilerinin eklenmesiyle teşekkül etti. Harita kelimesinin Anadolu Türkçesi’nde harta, hartı şeklinde kullanımı muhtemelen Pîrî Reis ile gelişti ve zamanla anlamca karşılanmasına yönelik yeni fikirler de ortaya atıldı. Kâtib Çelebi, “resm-i harîta”yı genelde yaptığı gibi “harta resmi” şeklinde Türkçe’leştirdi; daha sonra harta ve resm kelimelerinin sık sık birbirinin yerine kullanıldığı görülür.

Osmanlı haritacılığında orijinal eserlerin ortaya konulduğu devir XVI. yüzyılın ilk yarısıdır. Genelde bu asrın sonlarına kadar olan çalışmalara yön veren örnekler, Doğu ve Batı kaynaklarının karışımı ürünlerden meydana geliyordu. Bu tarihten sonra birçok ülkede görüldüğü gibi Hollanda menşeli ilerlemelerin etkisi ve yansıması söz konusudur. Osmanlı coğrafya eserleri arasında, müslümanların Geç Antik Çağ’ın sonu ve Ortaçağ’ın başlarında Grek ve Hint haritacılığından etkilenerek geliştirdikleri Arapça çalışmalar, çevirileri ve yeni versiyonlarıyla yerlerini almışlardı. Osmanlılar için bu irtibat, Kâşgarlı Mahmud’un 1074’te tamamladığı Dîvânü lugāti’t-Türk’teki dünya haritasına kadar uzanır. Daire içinde verilen harita, müellifinin beyanına göre Türkler’in bulunduğu bölgeleri göstermek amacıyla

yapılmıştı. Bu dünya haritası Japonya'yı gösteren ilk çalışma olarak da dikkat çeker.

Osmanlılar'ın erken devirlerine ait haritalar ele geçmemiştir; ilk örneklere XV. yüzyılın ortalarından itibaren rastlanır. Fâtih Sultan Mehmed'in saltanat yıllarına ulaşan çalışmalar Venedikliler'le gelişmekte olan rekabetle de bağlantılıdır. Fâtih Sultan Mehmed'in fetihten sonra İstanbul'da giriştiği icraat arasında, Trabzonlu G. Amirutzes'den Batlamyus'un Geographia adlı eserini tercüme etmesini ve haritalarından faydalanarak da bir dünya haritası hazırlamasını istediği bilinmektedir. Geographia'nın Arapça tercümesinde bazı haritaların yer almasına rağmen (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414; Ayasofya, nr. 2610) padişahın ikinci isteğinin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair elde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan Fâtih'in aynı kişiye hazırlattığı bugün mevcut olmayan İstanbul haritasının da G. A. Vavossore'nin XVI. yüzyılın ilk yarısında Venedik'te yayımladığı gravüre kaynaklık ettiği yönünde düşünceler geliştirilmiştir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Evliya Çelebi İstanbul'da bir "esnâf-ı harîtacıyân" topluluğundan bahseder. Sekiz dükkâna sahip olan ve sayıları on beş kişiyi bulan bu zanaat mensuplarının birkaç lisana, özellikle Latince'ye mükemmel âşina olduklarını, Atlas Minor ve Coğrafya, Papamonta gibi eserlerden yola çıkarak hazırladıkları haritaları gemicilere sattıklarını, onların da böylece okyanuslarda ve büyük denizlerde korkusuzca gezdiklerini anlatır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 304, vr. 163a). Tezkire sahibi Sehî'ye göre Sinoplu şair Safâyî XVI. yüzyılın başlarında haritacılık alanında eşsizdi ve çok hürmet gördüğü gemicilerin şeyhi olmuştu. IV. Murad devrinde Hollandalı Jacobus Golius'a sipariş edilen Osmanlı Devleti topraklarının haritasını yapma işine dair kesinleşmiş ve ele geçmiş bir belgeye rastlanmaz. Antoine Galland da 1672'de Mehmed Çelebi adında biri tarafından yapılmış olan güzel bir İstanbul haritasını yine burada gördüğünü yazmaktadır (İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar, I, 219).

Osmanlı haritacılığı üzerinde inceleme yapan ilim adamlarının ortaklaşa dikkat çektikleri en önemli mesele, Osmanlı Devleti topraklarının genişliğine uygun bir malzeme ile karşılaşmayı sağlayabilecek kataloglama çalışmalarının yetersizliğidir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve yurt dışındaki kütüphanelerde mevcut değerli görülen haritalara dair ayrıntılı

araştırmalar bulunmasına rağmen henüz birçok kütüphanede ve arşivlerde bu konuya el atılmamış ve birçoğunun kataloglarında haritalara yer ayrılmamıştır. Osmanlı coğrafya eserlerinin tenkidinde ve tasnifinde karşılaşılan nüsha farklarının büyüklüğü ve bazan ölçüsüzlüğü problemi haritalar için de geçerlidir. Birçok eserde haritaların ihmal edilmesi şeklinde yaygınlaşmış olan durum, nâdiren eserin aslında bulunmayan haritaların ilâvesi gibi bir değişiklik de gösterir (meselâ bk. Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 172'de yer alan Kitâb-ı Bahriyye nüshasındaki İstanbul haritası). Matbaanın hayata geçirilmesi ve basma eserlerin yayılmasıyla birlikte haritaların yerinden çıkarılması, renklendirilmesi ve ilâve yer adlarının konulması gibi kullanım alışkanlıklarının basmalara da geçtiği gözlenmektedir.

1. Deniz Haritaları. Daha çok XIII. yüzyılın başlarından itibaren Cenovalılar tarafından ortaya çıkarılan portolanlar (limanları gösteren harita) Katalan, Portekiz ve İtalyan gemicilerinin ellerinde gelişmişti. Gemiler için sığınabilecekleri limanların, kıyıların, adaların, ikmal ve durak yerlerinin belirtildiği portolanlar, alışverişin daha yoğun olduğu Akdeniz'de Doğu ve Batı haritalarındaki ortak özelliklerin bir araya getirilmesiyle zenginleştirilmiştir. Uzakdoğu denizlerindeki ada gruplarına ulaşan Doğulu gemicilerin ve devamlı hareket içindeki Batılı gemicilerin çalışmalarıyla kuşaktan kuşağa gelişen portolanların yapımında hangi tarafın önde olduğunu belirlemek güçtür. Portolanların ortak özellikleri arasında nem ve tuza karşı dayanıklı olabilmeleri

için deriden yapılmaları, üzerlerinde rüzgâr gülü ve mutlak bir ölçek göstergesi bulunması, denizde kayalıkların siyah, sığ yerlerin kırmızı, kıyıların yeşil ve mavi hatlarla çizilmesi başta gelir. Haritalar çoğunlukla birbirlerinden kopya edilerek ve benzeri kaynaklardan istifadeyle meydana getirildiğinden ortak bir haritacılık dili teşekkül etmiştir. Bilhassa Akdeniz'de haritaların elden ele dolaşması, aynı yoldaki denizciler gibi haritacıların da başka ülkelerde ürün vermiş olabileceklerini düşündürmektedir.

Osmanlılar'da özellikle gemiciler harita yapmaya teşvik edilmekte ve ödüllendirilmekteydi. Bilinen portolanların en eskisi, 816 (1413) tarihini taşıyan Ahmed b. Süleyman et-Tancî'nin Karadeniz'i, Atlas Okyanusu'nun

doğusundaki Avrupa ve Afrika sahillerini, İngiltere adalarını gösteren deniz haritasıdır (TSMK, Hazine, nr. 1823). Arapça düzenlenmiş olan portolanda on iki ayın Latince isimleri kamerî takvim içinde verilmiştir. Ahmed b. Süleyman'ın Tunus'ta hazırladığı bu portolanda süslemeler ve birtakım figürler de bulunmaktadır. Bu döneme ait diğer bir deniz haritası, Tunuslu İbrâhim (el-Mürsî ?-el-Kâtibî ?) tarafından Tunus'ta çizilmiştir (İstanbul Deniz Müzesi, Âsâr-ı Atîka, nr. 882). Akdeniz, Ege, Karadeniz ve Batı Avrupa kıyılarının gösterildiği 15 Ramazan 865 (24 Haziran 1461) tarihli harita üzerinde yapılan incelemeler, iklim haritaları yoluyla intikal eden Arap haritacılığı geleneğine ait açık ve yaygın izler taşıdığını ortaya koymuştur. Batlamyus'un haritalarıyla Karadeniz'de bile dolaşmanın güç olduğu bir dönemde İbrâhim'in haritasının denizcilere en azından Akdeniz'in ortalarına kadar yardım ettiği âşikârdır. Bu harita sayesinde, Batı etkisinin açıkça görüldüğü portolanlarda o tarihe kadar Doğu haritacılığının ulaşmış olduğu seviye anlaşılırken deniz haritalarında ölçek bulunmadığına dair görüşler de çürütülmüştür. Bazı araştırmalarda Tancî'nin haritasıyla arasında bağlantı kurulmuş olan bu portolan da Arapça düzenlenmiştir ve ayrıca bir gök haritası ihtiva etmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Hazine, nr. 1822) el-Hâc Ebü'l-Hasan'ın deniz haritası ise Avrupa, Afrika ve Osmanlı Devleti'nin üç kıtadaki topraklarını göstermektedir. Muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait olan haritada şehirler kalelerle resmedilmiş, vilâyet adlandırması ile otuz altı değişik bölgenin isimleri ve bayrak şekilleri verilmiştir. Haritada sonradan ilâve edilmiş çizimlerin bulunduğu da görülmektedir.

Akdeniz'in tam bir portolanı ve Osmanlı haritacılığının en ünlü temsilcisi olan Kitâb-ı Bahriyye, Pîrî Reis'in (ö. 1554) amcası Kemal Reis'le birlikte başladığı gemicilikteki müşahede ve tecrübelerini aktardığı bir şaheserdir. Kitabın oluşmasında, bütün bilgilerin yalnız haritalar üzerinde verilemeyeceği düşüncesinin de payı vardır. Pîrî Reis 1521'de tamamladığı Kitâb-ı Bahriyye'nin ilk telifini, 1524 Mısır seferinde yanında bulunduğu Sadrazam İbrâhim Paşa'nın tekrar temize çekilip padişaha takdim edilmesi arzusuna uyarak yeniden ele aldı. 1526'da İbrâhim Paşa aracılığıyla Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulan ikinci telifin manzum olan metni Seyyid Murâdî tarafından düzenlenmiştir. Eserde önce telif sebebiyle birlikte haritanın tanımlama ve alâmetleri açıklanmakta, daha sonra bazı büyük denizler ve

adaları, Sultâniye, Kilitbahir ve Bozcaada'dan itibaren Ege denizi, Mora, Adriyatik kıyıları, Venedik, Anadolu'nun batı kıyısındaki ada ve limanlar üzerinde ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Pîrî Reis anlattığı her limanı ayrı bir portolanla göstermiş ve oradaki önemli binaların resimlerini çizmiştir. Orijinalleri ele geçmeyen bu teliflerden Kanûnî'ye sunulduğu sanılan nüsha 221 haritalıdır (TSMK, Hazine, nr. 642). Portolanlarda olduğu gibi Kitâb-ı Bahriyye'de de sığ yerler, kumsallar, güvenli limanlar, kayalıklar, su kaynakları ve yerleşim merkezleri özenle belirtilmiştir. Eser, halen çok değişik ilimler için bir araştırma kaynağı olarak önemini sürdürmektedir (bk. KİTÂB-ı BAHRİYYE).

Seydî Ali Reis'in 1538'de Kanûnî'ye takdim ettiği, kısaca el-Muḥîṭ olarak tanınan Kitâbü'l-Muhît fî ilmi'l-eflâk ve'l-ebhur adlı eseri (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1643), Hint denizleri için yapılmış portolan mahiyetinde bir çalışmadır. Bazı harita ve papamontaların da anlatıldığı eserin bunlarla birlikte sunulduğuna dair görüşler varsa da mevcut yazmalar bunu doğrulamamaktadır (bk. KİTÂBÜ'l-MUHÎT).

Deniz haritacılarından olup hassa reisleri arasında adı geçen Ali Macar Reis'in Safer 975 (Ağustos-1567) tarihli Atlas'ı, üzerinde Karadeniz ve Marmara denizi, Doğu Akdeniz, Orta Akdeniz, Batı Akdeniz, Atlantik kıyıları ve İngiltere adaları, Ege ve Marmara deniziyle dünya haritalarının yer aldığı yedi parçadan meydana gelmektedir (TSMK, Hazine, nr. 644). Ali Macar Reis'in imzasının yalnızca Batı Akdeniz haritasında bulunması, diğerlerinin daha sonra ilâve edilmiş olabileceği ihtimalinin öne sürülmesine yol açmışsa da bu durum ancak dünya haritası için kabul edilebilir. Öte yandan Atlas'ın İtalyan ve Katalan portolan tekniği düzenine uyması dolayısıyla, İtalyan haritacılarınca hazırlanıp yer adları yazılmadan Osmanlılar'a ulaştığı ve bunları Ali Macar Reis'in tamamladığı düşünülse bile bu resimleme tekniğinin Osmanlı nakkaşhânesinin yabancısı olmadığı bir tarzı gösterdiği de açıktır. Bu geleneğin diğer bir örneğini teşkil eden Atlas-ı Hümâyun T. D. Goodrich tarafından 1984'te ortaya çıkarıldı. Saray için nakkaşhânede hazırlandığı anlaşılan eser dokuz harita ihtiva etmektedir: Karadeniz ve Marmara; Doğu Akdeniz ve Ege denizi; Orta Akdeniz ve Adriyatik denizi; Batı Akdeniz ve İspanya; Batı Avrupa'nın Atlantik kıyıları, Adriyatik denizi, Britanya adaları; Ege denizi; Mora ve Güney İtalya; dünya; Avrupa

ve Kuzey Afrika (İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 1621). Ali Macar Reis'in Atlas'ı ile büyük bir benzerlik arzeden Atlas-ı Hümâyun 1570'e tarihlenmektedir. Üçüncü atlas, adını bulunduğu galeriden almış olan Walters Deniz Atlası'dır (Baltimore, Walters Art Gallery, MS, W. 660). Yine nakkaşhâne ürünü olan atlas Karadeniz ve Marmara denizi, Ege ve Doğu Akdeniz, Orta Akdeniz ve Adriyatik denizi, Batı Akdeniz ve İspanya, Kuzeybatı Avrupa, Avrupa ve Kuzey Afrika, Güney Asya ve Hint Okyanusu, dünya haritalarının bulunduğu sekiz parçadan oluşmaktadır. Yine portolan tipi deniz haritalarına giren bu atlasın da diğerleri gibi saraya sunulmak amacıyla ve aynı tarihlerde (1560-1570) hazırlandığı sanılmaktadır. Atlaslardaki haritaların bazılarında orijinal bilgiler bulunduğu yeni araştırmalarla ortaya konulmuştur.

Haritacı Menemenli Mehmed Reis'in 999'da (1590-91) Türkçe olarak hazırladığı Ege denizi haritasında, Arnavutluk'un Avlonya şehrinden Anadolu'daki Fethiye'ye kadar Akdeniz kıyıları ve yerleşim merkezleriyle bütün Ege adaları gösterilmiştir (Venedik, Civico Museo Correr, Port. 22). Bu harita, aynı tip haritalar içerisinde bir makama sunulmadan bugüne ulaşabilmiş nâdir çalışmalardan biri olarak da dikkat çeker. Üzerindeki yer adlarının Arnavutluk kıyılarında yoğunlaşması, Menemenli Mehmed Reis'in bu bölgede yaşadığının işareti sayılmaktadır.

1648-1650 yılları arasında meydana getirildiği tahmin edilen Seyyid Nuh'un Deniz Kitâbı (Kitâbü Bahri'l-Esved ve'l-Ebyaz), Karadeniz ve Akdeniz limanlarının kaleler itibara alınarak çizilmiş 204 portolanını ihtiva etmektedir (Bologna, Biblioteca Universitaria, MS, nr. 3609). Seyyid Nuh'un kitabıyla ilgili problemler süregelmektedir. Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinin esere model oluşturduğu apaçıktır ve bu bakımdan onun değişik bir kopyası telakki edilir. Karadeniz'in anlatılmadığı Pîrî Reis'in kitabından bu noktada ayrılan eser, iç deniz hükmünde olan Karadeniz'in 1699'dan sonraki kısmen değişen durumuyla daha fazla önem kazanmıştı. Yine Kitâb-ı Bahriyye'nin örnek alınarak hazırlandığı anlaşılan Harîta-i Ekālîm'in müellifi belli değildir (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 337). Ege denizi, Akdeniz kıyıları ve adalarının gösterildiği 134 haritalı atlas Kitâb-ı Bahriyye'nin ilk telifini aksettirmektedir. Aynı eserin ikinci telifinden faydalanılarak meydana getirilmiş olan başka bir anonim çalışma ise 198 haritalıdır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 338). Bu tarzı yansıtan başka örnekler

de bulunmaktadır (bk. Soucek, bibl.).

2. Dünya Haritaları. Osmanlılar'ın eski dünya haritalarını, başlıcalarını İstahrî, İdrîsî ve Sirâceddin İbnü'l-Verdî'nin eserlerinin oluşturduğu klasik coğrafya kitaplarından tanıdıkları bilinmektedir. XVI. yüzyılın ortalarında oldukça doğru bilgiler içeren kendi çalışmalarını ise ne şekilde ortaya koydukları araştırma konusudur ve bu yönde kaydettikleri gelişmeler daha çok Portekizliler'in Hint Okyanusu'ndaki faaliyetlerini yakından ve kararlı bir siyasetle takip etmelerine ve buna karşı çalışma yapmalarına bağlanmaktadır.

Pîrî Reis'in ünlü ilk haritasına olan ilgi 1929 yılında keşfedilmesinden itibaren hiç eksilmemiştir (P. Kahle, Die verschollene Colombus-Karte von 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513, Berlin-Leipzig 1933). Muharrem 919 (Mart 1513) tarihli olan ve Gelibolu'da çizilen bu dünya haritasının bugüne sadece bir parçası ulaşabilmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1633 mükerrer). 1517 yılında Kahire'de Yavuz Sultan Selim'e takdim edilen bu haritanın elde kalan parçası Atlas Okyanusu'nun iki kıyısında İspanya, Portekiz ve Batı Afrika ile Amerika'nın doğu kısımları, Florida ve Antiller'i göstermektedir. Harita üzerinde yer adlarının yanı sıra keşif tarihleri, efsanevî notlar ve eserin meydana getirilişine dair bilgiler bulunmakta ve bu notlardan, Pîrî Reis'in otuz dört Doğu ve Batı menşeli haritadan faydalandığı anlaşılmaktadır. Bu kaynaklar arasında en çok dikkat çekenler, 2000 yıl öncesinin İskenderiye Kütüphanesi'nden çıkma bir harita ile Kristof Kolomb'un bugüne intikal etmeyen 1498 tarihli haritasıdır. Atlas Okyanusu'nda keşfedilen yerlerin doğrulukla gösterildiği haritayı önemli kılan ve hayranlık uyandıran diğer özelliklerinin başlıcaları da kaynaklarının eskiliği ve orijinalliği, çizimlerin ancak havadan yapılan çekimlerle XX. yüzyılın ortalarından itibaren yapılabilen haritalara benzerlik arzetmesi ve yine sadece modern tekniklerle tesbit edilebilen Antartika kıyılarının henüz buzullarla kaplı olmadığı zamandaki halinin verilmiş olmasıdır. Özellikle son tesbit, Pîrî Reis'in kaynakları arasında buzul devrinden önce resmedilmiş haritaların da bulunabileceğine dair görüşlerin doğmasına yol açmış ve bu haritadan yola çıkılarak kayıp olduğuna inanılan Atlantis kıtasının aranmasına kadar derinleştirilen çeşitli toplu çalışmalar ortaya konulmuştur (C. Hapgood, The Maps of the Ancient Sea Kings, Evidence of Advanced Civilization in the Ice Age, New York

1979).

Pîrî Reis'in dünya haritasının kayıp parçalarının Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde araştırılması sırasında Atlas Okyanusu'nun kuzeyini, Kuzey ve Orta Amerika'nın o zaman için terkedilmiş kıyılarını gösteren ve ilkinde bulunmayan bazı yeni ayrıntılara yer veren yine ona ait bir başka harita parçası ele geçmiştir (Hazine, nr. 1824). Pîrî Reis b. el-Hâc Mehmed imzasıyla 935'te (1528-29) Gelibolu'da yapılmış olan harita, muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman için hazırlanmış ikinci bir dünya haritası parçasıdır. Ancak, Yucatan, Küba, Haiti, Florida ve Kuzey Amerika'nın görüntülendiği bu parçanın aslında bir dünya haritasına değil, Osmanlı başşehriyle Yeni Dünya'yı birlikte gösteren büyük ölçekli ve özel amaçlı bir haritaya ait olduğu da ileri sürülmüştür.

Tunuslu Hacı Ahmed'in yürek şeklinde ve daire içinde Türkçe olarak hazırladığı dünya haritası, J. Werner'in 1514 ve Orontius'un 1536 tarihli haritalarından istifade edilerek çizilmiştir ve bir bakıma çeviridir (Venedik, Biblioteca San Marco). Üzerinde bir gök haritasıyla çeşitli mitolojik figürlerin de yer aldığı Hacı Ahmed'in 967 (1559-60) tarihli bu çalışması hakkında değişik incelemeler yapılmıştır. İlk araştırmalar, eseri meydana getirenin Osmanlılar'la doğrudan temasta olabileceği görüşünü savunurken daha sonra farkına varılan ona ait bir coğrafya risâlesi, haritanın Kanûnî'nin şehzadelerinden Bayezid için hazırlatıldığını ve sahibinin kimliğini ortaya çıkarmıştır. Şehzadenin dünya haritası isteği, Venedik Senatosu'nun bu işi havale ettiği balyos aracılığıyla Hacı Ahmed'in haritasının ilk versiyonlarından birinin 1554'ün son veya 1555'in ilk aylarında şehzadenin adamlarına teslim edilmesiyle karşılanmıştı. Müellif, esaret altında ve anlaşılan hürriyetine kavuşma karşılığında hazırladığı bu haritayı beraberinde memleketine götürmek ve böylece müslümanlara faydalı olmak ümidini beyan ediyordu. Söz konusu coğrafya risâlesinin mitolojik unsurlara dayalı mahiyeti dünya haritasıyla paralellik göstermektedir. Hacı Ahmed eserini Türkçe hazırlayışını da bu dilin dünyaya hükmetmesine bağlıyordu. 1568'de Venedikli yayıncı M. Giustiniani'nin Hacı Ahmed'in haritasını basma lisansını temin ettiği belirlenmiş, böylece harita dünyada basılan (çoğaltılan nüshaların buradaki bir yangında telef olma ihtimali büyüktür) veya basılması planlanan ilk Türkçe eser olarak da ilgi görmüştür. 1795'te çok az sayıda bastırılmış olan örnekleri bugüne

ulaşmıştır.

Eserlerinde harita ve haritacılığa dair bilgiler bulunan İstanbul Rasathânesi'nin kurucusu Takıyyüddin er-Râsıd el-Mısrî'yi (ö. 1585) maiyetindeki astronomlarla beraber çalışırken gösteren Seyyid Lokman'ın (ö. 1601) Sultan III. Murad Şehinşahnâmesi'ndeki minyatürde (İÜ Ktp., FY, nr. 1404, vr. 57a) bir yer küresi bulunmakta ve üzerindeki dünya haritasında yeni keşfedilen yerlerin Pîrî Reis'in haritalarına göre daha doğruya yakın çizilmiş olduğu görülmektedir (resim için bk. And, s. 56). Bu durum, Pîrî Reis'ten sonra ortaya çıkan gelişmelerin takip edildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim aynı yıllarda kimliği bilinmeyen bir mütercimin "Frenkçe"den çevirdiği Târîh-i Hind-i Garbî (Hadîs-i Nev) adlı eserle ve içinde yer alan dünya haritası ile ilim çevrelerine ve daha sonra İbrâhim Müteferrika tarafından basılmak suretiyle de Osmanlı aydınlarına tanıtılmıştır (en eski tarihli nüshadaki haritanın resmi için bk. DİA, VIII, 64, 66). İbrâhim Müteferrika dünya haritasını yeniden hazırlarken N. Sanson'un Atlas nouveau'sundan (Paris 1689) faydalanmıştı. Seyyid Lokman'ın Zübdetü't-tevârîh isimli tomarında (TSMK, III. Ahmed, nr. 3599) görülen dünya haritası ise Sirâceddin İbnü'l-Verdî'ye ait çalışmanın Osmanlı versiyonudur ve aslından oldukça değişiktir. Daha sonra çeşitli eserlerde yer almaya devam eden dünya haritaları, Batı menşeli haritaların model tutulmasıyla veya aynen nakledilip üzerlerindeki isimlerin çevrilmesiyle meydana getiriliyordu.

3. Askerî Haritalar. Genellikle haritaplan-kroki karışımı halinde olan askerî haritaların başlıcaları, kuşatmalarla sınır ve barış durumlarının tesbitine yönelik çizimlerdir. Bunların en eskilerinden birini teşkil eden ve 1496'dan önceye tarihlenen Venedik Cumhuriyeti haritasının (TSMK, Hazine, nr. 1829-1830), yer adlarının çoğunun İtalyanca verilmesi gibi bazı özelliklerinden dolayı Venedik'te hazırlandığı sanılmaktadır. Venedik ve Kuzey İtalya topografyasını köprüler ve kalelerle birlikte gösteren bu askerî maksatlı haritanın özel sipariş olabileceği doğrultusunda düşünceler bulunmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'in davetiyle 1479-1481 yılları arasında sarayda bulunan İtalyan ressamı Gentile Bellini'ye bu tür bir harita ısmarlandığı kaynaklarda belirtilmekte, ancak söz konusu haritanın bu harita olup olmadığı bilinmemektedir. Muhtemelen II. Bayezid için Kulağuz Moralı İlyas'ın hazırladığı Azak denizi ve Kırım haritaplanı

(TSMA, nr. E 12090/1) 1495-1506 yılları arasında yapılmıştır ve özellikle Osmanlı donanmasının kullanması amacıyla Kiev ve civarındaki kaleleri göstermektedir.

Osmanlı harp planları adıyla da değerlendirilen bu çeşit malzeme üzerinde yürütülen çalışmalar birçok kıymetli haritanın bugüne ulaştığını ortaya koymaktadır. Sefer ve kuşatmalarla savaş alanlarının görüntülendiği bu tür anonim çalışmaların başlıcaları arasında 1521 Belgrad (TSMA, nr. E 9440), 1565 Malta (TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 1118), 1566 Sigetvar (TSMA, nr. E 12356), 1683 Viyana (Viyana, Museen der Stadt, I. N. 52.816/1) ve 1684 Budin (Bologna, Biblioteca Universitaria, MS, Marsili, nr. 8) kuşatmaları ile 1711 Prut (TSMA, nr. E 1551/1), 1736-1739 Osmanlı-Avusturya-Rusya savaşlarını ve Adakale'nin geri alınışını (TSMA, nr. E 9439), 1736 seferini (TSMA, nr. E 10201) ve 1831 Bağdat kuşatmasını (TSMA, nr. E 9404) gösteren haritalar sayılabilir.

XVIII. yüzyılın uzun süren savaşlarıyla birlikte birçok çeviri eser ve haritanın askerî amaçlarla seçilip tekrar düzenlendiği görülür. Bu haritaların bir kısmı İstanbul'daki elçilik mensupları aracılığıyla temin edilmekteydi. Bazan yeni savaş usullerinin de göz önünde tutulduğu haritalarda siyasî ve daha çok fizikî özelliklerin gösterilmesine dikkat edilmiştir. Orijinal haritadaki yer vb. adların yanına Osmanlıca'ları eklenerek kısmen tercüme edilmiş örnekler de az değildir. Aslen bir İngiliz mühtedisi olan ve Enderunlu Ressam Mustafa adıyla tanınan haritacı, çeviri yoluyla Türkçe'ye kazandırdığı bu tür çalışmaları ile kendini tanıtmıştır. Onun Mikelzâde Yorgaki'nin nezâretinde çevirisini yaptığı Karadeniz ve Kırım haritası 1187 (1773) savaş yılına aittir ve "Harîta-i Dârü'l-cihâd Sûreti" başlığını taşır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1450). Tercümesi yapılan haritanın aslı ise 1769'da Avusturya'nın Augsburg şehrinde basılmıştı. Ressam Mustafa'nın bundan başka "Macaristan ve Moskof Dârü'l-harekâtı" unvanlı olanı gibi (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1454) özellikle 1182 (1768) seferi için hazırladığı haritalarının birkaçı bugüne ulaşmıştır (TSMA, nr. E 1551/2; E 8410/3; Viyana, Österreichisches Kriegsarchiv, B III b. 30-1). Boğdan, Erdel, Eflak ve Bucak civarını gösteren anonim bir askerî harita, Hotin ve Yergöğü'nün yeni fethedildiğine dair notlarına bakılarak 1663 Uyvar seferine tarihlenmeye elverişlidir (BA, Haritalar Katalogu, nr. 37). XVIII. yüzyılın sonlarına doğru devam etmekte olan

Osmanlı-Rusya-Avusturya savaşlarına ait tercüme haritalara başka örnekler de göstermek mümkündür (meselâ bk. TSMA, nr. E 9401).

Çok defa bir barış antlaşmasının öncesine veya sonrasına dair sınır bilgilerinin belirtildiği ve bu bilgilerin oluşmasına zemin hazırlayan askerî harekâtlara temas edildiği için önem taşıyan sınır haritaları da bu tasnif içinde yer almaktadır. 1738'de Adakale'nin ikinci defa fethini müteakip yapılan Belgrad Antlaşması'na göre düzenlenmiş harita (TSMA, nr. E 10201/2), Ressam Mustafa'nın Lehistan sınırı haritası (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1453)

ve 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na göre tanzim edilmiş olan harita (BA, Haritalar Katalogu, nr. 187) bu tür eserler arasında sayılabilir. Latince bir haritadan istifade edilerek ortaya konulduğu belirtilen son örnekte yapanın değil sahibi kapıcıbaşı Akkirmânî İbrâhim Ağa'nın adı okunmaktadır.

4. Tasvirli (Minyatürlü) Haritalar. Toponimik özellikler taşımaları bakımından bir çeşit kara atlası olarak tanımlanan minyatürlü haritalar temelde şehnâmecilerin eserlerine dayanır. Üzerinde şehir, kale, menzil, derbend ve benzeri yerlere ait topografik çizimlerin bulunduğu bu resimli haritalar yön ve ölçekten mahrumdur. Kuşbakışı resimlemeyle ve binaların gerçekçi tasviriyle yön zaafları bir ölçüde giderilen bu tür çalışmalar ayrıntılı plan vermeleriyle dikkat çeker. Tasvirli haritalar tasnifine dahil olan ilk eser Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sidir. Haritacı anlayışını minyatüre uygulayan Matrakçı Nasuh'un, Kanûnî'nin Safevîler'e karşı düzenlediği ilk sefere ait (1533-1536) güzergâhın tasvirini ihtiva eden Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultan Süleyman Han adlı eseri (nşr. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara 1976), minyatürlü haritaların karakteristik örnekleri arasında özel bir yere sahiptir (bk. BEYÂN-ı MENÂZİL-i SEFER-i IRÂKEYN). Yine onun Târîh-i Feth-i Şikloş ve Estergon ve Ustunibelgrad adlı (TSMK, Hazine, nr. 1608), Barbaros Hayreddin Paşa'nın 1543 Akdeniz seferini ve Nice'in fethini anlatan eseriyle II. Bayezid'in Karadeniz ve Akdeniz'deki seferleri hakkında bilgi veren Târîh-i Sultân Bâyezîd'i de (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272) bu geleneğe uygun çeşitli örnekler verir. Pek çok minyatürlü eserde bu tür haritalar bulunmaktadır. Bu kabil çalışma sahipleri arasında Ârifî Fethullah Çelebi, Ahmed Feridun Bey,

Seyyid Lokman, Âlî Mustafa, Subhî Çelebi, Mehmed Nâdirî, Âsafî, Rumûzî, Fâzıl-ı Enderûnî ve İbrâhim Hakkı Erzurûmî tanınmış isimler olarak sıralanabilir.

Osmanlılar'ın mukaddes beldeler ve ziyaret yerleri için hazırladıkları rehber kitaplardan "menâsik-i hac" ve "mir'ât-ı Mekke" türü eserlerle siyer-i nebîler ve Delâʾilü'l-ḫayrât gibi klasik eserlerde de tasvirli haritaların ve haritaplan-kroki karışımı çizimlerin yer alması eski bir gelenektir.

Su yolu haritaları da minyatür tekniğine dayanmaktadır. İstanbul'un fetihten sonra yapılan Halkalı, Kırkçeşme, Üsküdar, Taksim, Hamidiye ve Kayışdağı su tesislerine ait haritaların tesbitine çalışılmış ve bunların en eskisinin Fatih, Beylik ve Halkalı su yollarıyla ilgili olduğu ve 1584 tarihinde çizildiği görülmüştür (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Coğrafya, nr. 930). Kırkçeşme ve Halkalı su yollarının 1607 ve 1756-1757 yıllarına (TSMK, Hazine, nr. 1815, 1816), Üsküdar İbrâhim Paşa su yolunun 1753 yılına (TİEM, nr. 3336) ait haritaları bu tip ürünler arasındadır. Bunlardan başka aynı vasıfları taşıyan ve özel mekânlarda bulundurulan tablolaştırılmış haritalar da mevcuttur.

5. Çeviri Harita ve Atlaslar. Batı'da yazılmış coğrafya kitaplarının Türkçe'ye kazandırılmasında ilk müelliflerden sayılan Kâtib Çelebi, 1645'teki Girit seferi münasebetiyle çeşitli haritalar üzerinde çalışmaya başlamıştı. Onun bu alandaki ilk denemeleri birinci telif Cihannümâ'da bulunmakta (Viyana, Österreichische Nationalbibliothek, Mxt. 389, müellif hattı; geniş bilgi için bk. CİHANNÜMÂ) ve eserin kendisi gibi taslak halinde kalan bu çizimlerin daha çok plan-kroki mahiyeti taşıdığı görülmektedir. Kâtib Çelebi ikinci telif Cihannümâ'da önce bir "resm-i icmâlî" ile bütün dünyayı göstermeyi arzulamış, daha sonra her diyar için ayrı harita tanzimi lüzumuna inanarak bölge ve kıta haritalarına yer verip böylece eserini, o güne kadar gelmiş coğrafya kitaplarından ayıracak olan vasfa ve muteber hale kavuşturmuştu (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1624, müellif hattı). Coğrafya eserlerindeki harita ve şekilleri ihmal etme tavrının karşısında bulunan ve Batı menşeli haritalardaki eksik ve yanlışları belirtmeye çalışan Kâtib Çelebi, Cihannümâ'yı haritalarla güçlendirmesini onun telif sebeplerinden biri olarak açıklar. Bu arada istinsahlar sırasında haritaların bir nüshadan diğerine naklinin güçlüğünden dolayı, eserinin bu

yerlerinin boş kalacağı endişesiyle çizmeyi düşündüğü her haritayı kitabına almadığını belirtmekte ve haritalarla diğer şekilleri sıhhatle aktaran müstensihlerin pek az olmasından dert yanmaktadır. Kâtib Çelebi, eserini istinsah eden ve ettirenlerden çizimlerin yerli yerinde nakli için himmet bekliyor ve bunları kasten çıkaranların bedduaya uğrayacağını belirtiyordu. Onun önemle üzerinde durduğu bütün bu olumsuzluklar pek çok Osmanlı müellifince de yaşanmış olmalıdır.

Cihannümâ müsveddelerinin ilkinde bir dünya haritası denemesiyle yirmiden fazla irili ufaklı haritaplan, ikincisinde ise bazıları tamamlanamamış otuz civarında harita bulunmaktadır. Yine onun eserine kaynak oluşturmak amacıyla ve Şeyh Mehmed İhlâsî'nin şifahî çevirisiyle G. Mercator - J. Hondius'un Atlas Minor'undan Türkçe'ye kazandırdığı Levâmiu'n-nûr fî zulumâti Atlas Minor da on üç harita ihtiva etmekte (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2998, müellif hattı); ayrıca bu eserin 148 gibi yüksek sayıda haritaya sahip nüshalarına da rastlanmaktadır (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 178). Aynı eserin sonunda Batılı haritacı ve coğrafyacıların bibliyografyasını vermeyi de denediği görülür (İÜ Ktp., TY, nr. 2350, müellife ait derkenarlı nüsha). Kâtib Çelebi'nin Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr'ında da (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1192) gemi reisleri için harita yapımı ve kullanımının vazgeçilmez önemini belirten satırlar bulunmaktadır. Bu eserdeki dünyanın, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarının ve Akdeniz'de Osmanlı Devleti'ne tâbi adaların gösterildiği dört parça haritayı İbrâhim Müteferrika, Cihannümâ'dakiler gibi farklı çizimlerle doğruya daha yakın bir şekilde yayımlamıştır (1141).

Osmanlılar'da daha sonra tekrar "harita takımı" anlamını kazanacak olan "atlas" kelimesinin ilk defa Kâtib Çelebi tarafından coğrafya eseri anlamıyla kullanımı, aynı tipteki çeviri kitapların uzun süre gözde tutulmasına yol açmıştı. Cihannümâ'nın müsveddelerini elden geçirdiği ve müellifinin notlarını kullandığı anlaşılan Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkī (ö. 1102/1691) Atlas Mayor mütercimi olarak tanınmaktadır. Onun Wilhelm ve Joan Blaeu'nün on bir ciltlik Atlas Maior çevirisini verdiği dokuz ciltlik Nusretü'l-İslâm ve's-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor adlı eserinde toplam 243 harita bulunmaktadır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 325-333). Bu tercümeden yaptığı telhis olan İhtisâr-ı Tahrîr-i Atlas Mayor da yine bol haritalıdır (iki ciltte altmış iki harita ihtiva eden bir nüshası TSMK, Revan Köşkü, nr.

1634’tedir). Belki daha önemlisi, Dımaşkī’nin isimsiz Cihannümâ zeylinde büyük ölçüde Anadolu şehirlerinin harita-planlarının verildiği on beş çizim yer almakta (Londra, British Library, Or., nr. 1030) ve ayrıca eserde parçalar halinde karşılaşılan harita çalışmaları da bulunmaktadır. Bartınlı İbrâhim Hamdi’nin (ö. 1750’den sonra) Cihannümâ tarzında meydana getirdiği Atlas-ı İbrâhim Hamdi isimli derlemesinde de haritalardan faydalanıldığı ve eserde bunların kullanıldığı açıklanırsa da bugün mevcut II. cildinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2044) herhangi bir harita örneğine rastlanmaz.

Esîrî Hasan b. Şeyh Hüseyin’in (ö. 1729’dan sonra) kendi ifadesiyle “telif ve tercüme”sini yaptığı Mi‘yârü’d-düvel ve misbârü’l-milel adlı eser, yeni savaş mevzilenmelerini gösteren tomar halinde bir “devr resmi”ni (I, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 803), Cihânnümâ-yı Avrupa adı yakıştırılan onun istinsah ettiği diğer bir çalışma da yirmi bölge haritasını (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 932) ihtiva etmektedir. Bu son derleme, Ebû Bekir b. Behrâm’ın İhtisâr-ı Tahrîr-i Atlas Mayor’una büyük ölçüde benzerlik gösterir.

Kayserili Bedros Baronyan’ın J. Robbes’ye ait La méthode pour apprendre facilement la géographie’den yaptığı 1733 tarihli ikinci çeviri Kitâb-ı Cemnümâ fî fenni’l-coğrafya adını taşır ve biri dünya, diğeri Akdeniz ve Karadeniz olmak üzere iki haritalıdır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 828). Bunlardan birincisinin N. Sanson’un 1689’da basılan Atlas nouvea contenant toutes les partes du monde’dan aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer bir çeviri, B. Varenius’un Geographia generalis in qua affectionnes generalles telluris explicantur adlı eserine dayanmaktaydı. Bunu 1750-1751 yıllarında Tercüme-i Kitâb-ı Coğrafya adıyla Türkçe’ye ve Arapça’ya ikinci defa çeviren mütercim Osman b. Abdülmennân, “harta vaz‘ı”nı uzunca anlatmasına rağmen kitabın aslındaki haritaları nakletmemişti. Bununla beraber ikinci çeviriye ait nüshalarda birtakım diyagramlar (sûret ve eşkâl) bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2041; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1488).

Bu grup içerisinde çevirilerden yapılan bazı anonim derlemeler de yer alır. Kıta ve bölge haritalarının oldukça fazla bulunduğu bu çerçevedeki

eserlerden atlas-ı cihân adıyla belirtilenlerini ve benzerlerini tesbit etmek mümkündür (İÜ Ktp., TY, nr. 5976-5977; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Coğrafya, nr. 75; Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 469).

Osmanlı haritacılık tarihinin bel kemiğini oluşturan İbrâhim Müteferrika'nın (ö. 1745) bu sahadaki faaliyetleri, o günün Osmanlı haritacılığını çağdaş seviyeye kavuşturma amacına yönelik hedefler taşımaktaydı. Yeni bir dönemin açılmasına ön ayak olmuş bu gayretlerin dünya haritacılık tarihinde de anlamlı bir yeri vardır. Bazı Batılı eserlerde, onun matbaasından önce daha 1718'de bir harita matbaası kurmak için izin aldığını belirten kayıtlara rastlanmakta, tek parça yayımlamış olduğu bu tarihlere ait birkaç haritanın varlığı da buna dair bilgilerin yeniden değerlendirilmesini gerektirecek ipuçları vermektedir. İbrâhim Müteferrika'nın müstakil olarak hazırladığı ve bastığı haritalardan dört tanesi hakkında birtakım bilgilere ulaşılmaktadır. Çağdaşı bazı Batılı eserler, onun matbaasındaki altı makineden ikisini harita basımına tahsis ettiğini bildirmektedir. Çeviri yoluyla hazırlanmış olan bu haritaların ilki 1132 (1719-20) tarihli Marmara denizi haritasıdır ve ancak klişesi bulunabilmiştir. Üzerinde, "Benim devletlü efendim eğer fermanınız olursa dahi büyükleri yapılır, sene 1132" ibaresi okunan harita, muhtemelen Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya sunulmak için yapılmıştı. İkinci harita "Bahriyye-i Bahr-i Siyâh" unvanlıdır ve 1137 (1724-25) yılında basılmıştır; Türkiye'de bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazine, nr. 1817). 1142'de (1729-30) yayımlanan "Memâlik-i Îran" haritasından sonra (BA, Haritalar Katalogu, nr. 103a) dördüncü sırada "İklîm-i Mısır" haritası yer alır. Aynı yılda basıldığı sanılan ve müstakil nüshasına çok az rastlanan haritanın, Müteferrika Matbaası neşriyatından olan Ahmed b. Hemdem Süheylî'nin Târîh-i Mısri'l-cedîd ve Târîh-i Mısri'l-kadîm adlı eserinin (1142) arkasına eklendiği tesbit edilmekte ve bazı özel koleksiyonlarda bulunduğu bilinmektedir.

İbrâhim Müteferrika harita çizerek ve yayımlayarak geliştirdiği bu işin ne kadar önemli olduğuna dair görüşlerini de kendi eserlerinde açıklamıştır. Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem'de (1144) harita basımının önemi ve özellikle bunun devlet adamları ve askerler için gerekliliği üzerinde durur. Onun esaslı bir hamlesi de eksik haritalarını tamamlayıp yenilerini ilâve ettiği için daha büyük ilgi gören Cihannümâ neşrinden (1145) takip

edilmektedir. İçinde ayrı alt yazılarla tanıtılan elli iki adet harita ve şeklin yer aldığı eserin bu bölümlerinde bazan kendi adını yazmış olan Müteferrika (İbrâhim el-Coğrâfî, İbrâhim Tophânevî) çizimlerin birçoğunu imzasız yayımlamıştı. Ona harita ve şekillerin çizilmesinde yardımcı olanlar arasında Mıgırdıc Galatavî ve Ahmed el-Kırîmî'nin isimleri okunur. Bu isimlerin ikincisi, ilk telif Cihannümâ'nın bol haritalı 1739-1740 tarihli yazmalarının (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1642; Viyana, Österreichische Nationalbibliothek, H.O. 191) müstensihi görünen İbrâhim el-Kırîmî ile yakınlığı olabileceğini ve dolayısıyla haritacı bir çevrenin varlığını akla getirmektedir. Bastığı haritaların adedi hakkında tam bir sayı verilemeyen İbrâhim Müteferrika bunlardan bir kısmını Tuhfetü'l-kibâr'daki üç haritayı Cihannümâ'ya alması gibi bazan tekrar kullanmıştır. Onun harita kaynaklarının neler olabileceğine dair birtakım bilgiler bulunmakta ve bunların belli başlılarını Mercator-Ortelius-Hondius'un çalışmaları ile J. B. Homann'ın Neuor Atlas'ı (1712), N. Sanson'un Atlas nouveau'su (Paris 1689) ve Sultan III. Ahmed'in isteğiyle kendisinin Mecmûa-i Hey'etü'l-kadîme ve cedîde adı altında tercüme ettiği (Askerî Müze Ktp., nr. 5203) A. Cellarius'a ait Atlas coelestis'in (Amsterdam 1708) oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı haritacılığı, kıta ve bölge haritaları yapımında daha az ve ayrıntıların verilmediği ürünlere sahiptir. İhtiyaca göre geliştirilen bölge haritalarının çok daha

önceye uzanmasına rağmen kıta haritaları genellikle Batılı eserlerin çevirileriyle tanınmıştır. Bir bölümü anonim olan bu tip eserlerden Doğu Anadolu, Batı İran ve Kafkasya'yı gösteren harita 1136 (1723-24) yılına aittir (TSMK, Hazine, nr. 3626). 1139 (1726-27) tarihini taşıyan "Memâlik-i Osmâniyye" haritasını (TSMK, Hazine, nr. 447), mühendis Ahmed Râsim'in 1197 (1783) yılında yaptığı Cezayir Kalesi ve civarını görüntüleyen haritayı (TSMK, Hazine, nr. 1851) ve Abdülazîz b. Abdülganî el-Erzincânî'nin 1228 (1813) yapımı Asya, Avrupa, Kuzey Afrika haritasını (TSMK, Hazine, nr. 448) bu gruba dahil etmek mümkündür. İkinci harita ipek üzerine işleme olup İstanbul'dan Hindistan sınırlarına kadar Asya topraklarını göstermekte ve birden fazla benzeri bulunmaktadır. Bu haritadaki çerçeveli açıklamalar, Osmanlılar'ın Asya'daki eyalet ve teşkilâtlarına dair verilmiş toplu bilgiler ihtiva eder. Haritanın adı

belirtilmeyen yapımcısı hem riyâzî hem fizikî harita meydana getirmek niyetinden bahsederken yine çerçeve içinde sıralanan “fihristi icmâlî” Cihannümâ neşriyle paralellik gösterir; bunlar ise bazı atıflarla tahmin edildiği gibi devrin haritacısı İbrâhim Müteferrika’nın çalışmalarını hatırlatmaktadır.

Çeviri harita ve atlasların ortaya çıkarılması ve basma haritaların yaygınlaştırılması meseleye sahip çıkılıp kavrandığının işareti sayılabilir. Aynı kategoride Ressam Mustafa’nın 1768 tarihli Avrupa haritası (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1455), yine bu yıla ait Kırım ve Nogay memleketi haritası (TSMA, nr. E 8410/2) gibi müteferrik bölge haritaları da bulunmaktadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3625; Emanet Hazinesi, nr. 1451, 1453). Mora eski tercümanı Kostantin Kamner de bu türden haritalar düzenlemişti. 1813 tarihli İstanbul ve Boğaziçi (TSMK, Hazine, nr. 1858), 1838 tarihli Çanakkale Boğazı haritalarıyla (TSMA, nr. E 9434) birlikte onun hazırladığı başka bölge haritaları da bulunmaktadır (TSMK, Hazine, nr. 1845, 1846). Özellikle İstanbul ve Boğaziçi haritalarının bu dönemde pek revaç bulduğu bol miktardaki örneklerinden çıkarılabilir (İÜ Ktp., nr. 93.382, 93.479). Sulu boya kullanılarak yapılmış harita defterleri ise geniş bir çevreye yayılmış olan aynı tarihlerdeki alâkanın ifadesidir (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 339; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1727).

Çeviri harita ve atlas basımlarına özellikle, 1797’de müderris Abdurrahman Efendi yönetiminde açılan ve harita basımı için bir “harita destgâhı” (tezgâh) ayrılan Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun Matbaası’nda devam edilmiştir. Önce Danvil Atlası’ndan Mahmud Râif’in tercüme ve tevsiiyle meydana getirilen dört parça Asya, Avrupa, Afrika ve Amerika kıta haritaları (1797), daha sonra da Akdeniz, Karadeniz ve Marmara denizinin portolan haritaları basıldı (1801). Aynı yıl W. Faden’in General Atlas’ından (1790) Resmî Mustafa Ağa’nın yaptığı çeviri Atlas-ı Kebîr Tercümesi’nin (Cedîd Atlas Tercümesi) baskısı ise yeni matbaanın en muhteşem eseri oldu (1803). Yirmi dört adet renkli harita ihtiva eden bu çalışma, tercüme yanlışlarına rağmen eksiksiz basılan ilk Türkçe atlas değerlendirmesiyle itibar görmüştü.

Çeviri harita ve atlas basımı XIX. yüzyılın başlarından itibaren hızlanmış ve bunların etrafında modern anlamda yeni çalışma ve araştırma alanlarının

oluşmasına katkıda bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Târîh-i Seyyâh, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 304, vr. 163a; Sehî, Tezkire, s. 72; Hâc Ebü'l-Hasan, Avrupa, Afrika ve Memâlik-i Osmâniyye Haritası, TSMK, Hazine, nr. 1822; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar: 1672-1673 (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1949, I, 219; W. C. Brice, The Aegean Sea-Chart of Mehmed Reis Ibn Menemenli (trc. C. Imber, nşr. R. Lorch), Manchester 1972; H. J. Kissling, Probleme der älteren osmanischen Schwarzmeer-Kartographie, München 1978, tür.yer.; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), tür.yer.; Abdurrahman Aygün, Türk Haritacılık Tarihi, Ankara 1980, I, 46-106; K. Kreiser, "Pîrî Re'is", Lexikon zur Geschichte der Kartographie (ed. I. Kretschmer v.dğr.), Wien 1986, II, 607-609; a.mlf., "Türkische Kartographie", a.e., II, 828-830; Fuat Sezgin, The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World Map, Frankfurt 1987; Metin And, Turkish Miniature Painting: The Ottoman Period, İstanbul 1987, s. 56; Fikret Sarıcaoğlu, Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Kâzım Çeçen, Üsküdar Suları, İstanbul 1991, s. 29, harita I/1-5; a.mlf., Halkalı Suları, İstanbul 1991; Ramazan Şeşen, "The Translator of the Belgrade Council Osman b. Abdülmennān and his Place in the Translation Activities", Transfer of Modern Science Technology to the Muslim World (ed. Ekmeleddin Ihsanoğlu), İstanbul 1992, s. 371-382; Ahmet T. Karamustafa, "Introduction to Ottoman Cartography", The History of Cartography (ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago 1992, II/1, s. 206-208; a.mlf., "Military, Administrative and Scholarly Maps and Plans", a.e., s. 209-227; Kemal Özdemir, Osmanlı Deniz Haritaları: Ali Macar Reis Atlası, İstanbul 1992, tür.yer.; Günsel Renda, "Representations of Towns in Ottoman Sea Charts of the Sixteenth Century and Their Relation to Mediterranean Cartography", Soliman le magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992, s. 279-297; a.mlf., "Osmanlılar ve Deniz Haritacılığı", İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi ve Venedik Correr Müzesi Koleksiyonlarından XIV-

XVIII. Yüzyıl Portolan ve Deniz Haritaları (haz. Ahmet Menteş v.dğr.), İstanbul 1994, s. 19-22; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1995, s. 122, 146, 153, 169-170, 255, 303, 425; S. Soucek, Piri Reis and Turkish Mapmaking after Colombus. The Khalili Portolau Atlas, Oxford 1996, tür.yer.; Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar (haz. Turgut Kut - Fatma Türe), İstanbul 1996, s. 14-15, 22-29; Aydın Sayılı, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", TTK Belleten, XXV/99 (1961), s. 397-445; Cengiz Orhonlu, "XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Coğrafya ve Bartınlı İbrahim Hamdi'nin Atlası", TD, XIV/19 (1964), s. 115-140; Bedii N. Şehsuvaroğlu, "Türkçe Çok İlginç Bir Coğrafya Yazması", BTTD, sy. 2 (1967), s. 64-72; Hüsamettin Aksu, "Sultan III. Murad Şehinşahnâmesi", STY, IX-X (1979-80), s. 1, rs. 10; B. Beševliev, "Die Nordund West-Schwarzmeerküste nach einer Osmanischen Karte des 18. Jahrhunderts", MT, sy. 7-8 (1982), s. 72-112; Zeren Tanındı, "İslâm Resminde Kutsal Kent ve Yöre Tasvirleri", TUBA, sy. 7 (1984), s. 407-437; T. D. Goodrich, "Atlas-ı Hümayun: A Sixteenth-Century Ottoman Maritime Atlas Discovered in 1984", AO, X (1987), s. 83-101; a.mlf., "The Earliest Ottoman Maritime Atlas-The Walters Deniz Atlası", a.e., XI (1988), s. 25-50; a.mlf., "Old Maps in the Library of Topkapı Palace in Istanbul", Imago Mundi, XLV, Berlin 1993, s. 120-133; Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzilnâmesi (Bağdat Seferi Harp Jurnali)", TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 79-80; P. Cernovodeanu, "Le plan de Constantinople par Démètre Cantemir", RESEE, XXVII/1-2 (1989), s. 35-47; U. Ehrensvärd - Z. Abrahamowitz, "Two Maps Printed by Ibrahim Müteferrika in 1724/25 and 1729/30", Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden, sy. 15 (1990), s. 46-67; J. M. Rogers, "Itineraries and Town Views in Ottoman Histories", a.e., s. 228-255; S. Soucek, "Islamic Charting in the Mediterranean", a.e., s. 263-292; G. Duverdier, "İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary De Brèves ile İbrahim Müteferrika" (trc. Türker Acaroğlu), TTK Belleten, LVI/215 (1992), s. 275-314; Muazzez İlmiye Çığ, "Piri Reis Haritası Üzerinde Amerika'da Yapılan Geniş ve Derin Çalışmaları İçeren The Maps of the Ancient Sea Kings (Eski Deniz Krallarının Haritaları) Kitabının Türkçe Özeti", a.e., LVI/216 (1992), s. 405-436; A. Fabris, "The Ottoman Mappa Mundi of Hajji Ahmed of Tunis", el-Mecelletü't-târîḫiyyeti'l-ʿArabiyye

li’d-dirâseti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zagvan [Tunus] 1993, s. 31-37; İskender Pala, “Eski Bir Akdeniz Haritası Üzerine Yeni Düşünceler”, TT, XIX/109 (1993), s. 20-25; Ali Özdamar, “Batı Haritacılığı ve 15-18. Yüzyıl Atlaslarında Türkiye Haritaları”, Antik ve Dekor, sy. 18, İstanbul 1993, s. 30-35; İlhan Tekeli, “Haritalar”, DBİst.A, III, 556-560; Turgut Kut, “Matbaalar”, a.e., V, 308-310.

Fikret Sarıcaoğlu

HÂRİZM

(خوارزم)

Aral gölünün güneyinde uzanan topraklara ve XIII. yüzyıla kadar burada yaşayan halka verilen ad.

Farsça hâr (huvâr) ve rizm/rezm kelimelerinden meydana gelen Hârizm isminin menşei üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Rivayete göre önceleri Balhan dağlarında yaşamakta olan Hârizm kavminin gelmesinden sonra bölge bu adla anılmıştır. Hârizmler, Şark padişahı veya Türk hükümdarının hizmetinde iken onun gazabına uğrayıp 100 fersah uzaklıktaki Kâs'ta iskân edilmişlerdi. Daha sonra hükümdarın haklarında bilgi edinmek üzere görevlendirdiği kişiler dönüşlerinde onların balık tuttuklarını ve ateşte pişirip yediklerini bildirdiler. Hârizm dilinde ete hâr, oduna da rizm/rezm denildiğinden buraya Hârrizm adı verildi. Zamanla kelime Hârizm (Huvârizm) şeklini aldı (Yâkūt, II, 452). İbn Fadlân da çok soğuk olan bu bölgenin halkına Allah'ın acıyarak bol odun verdiğini söyler (İbn Fazlân Seyahatnâmesi, s. 31). Ayrıca Hârizm'in Farsça hûrşîd (güneş) ve hûrden (yemek) kelimelerinden türediği veya "Harrîler'in ülkesi" anlamına geldiği de ileri sürülmektedir (EI² [İng.], IV, 1061).

Bazı İslâm coğrafyacıları Hârizm'i (Hârezm, Harzem) batıda Oğuz Türkleri'nin ülkesi, güneyde Horasan, doğuda Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir ülke olarak tanıtır. Hârizm'in Ortaçağ'daki başlıca şehir ve kasabaları, Amuderya (Ceyhun) nehrinin sağ tarafında yer alan eski başşehir Kâs, sol tarafında yer alan ikinci başşehir Gürgenç (Cürcâniye) ve bölgenin Moğol istilâsından sonraki merkezi olan Hîve ile (Hîvak) Hezâresb, Dergân, Berkan, Kerder, Zemahşer, Cigerbend, Sedver (Sedûr), Kerderânhâs, Zerdûh, Ertehuşmisen, Derhâs, Beratigin, Çağmîn, Hâmcerd, Gâvhâne, Nevkefâğ, Medminiye ve Git'tir.

Kırgız bozkırları ile Kızılkum çölünü sağında, Üstyurt düzlüğü ile Karakum çöllerini solunda bırakarak Aral gölüne doğru bir yelpaze şeklinde açılan Amuderya, bölge halkı için geniş kum denizleri arasında bir hayat kaynağı

olmuştur. Bundan dolayı Hârizm, eskiden beri kalabalık insan topluluklarını kendine çekmekte ve rahatlıkla barındırmaktadır (bk. AMUDERYA). Nehirden sulanan arazi tahıl ve pamuk üretimiyle bağcılık için çok elverişlidir; delta kısmında ise balıkçılık yapılır. Hârizm ayrıca koyun yetiştirmeye müsait çok geniş meralara sahipti. Bölgenin ihraç malları arasında kurutulmuş balık, ipekli ve yünlü kumaşlar, süslü elbiseler, bal, peynir, özellikle halifenin sarayına gönderilen kavun başta olmak üzere meyve, koyun, sığır, deve, av kuşları, her çeşit deri, kürk, meşe, gürgen, zırh, kılıç ve köleler önemli yer tutardı. IV. (X.) yüzyılda köle ticareti çok yaygındı. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Türk çocukları satın alınarak ya da çalınarak İslâmî eğitimden geçirilir ve daha sonra İslâm ülkelerine satılırdı. Bölge sakinleri ahlâk ve tabiat olarak Türkler'e benzedikleri için müslüman Arap tüccarlar tarafından Türk zannedilerek kaçırılırdı. Hatta bunu önlemek için çocukların kafalarının iki tarafına kum torbası asılarak kafataslarının bastırılıp genişletildiği rivayet edilir. Bölgede Amuderya'ya açılan yedi büyük kanal ulaşımda kolaylıklar sağlamaktaydı; sadece kayıklarla değil büyük gemilerle de askerî nakliyat yapılabiliyordu.

Hârizm aynı zamanda önemli bir ticaret merkeziydi. Sibirya düzlükleri ve İran, Çin, Hindistan gibi Asya ülkeleriyle Avrupa'da yer alan Güney Rusya ve İskandinav ülkelerini birbirine bağlayan ana yolların kavşak noktasında bulunuyordu; İslâmî devirde özellikle Deşt-i Kıpçak ve Aşağı Volga arasındaki eşya nakliyatında çok önemli bir yeri vardı. Büyük kervanlar taşıdıkları yüzlerce yük malı Hârizm'de satışa sunarlardı. Çinliler'in Tang sülâlesi devrinde de Hârizmliler'in büyük arabalarla çeşitli ülkelere gidip ticaret yaptıkları bilinmektedir. Hârizm'in yabancı ülkelerde "müsurman" adıyla tanınan ve Kuzey ve Doğu Avrupa ile Güney Rusya'da da faaliyet gösteren müslüman tâcirlerinin gayretleriyle Volga Bulgarları'ndan hayvan derileri, bal, mum, giyecek eşyası, İskandinavya'dan balık dişi, tutkal, zırh ve kılıçlar, Sibirya steplerinden sığır ve at sürüleri gibi çeşitli emtia getirilip Hârizm pazarlarında satışa arzedilirdi. Çin ve İç Asya ile Hârizm arasındaki ticarî ilişkiler büyük öneme sahipti. Moğollar'ın başta burası olmak üzere bütün Şark İslâm dünyasını istilâ etmelerinin sebebi de ticaret meselesiydi. Git, Kerder ve Beratigin kasabaları Oğuz Türkleri ile yapılan ticaretin belli başlı merkezleriydi. Bu tür faaliyetler, Hârizm'in hem gelişmesinde hem de çöküşünde önemli rol oynamıştır. IV. (X.) yüzyıl İslâm coğrafyacıları Hârizm'in coğrafyası, iklimi, ekonomik ve ticarî gelişmesi hakkında

ayrıntılı bilgi verirler. İbn Fadlân, İdil Bulgar hanına giderken Gürgenç’ten 3000 deve ve 5000 kişiyle yola çıkmıştı. Bu yüzyılda Ḥudûdü’l-ʿâlem’de (s. 121) Türkler’in, Türkistan’ın, Mâverâünnehir halkının ve Hazarlar’ın ticaret merkezi olarak tavsif edilen Kâs da zengin bir şehirdi.

Hârizm’in coğrafî konumu saldırılara karşı savunmayı kolaylaştıracak bir yapıdaydı. Amuderya ve ona bağlanan kanallar, yüzlerce şehir ve kasabayı yabancı istilâlardan koruyan tabii barikatlardı. Zaman zaman bentler açılarak işgal ordularının geçeceği yerler sular altında bırakılırdı. Bu sebeple Hârizm’i idare eden valiler kısa sürede bağımsız hânedanlar kurmuşlardır; ancak etrafın geniş çöllerle kaplı olması gibi bazı coğrafî engeller sebebiyle hâkimiyetleri yalnız kendi bölgelerine münhasır kalmıştır.

Hârizmler, Kâs’ta Türk kızlarıyla evlenerek karakter bakımından Türkler’e benzeyen yeni nesiller doğmasına yol açmışlardır. Hârizmliler uzun boylu, şişmanca, baş ve alınları geniş, Türk ahlâk ve tabiatlı insanlar şeklinde tarif edilir. Bu kavim, Ahamenîler’in (Persler) Türkistan’ı işgali üzerine onlara tâbi olmuş, işgalcilerin son dönemlerinde muhtemelen İskender’den önce bu tâbiiyetten kurtulmuş ve bir daha da İran’ın hükmü altına girmemiştir. İskender’in fetihleri sırasında Pharasmanes adlı Hârizm kralının 1500 askeriyle birlikte Belh’e giderek itaat arzettiği ve aralarında bir dostluk ve askerî iş birliği antlaşmasının imzalandığı bilinmektedir. Kaynaklarda, bu kralın Hazar deniziyle Kuzey Kafkasya’yı devletine tâbi kabul ettiği, VI ve VII. yüzyıllardaki Hârizm krallarının da Hazar toprakları üzerinde otorite sağlamak amacıyla kendilerini Hazar hakanları gibi Türk soyundan gösterdikleri söylenmektedir. Hârizm devlet teşkilâtında da Hazarlar ve Göktürkler’de olduğu gibi çifte krallık usulü hâkimdi.

Hârizm’de “hârizmşah” (harzemşah) unvanıyla hüküm süren ilk hânedan Afrigoğulları’dır (305-995). Emevîler’le birlikte Mâverâünnehir üzerinden Hârizm’e İslâm akınları başladı. I. Yezîd devrinde (680-683) Selm b. Ziyâd Hârizm halkından 400.000 dirhem alarak onlarla anlaştı (Belâzürî, s. 600). Hârizm’deki dâhilî karışıklıklardan faydalanan Kuteybe b. Müslim kumandasındaki İslâm ordusunun 93’te (712) bölgeyi fethetmesinden sonra Afrigoğulları’ndan Hârizmşah Eskecemûk yerinde bırakıldı. Çin kaynaklarında, Hârizmşah Şavuşfer’in 751 yılında

imparatorluk sarayına bir elçi göndererek müslüman Araplar'a karşı yardım istediği söylenir. Abbâsî Halifesi Me'mûn devrinde (813-833) muhtemelen Torkasbâta'nın oğlu Hârizmşah İslâm'a girip Abdullah adını aldı. Hârizmşah Abdullah b. Eşkām 332'de (943-44) tâbi olduğu Sâmânî Hükümdarı I. Nûh'a isyan etti. Sâmânîler IV. (X.) yüzyılın başlarında bölgeyi kendilerine bağladılar. Nitekim Abbâsî halifesinin elçilik kâtibi olan İbn Fadlân'ın 309'da (921-22) Bağdat'tan Bulgar hanına giderken önce Buhara'ya uğrayıp Sâmânî emîrinin huzuruna çıktığı, daha sonra Hârizm'e giderek Kâs'tan nehir yoluyla Gürgenç'e geçtiği ve havalar ısınıncaya kadar burada bekleyip 3 Mart 922'de bozkır üzerinden Volga'ya hareket ettiği bilinmektedir. Gürgenç'ten 14 fersah uzaklıktaki Ertehuşmisen kasabası Abbâsî Veziri İbnü'l-Furât'ın çiftliği idi (day'a). İbnü'l-Furât azledilince idaresi Ahmed b. Mûsâ el-Hârizmî'ye verildi. Halife Muktedir-Billâh, İdil Bulgarları'nın ülkesinde yaptırdığı kalelerin inşa masrafları ile buradaki müslüman ulemâya ödenecek maaşların ve Bulgar hanına gönderilecek 4000 dinarlık meblağın Ertehuşmisen gelirlerinden verilmesini emretmiştir ki buradan, şehrin Abbâsîler'in dış siyasetinde rol oynayacak kadar zengin olduğu sonucuna varılabilir.

Sâmânîler, bozkırlılarla ticareti giderek artan Gürgenç'i bizzat kendilerine tâbi ayrı bir vilâyet haline getirdiler. Ancak ilk vali Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Muhammed zamanla güçlendi ve hâkimiyet sahasını genişletmeye başladı. 385'te (995) Kâs'ı zaptedip Afrigoğulları'nın son temsilcisi Ebû Abdullah Muhammed'i öldürttü ve hârizmşah unvanını aldı; böylece Hârizm, Me'mûnîler (995-1017) adıyla anılan ve başşehirleri Gürgenç olan yeni bir hânedanın eline geçti. V. (XI.) yüzyılın başlarında Hârizm'deki iç karışıklıklara müdahale eden Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, Hezâresb'de kazandığı savaştan sonra Me'mûnîler hânedanı mensuplarını esir alıp Horasan'a gönderdi (408/1017). Me'mûnîler ilim ve edebiyatın hâmisi bir sülâle idi; İbn Sînâ, Bîrûnî, İbnü'l-Hammâr, Ebû Sehl el-Mesîhî, Ebû Mansûr es-Seâlibî, İbn Irâk gibi meşhur âlimler, Ebü'l-Abbas II. Me'mûn'un sarayında büyük ilgi ve itibar görmüşlerdir.

Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, Hârizm'i Ebü'l-Abbas II. Me'mûn'un yeğeni Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ali'den alınca cesaret ve kabiliyetini takdir ettiği Altuntaş el-Hâcib'i hârizmşah unvanıyla buraya vali tayin etti (408/1017). Altuntaş ölümüne kadar (423/1032) Hârizm'i çok iyi yönetti.

Fakat yerine geçen oğlu Hârun zamanında Gazneliler'le olan iyi ilişkiler bozuldu. Sultan Mesud, Cend Emîri Şah Melik'i Altuntaş ailesini bertaraf etmekle görevlendirdi. Şah Melik, 12 Şubat 1041 tarihinde Hârizm kuvvetlerini bozguna uğratarak başşehir Gürgenç'e girdi ve Sultan Mesud adına hutbe okuttu; Altuntaş ailesinin son temsilcisi İsmâil de Selçuklular'a sığındı. İki yıl sonra Tuğrul ve Çağrı beyler Şah Melik'i Hârizm'den uzaklaştırdılar ve bölge bu tarihten itibaren Selçuklular tarafından tayin edilen valilerce yönetildi. Mangışlak seferinin ardından Gürgenç'e uğrayan Sultan Alparslan, Hârizm emirliğini oğlu Ayaz veya Arslan Argun'a verdiyse de (1066) daha sonra gerek kendi döneminde gerekse Melikşah devrinde Hârizm'in idaresinin muhtemelen mahallî reislerce seçilen valilere geçtiği görülmektedir. Nitekim Sultan Melikşah, taştdârı Anuş Tegin Garçeî'yi Hârizm'e vali tayin ettiğinde bölgenin idaresi fiilen Kıpçak Türkleri'nden Ekinci (İlkinci) b. Koçkar'ın elinde kalmıştı. Sultan Berkyaruk zamanına kadar (1092-1104) önemli siyasî hadiselere sahne olmayan Hârizm, bu dönemde devrin güçlü emîrlerinden Kodan ve Yaruktaş'ın müdahalesiyle karşılaştı. Sultan Berkyaruk, Horasan Valisi Habeşî b. Altuntak'ı bu iki emîri cezalandırmakla görevlendirdi. Habeşî otoriteyi tesis ettikten sonra Taştdâr Anuş Tegin'in oğlu Kutbüddin Muhammed'i hârizmşah unvanıyla Hârizm valiliğine getirdi (490/1097). Böylece 629 (1231) yılına kadar hüküm sürecek olan Hârizmşahlar hânedanının temeli atılmış oldu.

1218'de elçiler hariç tamamı müslüman olan (Kafesoğlu, s. 240) 450-500 kişilik bir Moğol ticaret kafilesinin Otrar'da Vali Gayır Han İnalcık'ın emriyle öldürülmesi üzerine Cengiz Han 1219 yılının sonlarına doğru Hârizm'i istilâ etmeye başladı. Moğol kuvvetlerinin yaklaşması, Alâeddin Muhammed Hârizmşah'ı Hârizm'den ayrılmak zorunda bıraktı. Halkın başa geçirdiği Humârtegin adlı bir kumandan 90.000 kişilik ordusuyla başşehir Gürgenç'i Moğol birliklerine karşı savunduysa da başarılı olamadı ve şehir birkaç ay sonra düştü (Safer 618 / Nisan 1221). On yıl sonra Gürgenç'ten birkaç fersah uzaklıkta Ürgenç şehri kuruldu. İbnü'l-Esîr burayı Medînetü Hârizm olarak adlandırır. Son hükümdar Celâleddin Hârizmşah, yeni Moğol akınları karşısında Hindistan'a sığınmak zorunda kaldı ve 629'da (1231) öldü. Böylece Hârizm tamamen Moğol hâkimiyetine girmiş oldu. Hârizmşahlar döneminde Hârizm'in refah seviyesi arttığı gibi ülkede ilmî ve edebî faaliyetler açısından da büyük bir gelişme olmuş, başşehir

Gürgenç, Atsız devrinden başlayarak Tekiş ve Alâeddin Muhammed b. Tekiş zamanlarında en seçkin âlim ve sanatkârları cezbeden bir ilim merkezi haline gelmişti. 616'da (1219) Gürgenç'i ziyaret eden Yâkūt el-Hamevî buradan daha büyük, daha zengin ve daha güzel bir şehir görmediğini söyler. Ancak Moğol istilâsı Hârizm'deki ilim ve kültür hayatını tamamen yok etmiştir.

Cengiz Han'ın ölümünden (1227) sonra dört oğlu arasında yapılan taksimde Hârizm toprakları en büyük oğlu Cuci'nin payına düştü; ancak kendisi daha önce ölmüş olduğu için onun oğlu Batu Han'a intikal etti. Hülâgû 1256'da İlhanlı Devleti'ni kuruncaya kadar Horasan ve İran Hârizm valileri tarafından yönetildi. Daha sonraki ulus taksimatında Kuzey ve Batı Hârizm Cuci ulusuna, Kâs ve Hîve Çağatay ulusuna bırakıldı. Hârizmliler, Cuci ulusu arasında İslâmiyet'in yayılmasında çok önemli rol oynadılar. İlhanlılar'ın yıkılmasından (1353) sonra Hârizm, Horasan üzerine düzenlenen seferlerde askerî bir üs olarak kullanıldı. Cuciler, VIII. (XIV.) yüzyılda Hârizm'in yönetimini Kongrat Türkleri'ne bıraktılar. Bunlar Hârizm'de Sûfîler adıyla bilinen küçük bir hânedan kurdular. Fakat buraya Nüküz, Hıtay, Mangıt ve Bilguvüt gibi boylar da yerleşmeye başladı. Bu yüzyılda Hârizm'i gezen ünlü seyyah İbn Battûta buradaki cami, medrese, çarşı ve pazar yerlerinin güzelliğine ve nüfusun kalabalıklığına, erkeklerin demircilik ve marangozluktaki, kadınların da dokumacılıktaki hünerlerine dikkat çeker. Böylece Hârizm bir defa daha ilim ve sanat merkezi niteliğiyle temayüz etti. Kongratlar'dan Hüseyin Sûfî'nin Hârizm'in doğu tarafını da ele geçirmesi üzerine Timur buranın eskiden Çağatay ulusuna ait olduğunu bildirip geri verilmesini istedi; Hüseyin Sûfî'nin reddetmesi üzerine de Hârizm'e yürüdü ve Hüseyin'i mağlûp etti (1371). Ardından üç sefer daha düzenledi; 1379 seferinde bölgeyi kesin olarak ele geçirdi ve yağmalayıp bol ganimetlerle geri döndü. Sûfîler'den Süleyman'ın ayaklanıp Altın Orda Hanı Toktamış ile iş birliği yapmasına kızan Timur bir defa daha Hârizm seferine çıktı ve Süleyman Sûfî, Toktamış'a sığınmak zorunda kaldı. Timur 1388'de

Ürgenç ahalisinin Semerkant'a sürülmesini, şehrin yıkılarak yerine arpa ekilmesini istedi. Böylece Ürgenç ticarî ve kültürel önemini kaybetti ve bir daha eski haline gelemedi. Timur'un ölümünden (1405) sonra Özbekler'in (Şeybânîler) işgal ettiği Hârizm'i Emîr Şah Melik, Deştikıpçak'ta hüküm

süren Altın Orda Hanlığı arasında cereyan eden karışıklıklardan faydalanarak 1413 yılı başlarında yeniden ele geçirdi. Özbek Hükümdarı Ebülhayr Han 1430-1431'de Hârizm'in kuzeyini işgal etmiş, ancak iklimini beğenmediği için bir süre sonra ayrılıp gitmişti. Hârizm Valisi Şah Melik'in ölümünden sonra Hârizm ve Siriderya gibi bölgeler göçebelerin akınlarına mâruz kalınca Şâhruh bu yağmacılığa engel olmak için askerî birlikler sevketti. 1436'da Ebülhayr Han tekrar Hârizm'e girdi ve bölgeyi yağmaladı; Şah Melik'in oğlu İbrâhim ona mukavemet edemedi. 1460'tan sonra Kuzey ve Batı Hârizm Cuci ulusu hanlarıyla Kongrat beyleri, Güney ve Doğu Hârizm ise Emîr Abdülhâlik Fîrûz Şah ve Hüseyin Hatmî tarafından yönetildi. Özbekler'den Şeybânî Han (Şeybak Han) 1502'de Hârizm'i işgal edip bozkır boylarının yönetimine bıraktı. Bâbür'ün bütün gayretlerine rağmen Hârizm ve Mâverâünnehir Özbek hâkimiyetinden kurtulamadı.

XVI-XIX. yüzyıllar Hârizm'in gerileme devridir. 1511'de Batı Sibirya Özbek hanlarından Yâdigâr Han'ın oğlu İlbars Han Hârizm'i ele geçirdi. Hîve Hanlığı (Arapşahlar) adıyla tanınan bu mahallî hânedan 1740 yılına kadar Hârizm'e hâkim oldu. Arapşahlar döneminde Hârizm 1538'de Özbek Hanı Ubeydullah Han'ın, 1593-1598 yıllarında II. Abdullah Han'ın istilâsına, zaman zaman da Kalmuklar'ın saldırılarına mâruz kaldı. Hîve hanları arasında Dost Muhammed Sultan, Ebülgazi Bahadır Han ve oğlu Enûşe Han gibi bazı önemli simalar çıkmışsa da bu hânedan devrinde ilim ve kültür hayatı gerilemiş, komşu ülkelerle münasebetler kesilmiştir. Bu gerilemede genel faktörler yanında Amuderya'nın 1576'da mecrasını değiştirip Hazar denizi yerine Aral gölüne dökülmesi de önemli rol oynamıştır. Bu dönemde Orta Asya'yı gezen Osmanlı müellifi Seyfi Çelebi, Hârizm'i "İran'ın Deştikıpçak cânibine olan kenarı" şeklinde tarif ederek iki beylerbeyilik yer olduğunu, Ürgenç'in merkez durumunda bulunduğunu, buranın yanından geçen Amuderya'nın mecrasının değiştiğini belirtir ve bu hadiseyi Hârizm için umumi bir felâket olarak kabul eder (L'ouvrage de Seyfī Çelebī, s. 137). XVII. yüzyıldaki Kalmuk istilâsı da bütün ticarî faaliyetleri altüst etti. Ülke maddî ve mânevî bakımdan giderek fakirleşti; nüfuz ve servet Özbek kabile reislerinin elinde toplandı. Arap Mehmed Han (1603-1622) Ürgenç'i terkedip Hîve'yi başşehir yaptı. 1645'ten sonra Ürgenç ve Kâs, Hîve'nin kuzeydoğusunda Yeni Ürgenç ve Yeni Kâs adlarıyla yeniden kuruldu. Rus Çarı Deli Petro, Buhara ve Hint ticaret

yolunu kontrol altına almak için 1717'de Hîve'yi işgal etmek istediyse de başarılı olamadı. Şîr Gazi Han 1728'de öldürülünce Kongrat beyleri Kazaklar'ı destekleyip Bahadır Han'ı başa geçirdiler, fakat diğer boylar Ebülgazi Bahadır Han soyundan İlbars'ı han ilân ettiler. Nâdir Şah, Hârizm'in Hankah şehrini geçici bir süre işgal edip Hîve'yi topa tuttu; İlbars Han ve adamlarını da idam ettirdi. 1763'te boy beylerinden Mehmed Emin İnak iktidarı ele geçirip ailesinin yaklaşık bir buçuk asır boyunca ülkeye hâkim olmasını sağladı. 1767'de büyük bir veba salgını yaşandı. 1770'ten kısa bir süre önce de Karakum çöllerinden gelen Yomut Türkmenleri Hîve'yi tamamen tahrip ettiler. Muhammed Rahim Han ile (1806-1825) Allahkulı Han (1825-1842) zamanında Hîve Hanlığı en geniş sınırlarına ulaştı. Yayılmacı bir siyaset takip eden Ruslar'ın Hârizm'e düzenledikleri 1839 kış seferi başarısız oldu. Ruslar 1847'de Hîve ve Hokand'ı tehdit amacıyla Kazalinsk Kalesi'ni inşa ettiler; nihayet 1873'te bölgeyi tamamen ele geçirdiler. II. Mehmed Rahim Han Doğu Hârizm'i Ruslar'a terkedip Batı Hârizm'i onlara tâbi olarak idare etti. Oğlu İsfendiyar 1918'de Türkmen reisi Cüneyd Han tarafından öldürüldü ve yerine oğlu Abdullah getirildi. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Abdullah Han Moskova'ya götürüldü ve hanlığa son verilerek 26 Nisan 1920'de Hârizm Halk Cumhuriyeti ilân edildi. Ülke 5 Eylül 1921'de Hârizm Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adını aldı. 1924'te Hîve Hanlığı'nın doğu kesimleri Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne, batı tarafı da Türkmenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bırakıldı. Günümüzde Özbekistan'ın idarî birimlerinden birini oluşturan Hârizm'de 1991 yılına ait rakamlara göre 1.068.500 nüfus yaşamaktaydı. Bu idarî birimin merkezi olan Ürgenç şehrinin nüfusu ise 130.000 idi.

Bîrûnî, İslâm öncesi dönemde Hârizm'de ayrı bir dilin konuşulduğunu, bu dilde çeşitli eserlerin yazıldığını, ülkede Mazdeizm'e dayalı bir dinin ve medeniyetin hâkim olduğunu ve İslâmiyet'in bu kültürü ortadan kaldırdığını söyler. Ancak kaynaklarda bu kültürün izlerinin bir müddet daha halkın örf ve âdetlerinde yaşadığı, hatta az sayıda da olsa eski inançlarını sürdürenlere rastlandığı belirtilmektedir. Hârizm'de Yahudiliği ve Hıristiyanlığı benimseyenler de vardı. Hıristiyanlığın Pontus sahasına olan yakınlık, Yahudiliğin de Hazarlar'la kurulan sıkı temaslar sonucu yayıldığı tahmin edilmektedir. Fetihlerden sonra İslâmiyet Hârizm'de süratle yayılmış, burası İslâm kültür ve medeniyetinin İran ve

Mâverâünnehir'de gelişmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Kaynaklarda Hârizmliler'in dindar, hamiyetli, misafirperver, haysiyet ve vakar sahibi insanlar oldukları, gayri müslim Türkler'le cihad ettikleri, haysiyet ve şereflerine saldırılmasına asla izin vermedikleri belirtilir. Sünnî olan halk başlangıçta Şâfiîliği, daha sonra Hanefîliği benimsemişti. Ancak Hîveliler VII. (XIII.) yüzyılda da Şâfiî mezhebine bağlılıklarını sürdürüyorlardı. İbn Battûta Hârizmliler'den daha güzel ahlâklı, Zekeriyyâ el-Kazvînî de onlardan daha faziletli insanlar görmediğini söyler.

İslâmiyet'in kabulünden sonra ilim, şiir ve edebiyatta büyük bir gelişme oldu. Hârizmşah unvanına sahip müslüman hükümdarlar âlim, şair ve edipleri himaye ettiler. Hârizm halkı da ilme düşkündü, zenginleri medrese ve kütüphaneler yaptırarak ilim ve kültürün gelişmesine katkıda bulunuyorlardı. Me'mûnîler, Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar ve daha sonraki dönemde Hârizm'e hâkim olan mahallî hânedanlar da ilim ve sanata ilgi gösterdiler. Bu sayede Hârizm Moğol istilâsına kadar İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri haline geldi. Yerli halktan "Hârizmî" nisbesiyle ün yapan birçok ilim adamı, şair, edip ve sanatkâr bulunduğu gibi çeşitli İslâm ülkelerinden buraya göç eden âlimler de vardı. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Ebû Bekir el-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Ebû Bekir el-Berkānî, Bîrûnî, Zemahşerî, Reşîdüddin Vatvât, Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, Mutarrizî, Necmeddîn-i Kübrâ, Çağmînî, Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Şemsüleimme el-Kerderî. Hârizmli Tâceddin el-Kerderî Osmanlı Hükümdarı Orhan Gazi, Bezzâzî de I. Murad zamanında Hârizm'den gelip Bursa'ya yerleşmişti. Suriye fâtihi Atsız b. Uvak da Hârizmli idi.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 592, 600, 607, 612, 613, 615; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 33, 38, 40, 173, 243, 259; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Fazlân Seyahatnâmesi (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul

1995, s. 20, 25-26, 30-32, 96, 105-106, 112, 131, 184, 190, 192, 194, 199-200; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 477 vd.; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 121-122; Makdîsî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 284-289, 325; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368 hş., II, 458-467, 481-482, 485-486, 489-495; III, 1097-1112, 1123-1125, ayrıca bk. İndeks; Bekrî, Muʿcem, I, 515; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammedi Kazvînî), Leiden 1327/1909, s. 78, 112, 119, 184, 188, 193, 196, 235-236, 241, 243, 245, 248, 250, ayrıca bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 193-195; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 23, 135, 165, 195; II, 280, 336, 340, 345, 357, 360, 363, 368, 432; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 4, 12, 19, 22, 28, 36, 37, 67, 72, 105, 114, 115, 135, 137-138; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 452-455; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 117, 149, 162, 167, 183, 211, 222, 244, 250, 251, 269, 271; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 298-317; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 12, 108, 144, 145, 148; II, 163, 179, 194; III, 48, 171; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 525-527, ayrıca bk. İndeks; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 52, 170, 200, 211, 229, 231, 358, 367; Zeki Velidi Togan, Horezm Kültürü Vesikaları I: Horezmce Tercümeli Mukaddimat al-adab, İstanbul 1951; a.mlf., "Hârizm", İA, V/1, s. 240-257; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grossel©ūqen und Ḫorazmšāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964; L'ouvrage de Seyfī Çelebī, historien ottoman du XVIe siècle (ed. J. Matuz), Paris 1968, s. 137; Hind Hüseyin Tâhâ, el-Edebü'l-ʿArabî fî iḳlîmi Ḫârizm, Bağdad 1396/1976; a.mlf., "el-Ḥaḍâretü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fî iḳlîmi Ḫârizm", el-Mevrid, V/2, Bağdad 1976, s. 11-22; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara 1984, II, bk. İndeks; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1989, s. 133, 141, 145-149, 151, 153, 154, 158-159; Afâf Seyyid Sabra, et-Târîḫu's-siyâsî li'd-devleti'l-Ḫârizmiyye, Kahire 1407/1987; Barthold, Türkistan, s. 153-169; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 2, 7-8, 13, 15, 18, 45, 56, 58, 66, 69, 70, 72, 89, 94, 95, 104, 105, 130, 136, 140, 144-145; Aydın Taneri, Harezmşahlar, Ankara 1993; ABr.: Ana Yıllık (1993), s. 698; Muhammad Nazım, "Me'mûnîler", İA, VII, 701; C. E. Bosworth, "Khwārazm", EI²

(İng.), IV, 1060-1065; a.mlf., “Āle Afrīğ”, EIr., I, 743-744; a.mlf., “Chorasmia”, a.e., V, 516-517; Abdülkerim Özaydın, “Altuntaş el-Hâcib”, DİA, II, 547-548.

Abdülkerim Özaydın

HÂRİZMÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الخوارزمي)

Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Abbâs et-Taberî el-Hârizmî (ö. 383/993)

Arap edip ve şairi.

323 (935) yılında Hârizm'de doğdu. Babası Hârizmli, annesi Taberistanlı olup meşhur tarihçi İbn Cerîr et-Taberî dayısıdır. Bu sebeple Ebû Bekir, Taberistan ve Hârizm kelimelerinden oluşturulan Taberhazî veya Taberhazmî nisbeleriyle de anılır. Tahsil maksadıyla genç yaşta Hârizm'den ayrıldı; önce Bağdat'a, ardından Halep'e giderek Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin himayesine girdi. Buradaki âlimlerin ve sanat adamlarının desteğiyle kendini yetiştirdi. Daha sonra tekrar doğuya dönerek Buhara'da Sâmânî Veziri Ebû Ali Bel'amî ile dostluk kurmaya çalıştı, ancak beklediği ilgiyi göremeyince oradan ayrılarak veziri hicvetti. Nîşâbur'da, Mîkâlî ailesinin reisi Emîr Ebû Nasr Ahmed b. Ali başta olmak üzere şehrin ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurdu. Buradan Sicistan'a giderek Vali Ebü'l-Hüseyin Tâhir b. Muhammed'in sohbet meclislerinde bulunup ona kasideler yazdıysa da bir süre sonra kendisini hicvetmesi üzerine uzun müddet hapiste kaldı. Bu sırada Ebû Nasr el-Mîkâlî'ye Arap şiirinin şaheserlerinden sayılan uzun bir kaside yazarak kendisinden ayrıldığına pişman olduğunu bildirdi ve yardımını istedi (Seâlibî, IV, 234-235; Ahmed Emîn Mustafa, s. 20-21). Onun aracılığıyla hapisten çıkınca Taberistan'a gitti; ancak orada da umduğunu bulamayarak Nîşâbur'a döndü. Nîşâbur'da da fazla kalamadı ve İsfahan'a giderek önce Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile, ardından onun vasıtasıyla Şîraz'da Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle ile dostluk kurup her ikisinin himayesine mazhar oldu. Adudüddevle'den çok ilgi gören Ebû Bekir el-Hârizmî, bir ara Şîraz'dan Nîşâbur'a gitmek üzere yola çıktıysa da geri döndü; bunu farkeden Adudüddevle, kendisine aynî olarak yapılan yardımdan başka bir de maaş bağladı. Daha önce bir kaleyi fethi sırasındaki başarısını terennüm ettiği İsfahan Büveyhî Emîri Müeyyidüddevle'nin vefatı üzerine ona bir mersiye yazdı. Tekrar Nîşâbur'a dönerek elde ettiği

servetle şehirde büyük bir arazi aldı.

İyiliklerini gördüğü için Büveyhîler'e karşı bağlılık gösteren Hârizmî, o sırada Sâmânîler'in idaresi altındaki Nîşâbur'da Sâmânî emîriyle Vezir Ebü'l-Hasan el-Utbî'yi hicvetti; bunun üzerine Utbî onun hapse atılıp mallarının müsadere edilmesini ve dilinin kesilmesini emretti. Ancak mallarını teslim etmek üzere muhafızlarla birlikte evine götürüldüğü esnada Cürcân'a kaçtı. O sırada Cürcân'da bulunan Büveyhî veziri ve aynı zamanda edip olan Sâhib b. Abbâd kendisine yakın alâka gösterdi; fakat yine de Hârizmî'nin hiciv oklarına hedef olmaktan kurtulamadı. Sonraları İbn Abbâd Hârizmî'nin ölüm haberini alınca onu bir şiirinde nankörlükle suçlayacaktır. Vezir Ebü'l-Hasan el-Utbî'nin öldürülmesinden sonra yerine geçen ve Hârizmî'nin hayranlarından olan Ebü'l-Hüseyin el-Müzenî onu Nîşâbur'a çağırarak mallarının kendisine iadesini sağladı. Hârizmî de ömrünün geri kalan kısmını burada ders vererek, ilim ve edebiyatla meşgul olarak huzur içinde geçirdi. Ancak son bir iki yılda Bedîüzzaman elHemedânî ile yaptığı münazara ve mektuplaşmaların onu hayli üzdüğü ve yıprattığı anlaşılmaktadır. Aralarında devlet adamlarının da bulunduğu bazı kimseler, şöhretinin zirvesindeki Hârizmî'yi kıskanarak Bedîüzzaman'la olan rekabeti alevlendirmek istediler. Söz sanatını çok iyi bilen genç, kabiliyetli ve heyecanlı Bedîüzzaman da böyle bir rekabete ve Hârizmî'yi zirveden düşürüp onun yerine geçmeye hazırdı. Nîşâbur ileri gelenleri bu iki edip arasında bir münazara düzenlediler. 382 (992) yılında yapılan, her iki tarafın dinî ve edebî ilimlerle dil, mantık, gramer ve aruz alanlarındaki güçlerini gösterdiği bu münazarada Bedîüzzaman galip ilân edildi (münazara ile ilgili yazma bir nüsha için bk. Âtıf Efendi Ktp., nr. 2272). Hârizmî çok geçmeden zihnî bir rahatsızlığa yakalandı. Rakipleri Hemedânî'ye yazdıkları mektuplarda sevinçlerini ifade ettiler; ancak Hemedânî bu tavrı hoş karşılamadığı gibi ona şifalar diledi; vefatından sonra da onun için mersiye yazdı (Ahmed Emîn Mustafa, s. 52-53). Kremer'e göre, Hemedânî'nin bu münazaradan sonra itibar kazandığı kesin olmakla birlikte Hârizmî'ye galip geldiği şüphelidir (İA, V/1, s. 425-426). Hârizmî 383 yılı Ramazanında (Kasım 993) Nîşâbur'da vefat etti.

Üstün zekâsı, kuvvetli hâfızası, derin ilmi ve güçlü şahsiyetiyle başta devlet adamları olmak üzere herkesin saygısını kazanarak edebiyatta devrine

damgasını vuran Ebû Bekir el-Hârizmî, başarılarıyla övünmesi ve dinî vecîbeleri fazla umursamaması gibi kusurları yanında

sert ve kırıcı mizacı dolayısıyla düzensiz bir hayat yaşamış, önce methettiği kimseleri daha sonra hicvettiğinden gözden düşüp şehir şehir dolaşmak zorunda kalmıştır (Ahmed Emîn Mustafa, s. 43-44). Nitekim hemşehrisi şair Ebû Saîd Ahmed b. Şüheyb el-Hârizmî, bir şiirinde onun dostluğunun ancak sabahtan akşama kadar sürdüğünü ifade etmiştir (İbn Hallikân, IV, 34). Hârizmî Arap dili ve şiirinde otorite sayılması, ensâb ve ahbârı iyi bilmesi, hâfızasında pek çok şiir bulunması yanında sürekli gezdiği için devlet adamları ve tanınmış şahsiyetlerle yakın ilişki kurmuş, böylece hem şöhret hem de servet sahibi olmuş, fakat devlet hizmetinde görev almamıştır.

Şiirlerinde Şîa'yı övmesine bakarak onun Şiî olduğunu söyleyenler varsa da bu durum iktidardaki Büveyhî emîrlerinin Şiî olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim daha sonra rakibi Bedîüzzaman elHemedânî gibi kendisi de Şîa'yı tenkit eden şiirler yazmıştır (Ahmed Emîn Mustafa, s. 38-39).

Hârizmî'nin hikmetli sözlerle süslediği şiirleri medih, hiciv, mersiye, gazel ve tasvir gibi klasik şiirin başlıca konularını ihtiva eder. Birçok toplumsal, kültürel ve tarihî olay hakkında bilgi ihtiva etmesi açısından onun şiirleri ayrı bir önem taşır. Çeşitli edebî sanatlarla süslediği şiirlerinde tazminlere geniş yer vermiştir. Seâlibî, tazminlerinde kullandığı beyit ve mısraları şiirlerine en güzel şekilde yerleştirdiği için onu övmekte, fakat bazı dil ve üslûp hatalarına da işaret etmektedir (Yetîmetü'd-dehr, IV, 212, 222). Bunun yanında şiirlerinde eski şairlerden, özellikle Mütenebbî'den intihaller yaptığı da görülmektedir (Yûsuf el-Bedîî, s. 275-276; Ahmed Emîn Mustafa, s. 144). Tazminde gösterdiği başarıda hâfızasında çok şiir bulunmasının önemli rolü vardır. Nitekim Errecân'da Sâhib b. Abbâd'ın huzuruna girmek için izin istediğinde, kendisine ezberinde 20.000 beyit bulunmayan şairlerin huzura kabul edilmediği söylenince Hârizmî, bu miktarın erkek şairlere ait şiirleri mi yoksa kadın şairlere ait şiirleri mi kapsadığını sormuş, bunu duyan Sâhib b. Abbâd gelen kimsenin Ebû Bekir el-Hârizmî olması gerektiğini söylemiştir (İbn Hallikân, IV, 33).

Hârizmî'nin şöhreti şiirlerinden çok nesirle yazılmış risâlelerine dayanır.

Hârizmî, IV. (X.) yüzyılda Büveyhî Veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd tarafından başlatılıp Sâhib b. Abbâd, Ebû İshak es-Sâbî ve Bedîüzzaman elHemedânî gibi ediplerle zirveye ulaşan ve seci esasına dayanan sanatlı nesir (mensur şiir) üslûbunun en büyük temsilcilerinden biridir. Onun akıcı ve zarif bir üslûpla yazdığı, garip kelimelere ve bedîî sanatlara fazla yer vermediği risâleleri daha kendisi hayatta iken çok rağbet görmüştür (Resâʾilü Ebî Bekr el-Ḫârizmî, s. 131, 140, 221). Sayıları 150'yi geçen, hemen hepsini dost ve arkadaşlarına, devlet adamlarına yazdığı bu mektuplar Hârizmî'nin çeşitli konulardaki düşüncelerini, şahsî ilişkilerini, akîde ve üslûbunu yansıtan çok önemli malzemelerdir. Bunlarda ayrıca dönemin tarihî ve içtimaî hadiselerine dair bilgiler yer almaktadır.

Risâleler tebrik, tâziye, hasta dostlarına sağlık temennileri, kendisine kasideler sunan öğrencilerine cevaplar, kendisini ihmal eden dostlarına serzeniş, vergilerin ağırlığı ve tahsildarlardan şikâyet gibi konuları ihtiva eder. Bazı risâlelerinde kendisinden övgüyle söz eden Hârizmî devlet hizmetinde görev almadığı için siyasetten uzak kalmış, dolayısıyla dönemin siyasî olaylarına temas etmemiş; ancak Hz. Ali taraftarlarının Hz. Osman'dan Abbâsî hilâfetine kadar uğradıkları takibattan söz etmiştir (Safedî, III, 194). Şiîler'e yazdığı risâlede Emevîler'i, Abbâsîler'i ve bunların valileriyle destekçilerini, hatta minberlerde onlara dua eden hatipleri ağır bir dille eleştirmiştir. Hellmut Ritter, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki bir yazmaya (Veliyyüddin Efendi, nr. 2640/2) atıfta bulunarak makāme türünün Bedîüzzaman elHemedânî'den önce Hârizmî ile başladığına ihtimal veriyorsa da bu doğru değildir. Zira yazmada "makāmâtü Hârizmî" ifadesi geçmekle birlikte burada Hemedânî'nin, Hârizmî ile aralarında geçen edebî münazaraya ve onun şiirine dair makāmesi kastedilmektedir.

Nazım ve nesirde üslûp sahibi bir sanatkâr olan Hârizmî aynı zamanda bir en-sâb ve Arap dili âlimidir. Nitekim Sâhib b. Abbâd'ın huzurunda uygun olmayan bir kıyafetle yer alınca orada bulunan âlim ve şairler onunla alay etmişler ve içlerinden birinin, "Bu köpek de kim?" diye sorması üzerine Hârizmî, "Köpek, köpeğin yirmi ismini bilmeyendir" diyerek onlara köpeğin isimlerini saymıştır (Semʻânî, II, 408).

Hârizmî hakkında Ahmed Emîn Mustafa (Ebû Bekr el-Ḫârizmî: ḥayâtühû

ve edebühû, Kahire 1985) ve İbrâhim Muhammed ed-Düd'ün (Ebû Bekr el-Ḫârizmî: ḥayâtühû ve şiʿruhû, Kahire 1985) kaleme aldığı müstakil çalışmaların yanında Âiz Sa'd Saîd el-Hârisî (Ebû Bekr el-Ḫavârizmî: ḥayâtühû ve edebühû, Câmiatü Ümmi'l-kurâ eş-Şerîa el-Lugatü'l-Arabiyye, Mekke 1398) ve Mahmûd Sâlih ed-Dumûr (Ebû Bekr el-Ḫârizmî: ḥayâtühû ve edebühû, Câmiatü Bağdâd Külliyyetü'l-âdâb, Bağdad, ts.) tarafından yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır.

Eserleri. 1. Resâʾil (Dîvânü'r-resâʾil). Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser Kahire (1277, 1279, 1312), İstanbul (1297) ve Bombay'da (1301) basılmış olup son olarak Nesîb Vehîbe el-Hâzin tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Beyrut 1970). Nîşâbur'daki Şiî cemaatine yazdığı bir risâlesi de Sâdık Âine Vend tarafından şerh ve tahkik edilerek yayımlanmıştır (Şerḥu Risâleti Ebî Bekr el-Ḫârizmî ilâ cemâʿati'ş-Şîʿa bi-Nîsâbûr, Beyrut 1405/1985). 2. Dîvân (Kahire 1903).

Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm adlı bir eserle (Kahire 1310, 1323, 1331,

1353; Dımaşk 1323) onun bir bölümü olan el-Mekârim ve'l-mefâḫir (Kahire 1354/1935) adlı risâle Ebû Bekir el-Hârizmî'ye nisbet edilerek defalarca neşredilmişse de M. Abdülkādir Atâ eserin Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'ye (ö. 682/1283) ait olduğunu ispat etmiş ve dört yazma nüshasına dayanarak ilmî neşrini yapmıştır (Beyrut 1405/1985). Resmü'l-maʿmûr mine'l-bilâd, Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî ve Kitâbü'l-Cemhere Hârizmî'nin bugün mevcut olmayan eserlerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Resâʾilü Ebî Bekr el-Ḫârizmî (nşr. Nesîb Vehîbe el-Hâzin), Beyrut 1970; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, IV, 212, 222-277; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 408-409; Ukberî, et-Tibyân (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1397/1978, I, 21, 78; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 173-183; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, I, 57; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 179; a.mlf., el-Lübâb, I,

367; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 33-35; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985, nâşirin mukaddimesi, s. 3-8; Safedî, el-Vâfî (nşr. H. Ritter), Tahran 1381/1961, III, 191-196; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 416-417; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 125; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 377-379; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 770, 902; II, 1409; Yûsuf el-Bedîî, eṣ-Ṣubḥu'l-münbî (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 34-51, 269, 275-276, 279, 280; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, Beyrut 1979, III, 104-106; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut, ts., II, 377-380; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1916, s. 213-214; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 57; M. Zakī Mubārek, La prose arabe au IVe siècle de l'hégire, Paris 1931, s. 156-170; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 52; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 274; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 120; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 598-600; a.mlf., el-Fen ve meẕâhibüh fi'n-neṡri'l-ʿArabî, Kahire 1960, s. 230-238; Sezgin, GAS, II, 635-636; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 544-548; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1981, s. 87-88; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 22-23; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 111; M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 180-186; Ahmed Emîn Mustafa, Ebû Bekr el-Ḫârizmî: ḥayâtühû ve edebühû, Kahire 1985; Reşîd Yûsuf Atallah, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1405/1985, I, 314-315; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 617, 641; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 455; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 308-309; Ahmed Hasan Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire, ts., s. 239-241; Abbas Tâhâ, "Ebû Bekr el-Ḫârizmî", ME, XXXIV (1962), s. 336-339, 528-532; H. Ritter, "Hârizmî", İA, V/1, s. 262-263; D. S. Margoliouth, "Hemedânî", a.e., V/1, s. 425-426; Ch. Pellat, "al-Khwārazmī", EI² (İng.), IV, 1069; Meryem Sâdıkī, "Ebû Bekr Ḫârizmî", DMBİ, V, 349-352.

Kenan Demirayak

HÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد الخوارزمي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî (ö. 387/997)

Mefâtîhu'l-ʿulûm adlı ansiklopedik eseriyle tanınan İslâm âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; nisbesinden Hârizmli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Makrîzî'nin onu bu bölgeye nisbet etmeden Belhî şeklinde anmasına dayanarak (el-Ḫıṭaṭ, I, 258) ailesinin Hârizmli bir kökenden geldiği, kendisinin ise Belh'te doğduğu ileri sürülebilir. Wiedemann, Belhî nisbesinden hareketle Hârizmî'nin Belh'te doğmuş bir Türk olabileceği ihtimalinden söz etmektedir (İA, V/1, s. 257). Hârizm, Amuderya'nın aşağı kesiminden Aral gölünün güneyine kadar uzanan bölge, Belh ise Kuzey Afganistan'da bulunan bir şehirdir. Buna göre Hârizmî'nin, Amuderya'nın hayli ötesindeki Türk kesimlerini de içine alan ve İran'ın bütün kuzeydoğusunu kaplayan coğrafyaya ait bir şahsiyet olduğu söylenebilir (Bosworth, ISIS, LIV/175, s. 100). Hârizmî bilinen tek eseri Mefâtîḥu'l-ʿulûm'u, IX-X. yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Sâmânîler'in ilim adamlarını seven, onları koruyan ünlü başveziri Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî'ye ithaf etmiştir. Utbî 977 yılında vezârete geldiğine göre kitap da o yıllarda yazılmış olmalıdır. Hârizmî'nin ölüm tarihini Kâtib Çelebi 387 (997) olarak tesbit etmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1756) ve modern araştırmacılar arasında bu tarih yaygın kabul görmüştür.

Gerek taşıdığı Kâtib lakabından, gerekse eserinde verdiği Sâmânî idarî teşkilâtına dair ayrıntılı bilgilerden Hârizmî'nin üst düzey bürokratlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Nûh b. Mansûr'un (976-997) Buhara'daki sarayında uzun süre devlet hizmetinde bulunmuştur. Esasen Hârizmî'nin bizzat açıkladığı üzere Mefâtîḥu'l-ʿulûm'un hedeflediği okuyucu kitlesi, lugat ilminin tek başına iyi bir öğrenim görmeye yetmeyeceğini kavramış ediplerin yanı sıra, çeşitli bilgi ve

becerileri kazanma hususundaki ihtiyaçları göz ardı edilemez olan değişik devlet kademelerinde görevli kâtiplerdir (s. 14). Bir bakıma Hârizmî, kâtiplerin idarî işleri görürken ihtiyaç duyacakları teknik terimleri açıklayan küçük bir ansiklopedi hazırlamak istemiştir. O dönemde iyi bir kâtibin yalnızca dinî ve edebî dallara vukufu yeterli değildi; bürokrasiyi ilgilendirdiği kadarıyla kamu yönetimi, maliye, bayındırlık ve mühendisliğe ait temel bilgilere duyulan ihtiyaç, bir kâtibin çeşitli inanç akımlarından tarihe, fıkıhtan astronomiye, tıptan mekaniğe kadar bütün aklî ilimlere ait ansiklopedik seviyede bir birikime sahip olmasını gerektiriyordu (Bosworth, ISIS, LIV/175, s. 98-99). Böyle bir ihtiyaca cevap verme amacıyla yazılmış olan Mefâtîḥu'l-ʿulûm, müellifinin devlet kademelerindeki tecrübesini ve ansiklopedik çaptaki birikimini açıkça yansıtmaktadır.

Hocaları gibi öğrencileri hakkında da bilgi bulunmadığı için Hârizmî'yi bir ekole bağlamak mümkün değildir. Eserinin bütününden çağının edebî, naklî ve aklî ilimleri hakkında geniş bilgi sahibi olduğu anlaşılmakta ve bu bilgileri bir ölçüde kendi kendini yetiştirmek suretiyle edindiği sezilmektedir. Ancak kaynaklarını nâdiren verdiği için ilmî birikiminin bibliyografik boyutunu tesbit etmek zordur. Buna rağmen Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmesinin dışında söz konusu ilimlere ait Grekçe ve Süryânîce terminolojiyi rahatlıkla kullanmasından ve bu ilimleri tasnif etmekte gösterdiği başarıdan İslâm dünyasına çeviri yoluyla girmiş temel eserleri de tanıdığı, dolayısıyla Doğu'ya ve Batı'ya ait geniş bir literatüre hâkim olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Mefâtîḥu'l-ʿulûm, kültürlü bir bürokrat tarafından bilimsel kaygı taşımadan sadece meslektaşlarına pratik bilgiler verme amacıyla kaleme alınmış bir eser ise de gerek dönemin ilim anlayışını yansıtması, gerekse o yıllarda kullanılan çeşitli ilimlere ait teknik terimleri ayrıntılı şekilde sunması bakımından önemi büyüktür. Hârizmî'ye göre ilimler iki ana gruba ayrılır. 1. Şeriat ilimleri ve onlarla ilişkili Arabî ilimler. 2. Grekler ve öteki milletlerden alınmış yabancı ilimler (ulûmü'l-acem). Bu temel ayırım esas alınarak Mefâtîḥu'l-ʿulûm iki bölüm (makale) halinde telif edilmiştir. Bu ayırımdaki şer'î-Arabî ve acemî terimleri, Hârizmî'nin zihninde kültürel kıstasların ön planda tutulduğunu göstermektedir. Zira ilk grupta yalnız şer'î ilimler değil onların anlaşılması, aktarılması, yayılması

ve uygulanmasıyla ilgili Arabî ilimler de ele alınmıştır. Gerçi bu grupta başka

milletlerin tarihleriyle kültür birikimlerine ait terim ve bilgilere de yer verildiği görülmektedir; fakat bu durum lisanı, devlet geleneği, şiiri ve tarihiyle Arap kültürünün şemada belirlenmiş merkezî konumunu sarsmamakta ve Arap dışı veriler bu grup içerisinde, ancak Arap-İslâm kültür evreniyle münasebetleri açısından anlam kazanmaktadır. İkinci gruptaki ilimler ise sonraları konuyla ilgili çeşitli eserlerde “el-ulûmü’d-dahîle” şeklinde anılan Arap-İslâm kültür evrenine sonradan ithal edilmiş dış kaynaklı ilimlerdir. Bu ilimlerin yabancı menşeleri Mefâtîḥu’l-ʿulûm’un bütününden anlaşılabildiği kadarıyla bir meşruiyet problemi doğurmamış, birer ilim olmaları onların şer‘î-Arabî ilimlerle aynı bölümde yer almalarına kâfi gelmiştir.

Altı babdan oluşan birinci bölümde fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir-aruz ve ahbâr (tarih) ilimleri ele alınmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Hârizmî’nin temel İslâmî ilimler olarak yalnızca fıkıh ve kelâmı sayması, tefsir ve hadise bu şemada yer vermemesidir. Ulûmü’l-acem ise felsefe ve onun çeşitli disiplinlerinden ibarettir. Felsefenin müstakil bir ilimden ziyade bir ilimler sistemi sayılması sebebiyle ondan sonra gelenler “ulûmü’l-felsefe” başlığı altında ayrı bir sınıflandırmaya tâbi tutulmuştur. Bu tasnif şöyledir: A) Nazarî İlimler. 1. Sâvûlucyâ (theologia) veya el-ilmü’l-ilâhî (metafizik). 2. el-İlmü’t-ta‘lîmî ve’r-riyâzî (matematik). 3. el-İlmü’t-tabîî (fizik). Ayrıca bunlar sırasıyla el-ilmü’l-a‘lâ, el-ilmü’l-mutavassıt ve el-ilmü’l-esfel şeklinde de adlandırılmıştır. Bu nitelemeler, ilimlerin konu ve alanlarını teşkil eden varlık mertebelerinin derecelendirilmesiyle ilgilidir. Daha sonraki bazı tasniflerde de sürdürülen bu yaklaşım, ilimlerin taksimiyle varlık hiyerarşisi arasında bir ilişki görmek istemektedir. B) Amelî İlimler. 1. Tedbîrü’r-recül nefseh (ahlâk). 2. Tedbîrü’l-menzil (ev yönetimi). 3. Tedbîrü’l-âmme (siyâsetü’l-medeniyye ve’l-ümme ve’l-mülk). Hârizmî’ye göre metafiziğin kısımları yoktur. Matematiğin kapsamına giren ilimler aritmetik, geometri, astronomi ve müzik; fiziğin alanına giren ilimler ise tıp, meteoroloji, mineraloji, botanik, zooloji ve kimyadır. Ancak fizikî ilimlerden yalnız tıp ve kimyayı müstakil başlık altında incelemekte, fizik (tabiat felsefesi) alanına da sadece genel felsefe terimlerini tanıttığı bölümde temas etmektedir.

İki makale, on beş bab ve doksan üç fasıldan oluşan eserini böyle bir ilimler şemasına dayandıran Hârizmî şer'î-Arabî ilimlerin başında fıkhı ele almış, önce usûl-i fıkıhla, daha sonra da fıkhın tahâret, namaz, ezan, oruç, zekât, hac, bey' ve şirket, nikâh ve talâk, diyetler ve miras konularıyla ilgili başlıca terimlerin tanımını vermiştir. Kelâm sahasıyla ilgili olarak ise kelâmcıların kullandığı bazı teorik kavramları tanımlamakla yetinmemiş, itikadî fırkaların da ayrıntılı bir dökümünü vermiştir. Ayrıca Mu'tezile, Hâriciyye, Ashâbü'l-hadîs, Mücbire, Müşebbihe, Mürcie ve Şîa adları altında yedi ana grupta topladığı kelâm fırkalarının kollarını da sıralayarak sonuçta ortaya umumi kelâm literatüründe sıkça rastlanan yaklaşıma uygun biçimde yetmiş üç fırkaya ayrılan bir şema koymuştur. Ancak bu fırkalar hakkında bir yargıya varmamış, yalnızca Müşebbihe'nin Kadâiyye kolu ile Şîa-Gāliyye'nin Gamâmiyye kolunun inançlarını sapıkça bulduğunu ima etmiştir.

Hârizmî, ilmî geleneğe uygun olarak sadece İslâm itikadî fırkalarını değil İslâm dışındaki din ve inanç akımlarını da kelâmın sahası içinde görür. Hıristiyanlığın Melkâiyye, Nestûriyye ve Ya'kūbiyye mezheplerinden meydana geldiğini belirtir ve ilkinin en yaygın mezhep olduğu müşahedesini kaydeder; herhalde Hârizm bölgesinde Karadeniz kıyılarındaki Bizans kiliseleriyle irtibatlı çok sayıda Melkî hıristiyan bulunmaktaydı. Yahudilik bölümünde ise VIII-IX. yüzyıllardaki mesîhçi akımların taraftarlarından bahsetmekte ve bunlardan Karâîler'i, herhalde "Anan ben David taraftarı" anlamında Anâniyye adıyla anmaktadır (Bosworth, XXIX [1977], BEO, s. 86). Berâhime, Sümeniyye gibi Hint inançları, Maniheizm, Mazdekiyye, Markionculuk ve Deysâniyye gibi Mecûsî kökenli iki tanrılı inançlar ve Dehriyye, Muattıla gibi inkârcı fırkalar bu bölümde kısaca tanıtılmaktadır. Bu arada Budâsef (Bodhisatva) ve Hermes isimleri etrafında geliştirilen Sâbiîlik'in tanımını doğru bulmamış ve Sâbiîler'in Nasrânîler'in bir fırkası olduğunu söyleyerek onları putperest Harran kültüne nisbet eden yaygın anlayışa karşı çıkmıştır.

Nahiv ilmiyle ilgili bölümde en dikkat çekici husus, Hârizmî'nin gramer ve mantık arasındaki ilişkiyi ihsas etmeye çalışmasıdır. Başvurduğu kaynakları şahit getirmeyeceğini belirtmesine rağmen bu bölümde ünlü dilci Halîl b. Ahmed'den faydalandığını açıklamaktadır. Kitâbet sanatı hakkında

yazdıklarıyla ise Harizm, Horasan ve Tohâristan'ı kapsayan bölgedeki yönetim sistemiyle ilgili çok zengin veriler sunmuş ve Sâmânî bürokrasisinde bulunmasının kendisine kazandırdığı uzmanlığı ortaya koyan ayrıntılara girerek ordu, toprak sistemi, maliye, haberleşme ve sulama işlerine dair çeşitli terimlerin geniş boyutlu tanımını vermiştir. Bu kısım sayesinde, Irak havzasındaki Abbâsî yönetimiyle olan bağlantıları da göz önünde tutularak ele alınmış idarî bölümleri (divan), nisbeten erken ve ilk elden bir kaynak yardımıyla tanımak mümkün olmaktadır (Bosworth, JESHO, XII/2, s. 113-164).

Hârizmî'nin şiir-aruz sanatı ile ahbâr bilgisini kâtiplerin edinmesi gereken edebî birikimin önemli bir parçası saydığı anlaşılmakta, ayrıca yalnız İslâm tarihini işlemekle yetinmeyip İslâm coğrafyasının yayıldığı yahut ilişki içinde bulunduğu Arap, Fars, Türk ve Rum (Doğu ve Batı Roma) milletlerinin tarih ve siyaset geleneklerine ilişkin terimleri de ele aldığı görülmektedir. Hindistan hakkında ise yalnızca kast sistemini aktarmakla yetinmiş, fakat bu sistemde "kşatriya" kastına yer vermemiştir.

Felsefî ilimler bölümünde fiziğin bir dalı olarak ele alınan tıp Ortaçağ'daki anatomi, patoloji, diyet ve farmakoloji disiplinlerine ait terimler açısından tanıtılmaktadır. Hârizmî'nin bu alanda gözün tabakalarına dair anatomik terimlerden halk ilâçlarına ilişkin farmakolojik terimlere kadar dikkat çekici ayrıntılara indiği görülür. Tıp bölümünde andığı yegâne kaynak Eyyûb er-Ruhâvî'nin Kitâbü't-Tefsire adlı eseridir. Tâlimî ilimlerden aritmetikte Yeni Pisagorcu matematikçi Gerasalı Nikomakhos'a dayandığı anlaşılan Hârizmî, bu bölümde sayı kavramı ile lineer ve kübik ölçümlerden bahsetmekte (Bosworth, ISIS, LIV/175, s. 108), hisâbü'l-Hind, hisâbü'l-cümmel, el-cebr ve'l-mukābele ve hisâbü'l-hatâeyn gibi aritmetik tekniklerini tanıtmaktadır. Geometrinin temel kavramları konusunda ise başlıca kaynağı Öklid'in Kitâbü'l-Usṭuḳussât'ıdır. Astronomi astroloji ve coğrafya ile birlikte ele alınmış ve Batlamyus geleneği takip edilmiştir. Hârizmî'ye göre "ilmü'l-hey'e", feleklerin terkip ve heyet bilgisiyle arzın heyet bilgisini birlikte kapsamaktadır. Onun, yalnız Grek astronomi geleneğini değil eski Araplar'ın "ilmü'l-envâ'" adıyla bilinen tecrübî birikimlerini

ve Sâsânî astronomi geleneğini de tanıttığı görülür. Tâlimî ilimlerin son şubesini teşkil eden mûsikiyle ilgili olarak Grek, Arap, Fars (ve Horasan) kültür havzalarındaki müzik aletlerinin tasvirlerinin yanı sıra, muhtemelen Kindî ve Fârâbî gibi filozofların müzik teorilerinde geçen terimler de verilmektedir. Hiyel ilmi (makine mühendisliği) herhangi bir gruba dahil edilmeyip tek başına ele alınmıştır. Bu konuda Bizanslı Philon, İskenderiyeli Heron ve Benî Mûsâ'nın eserlerinden faydalanan Hârizmî hiyel ilmini kaldıraç, makara ve savaş aletleriyle hidrolik kaplar şeklinde iki ayrı alanda değerlendirmektedir. Hiyel konusunda terimler kadar teknik süreçleri de kapsayan bu bilgilerin, X. yüzyıl müslüman mühendisliğine dair yegâne kaynağı oluşturduğu kabul edilmektedir (Hill, s. 266). Kitapta son olarak fiziğin bir dalı sayılan kimya ele alınmış, bu ilme ait terimler kimyevî gereçler, kimyevî maddeler ve kimyevî işlemler şeklindeki üç ana başlık altında tanıtılmıştır.

Mantığın bağımsız bir ilim mi, nazarî felsefenin bir şubesi mi, felsefî ilimlerin bir aleti mi, yoksa hem felsefî ilim hem de bir alet ilmi mi olduğu şeklindeki farklı yaklaşımları zikreden Hârizmî'nin, onu ilimler şemasında nazarî ve amelî felsefenin bir şubesi olarak göstermeyişinden bir alet ilmi saydığı anlaşılmaktadır.

Hârizmî ve eseri üzerine çok sayıda ilmî araştırma yapılmış olup bunlar arasında Eilhard Wiedemann ve C. E. Bosworth'un çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. Wiedemann'ın Mefâtîḥu'l-ʿulûm'un özellikle hiyel, aritmetik, geometri, astronomi, kimya ve müzik bölümlerini İslâm ilimler tarihi açısından inceleyen çeşitli tercüme ve araştırmaları, daha sonra W. Fischer'in editörlüğünde Aufsätze zur arabischen Wissenschafts Geschichte başlığı altında ve iki cilt halinde bir araya getirilmiştir (Hildesheim-New York 1970). Bosworth ise eserin genel değerlendirmesinin yanı sıra kitâbet ve kelâm bölümlerinin tanıtımını yapmış ve ikincisini İngilizce'ye tercüme etmiştir (bk. bibl.; ayrıntılı bibliyografik bilgi için ayrıca bk. EI² [İng.], IV, 1068-1069).

Mefâtîḥu'l-ʿulûm ilk defa G. van Vloten tarafından Leiden'de (1895, 1968), daha sonra Kahire'de (1342/1923) ve 1989'da İbrâhim el-Ebyârî tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir; Seyyid Hüseyin Hadiv-Cem eseri Farsça'ya

çevirmiştir (Tahran 1968, 1983).

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 258; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1756; Brockelmann, GAL, I, 282-283; Suppl., I, 434-435; Sezgin, GAS, III, 314-315; IV, 289-290; Sarton, Introduction, I, 659-660; J. Vernet, "al-Khuwārizmī, Abū `Abd Allah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Yūsuf", DSB, VIII, 357-358; D. R. Hill, "Mechanical Technology", Religion and Science in the ʻAbbasid-Period (ed. M. J. L. Young v.dğr.), Cambridge 1990, s. 266; Fr. Rosenthal, The Classical Heritage in Islām, London 1992, s. 228-229; C. E. Bosworth, "A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: al Khwārizmī's Keys of the Sciences", ISIS, LIV/175 (1963), s. 97-111; a.mlf., "Abū ʻAbdallāh al-Khārazmī on the Technical Terms of the Secretary's Art", JESHO, XII/2 (1969), s. 113-164; a.mlf., "Al-Hwārazmī on Theology and Sects: The Chapter on Kalām in the Mafātīh al-ʿulūm", BEO, XXIX (1977), s. 85-95; Bedr el-Kāsımî, "Mefâtîḥu'l-ʿulûm li'l-Ḫârizmî", Mecelletü'l-Müslimi'l-muʿâṣır, XIV/54, Safat [Küveyt] 1989, s. 177-180; İlhan Kutluer, "Bir Bürokratın Gözüyle Kelâm ve Felsefe", Bilgi ve Hikmet, sy. 12, İstanbul 1995, s. 171-182; E. Wiedemann, "Hârizmî", İA, V/1, s. 257-258; A. I. Sabra, "al-Khwārazmī", EI² (İng.), IV, 1068-1069; Saîd Zâyed, "Mefâtîḥu'l-ʿulûm li'l-Ḫârizmî", Tİ, IV, 582-591.

İlhan Kutluer

HÂRİZMÎ, Muhammed b. Mûsâ

(محمد بن موسى الخوارزمي)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 232/847’den sonra)

İslâm dünyasında cebir ilminin kurucusu kabul edilen matematikçi, astronom ve coğrafyacı.

Aslen Hârizmlidir; çok defa isim ve künyesinden dolayı Benî Mûsâ kardeşlerden Ebû Ca‘fer Muhammed b. Mûsâ ile ve nisbesinden dolayı Mefâtîḥu’l-ʿulûm’un yazarı Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî ile karıştırılmıştır. Latince kaynaklarda adı Alkarismi, Algoritmi, Algorismi veya Algorism şeklinde geçer. Klasik kaynaklardan İbnü’n-Nedîm ve İbnü’l-Kıftî onu Ebû Ca‘fer künyesiyle anarken Kādî Sâid el-Endelûsî bir yerde Hârizmî, iki yerde Ebû Ca‘fer olarak zikreder. Kitaplarından birinin anonim bir şerhinde ise Ebû Bekir künyesi yer almaktadır; bu, muhtemelen onun cebir kitabının şârihi olan Huzâî’nin verdiği bir künyedir ve IV. (X.) yüzyılda yaşayan edebiyatçı Ebû Bekir Muhammed b. Abbas el-Hârizmî’nin künyesiyle karıştırılmasından kaynaklanmıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 333; Sâid el-Endelüsî, s. 58, 132; İbnü’l-Kıftî, s. 286).

Tarihçi Taberî 210 (825-26) yılı olaylarını anlatırken, “Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî’den rivayet edildiği üzere...” diyerek Hârizmî’den nakilde bulunur; 232 (846-47) yılında meydana gelen olaylardan söz ederken de Halife Vâsiḳ-Billâh’ın hastalığı sırasında yanına çağırdığı astrologları sayar ve Hârizmî’nin adını Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî el-Mecûsî el-Kutrubbullî şeklinde verir. G. Toomer, Kutrubbullî nisbesine bakarak Hârizmî’nin Bağdat yakınlarındaki Kutrubbul bölgesinden geldiğini, dolayısıyla onun değil atalarının Hârizm menşeli olduğunu söylemekte, Mecûsî lakabından da Zerdüşt dinine mensup olabileceği sonucunu çıkarıp bu nisbenin aynı zamanda onun Fars kökenli olduğuna delâlet edebileceğini ileri sürmektedir. Öte yandan cebir kitabının önsözünden hareketle de onun Sünnî olduğunu, dolayısıyla Taberî’nin ifadesinin en azından Hârizmî’nin

gençliğinde Zerdüşt dinine mensup bulunduğunu gösterebileceğini belirtmektedir. Ancak Toomer'in iki ayrı şahsı aynı kişi sanarak hataya düştüğü anlaşılmaktadır. Gerçekte Taberî eserinde iki defa zikrettiği Hârizmî'nin adını yukarıda da ifade edildiği gibi doğru olarak vermiş, fakat ikincisini yazarken Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'den sonra gelen "el-Mecûsî el-Kutrubbullî" adlı şahsın önündeki atıf "vav"ı düşmüş ve bu durum söz konusu hataya yol açmıştır (krş. DSB, VII, 358; bk. Târîḫ, VIII, 609; IX, 151).

Hârizmî'nin tarihteki şöhretinin aksine hayatı hakkında bilinenler son derece azdır. Tabakat kitapları onunla ilgili çok kısa bilgi verir; tarih ve coğrafya eserlerinde ise ancak dolaylı bazı atıflar bulunmaktadır. Mevcut bilgilere göre Hârizmî Bağdat'ta yaşamış ve Me'mûn döneminde (813-833), aynı zamanda önemli üyelerinden biri olduğu Beytü'l-hikme'nin kütüphanesinde görev yapmıştır. Onun günümüze intikal eden eserlerini bu dönemde kaleme alıp Halife Me'mûn'a sunduğu görülür. Bazı tarihî kaynaklarda, astronom Hârizmî'nin Vâsiḳ'ın hilâfetinin ilk yılında (227/842) siyasî bir görevle Kuzey Kafkasya'da yer alan Hazar Devleti'ne gönderildiği kaydedilmekteyse de söz konusu kişi, aynı halife tarafından Bizans'a da gönderilmiş olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ'dır. Ancak Taberî'nin verdiği bilgilerden Hârizmî'nin de Halife Vâsiḳ zamanında hizmetine devam ettiği ve hatta onun ölümünde (232/847) yanında bulunduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre halife hasta yatağında aralarında

Hârizmî'nin de yer aldığı ünlü müneccimleri çağırtmış, onlar da yaptıkları astrolojik hesaplardan sonra halifeye elli yıl daha sağlıklı bir ömür süreceğini bildirmişler, ancak halife bu olaydan on gün sonra ölmüştür (Taberî, IX, 151). Buna göre Hârizmî'nin 232 (847) yılından sonra vefat ettiği söylenebilir.

Eserleri. 1. Zîcü's-Sind-Hind (Zîcü'l-Ḫârizmî). Halife Mansûr zamanında 154 (770-71) yılı civarında, bir Hint heyetinin beraberinde Bağdat'a getirdiği Brahmagupta'nın Sidhanta adlı kitabına veya ondan kaynaklanan ve aynı ismi taşıyan başka bir esere dayanır (Sindhind, Sanskritçe Sidhanta tabirinden bozmadır). Kādî Sâid, Ṭabaḳātü'l-ümem adlı eserinde Halife Mansûr dönemine rastlayan 156 (773) yılında Hindistan'dan gelen bir heyetin getirdiği Sindhind adlı astronomi kitabının Muhammed b. İbrâhim

el-Fezârî tarafından Arapça'ya çevrildiğini, daha sonra Me'mûn döneminde Hârizmî'nin bu zîci ihtisar ettiğini ve ayrıca ona dayanarak İslâm ülkeleri için kendi zîcini hazırladığını yazmaktadır. Kādî Sâid'e göre Hârizmî bu zîcinde Hint sisteminde büyük değişikler yapmış ve bazı astronomi konularında İran sistemini, bazılarında da Batlamyus sistemini esas almıştır; ayrıca kendisi de birçok keşifte bulunmuş ve esere yeni bilgiler eklemiştir. Ancak Kādî Sâid bu zîcin, bütün özelliklerine rağmen Hârizmî'nin geometri konusundaki bilgisinin zayıflığı ve astronomi ilminden uzaklığı sebebiyle çeşitli yanlışlar ihtiva ettiğini ve bunların daha sonra gelen Sindhind ekolü takipçileri tarafından düzeltilerek cetvelin daha kullanışlı bir hale getirildiğini de yazmaktadır (s. 132). Günümüz araştırmacıları, Hârizmî'nin bu zîci Me'mûn döneminde ve ilmî kariyerinin ilk yıllarında hazırladığı kanısındadırlar. Zîcin en önemli yanı, tam anlamıyla otantik sayılmasa da zamanımıza gelen ilk İslâm astronomi eseri olmasıdır. Yedi gezegenin hareketleriyle ilgili cetveller ve denklem tabloları, eserde Hint unsurlarının yanı sıra Batlamyus'unkileri andırır cetvellerin kullanıldığını ve eserde bunlardan başka ekliptik, güneş tutulması ve benzeri astronomik olayların hesabına dair çeşitli trigonometrik bilgilerin de yer alması, Hârizmî'nin Batlamyus cetvellerinin İskenderiyeli Theon versiyonunu bildiğini göstermektedir. Eserde bir de İran dönemine ait Zîcü'ş-Şâh'tan alınma cetvele rastlanmakta, ancak birbirinden farklı bu unsurların (Hint-İran-Grek) uzlaştırılmadığı görülmektedir. Öte yandan verilen bilgilerin ne kadarının aktarma, ne kadarının yeni yapılan rasatlara dayandığı da açık değildir. Çünkü zîc orijinal bir rasat ve hesaplama ihtiva etmemekte, ancak mukaddimesinden Hârizmî'nin Me'mûn döneminde Bağdat'ta ekliptiğin eğimini belirlemek için yapılan rasatları tartıştığı öğrenilmektedir. Burada eğimin doğruya yakın bir şekilde 23º 33' olarak verilmesine karşılık cetvellerde daha yanlış bir tesbit olan İskenderiyeli Theon'un 23º 51' değeri yer almaktadır. Bu gibi çelişkili hususlar zîcin orijinal yapısının saptanmasını zorlaştırmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in iki nüsha halinde düzenlendiğini belirttiği eserin (el-Fihrist, s. 333) aslı günümüze ulaşmamıştır; İbnü'l-Kıftî de ez-Zîcü'l-evvel ve ez-Zîcü's̱-s̱ânî şeklinde iki müstakil kitaptan söz etmektedir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 286). Mevcut en eski nüsha, XII. yüzyılda Bathlı Adelard tarafından yapılan Latince tercümeye aittir. Ancak Adelard'ın tercümesi de X. yüzyılda yaşamış Endülüslü astronom Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'nin tahririnden öğrencisi Ebü'l-Kāsım İbnü's-Saffâr'ın (ö. 426/1035) yaptığı tahrire dayanmaktadır;

dolayısıyla bu düzenlemelerle eserin aslı arasındaki uygunluğu veya farkları tesbit etmek mümkün değildir. Sadece zîcin ilk dönem astronomları tarafından yapılan şerhlerinin artakalan parçalarından orijinali hakkında bazı fikirler elde edilebilmektedir. Meselâ X. yüzyılda yaşayan İbnü'l-Müsennâ'nın şerhinden, Hârizmî'nin sinüs cetvellerini Hint parametresi olan 150 tabanına bağladığı öğrenilmektedir; zamanımıza gelen nüshada ise sinüs cetvelleri Grek parametresi olan (Bâbil geleneğinin devamı) altmış tabanına bağlıdır. Yine aynı kaynaktan, orijinal cetvellerde başlangıç tarihi olarak Mecrîtî'nin nüshasındaki gibi hicretin (14 Temmuz 622) değil, Sâsânî Kralı III. Yezdicerd'in tahta çıktığı 16 Haziran 632 gününün alındığı da öğrenilmektedir. Zîcin her ne kadar zamanımıza güvenilir bir nüshası gelmemişse de daha sonra yapılan iktibaslardan İslâm âleminde çok geniş bir alanda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Esere başvuran astronomlardan özellikle Bîrûnî ve İbn Yûnus zikredilmelidir. Ayrıca üzerine çeşitli şerhlerin ve açıklamaların kaleme alındığı, eleştirilerin yapıldığı ve bunlara karşı cevabî eserlerin telif edildiği görülmektedir. Ünlü astronomi âlimleri Fergānî ile Muhammed b. Abdülazîz el-Hâşimî, ikisi de Taʿlîl li-Zîci'l-H̱ârizmî adını taşıyan birer şerh yazmışlardır. Hârizmî'nin bizzat rasat yaptığını belirten ve zîcini iki kez zikreden Bîrûnî ise (bk. Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 62, 181, 218) eserin aslına getirilen eleştirilere cevap vermek üzere el-Mesâʾilü'l-müfîde ve'l-cevabâtü's-sedîde fî ʿileli Zîci H̱ârizmî ve İbṭâlü'l-bühtân bi-îrâdi'l-burhân ʿalâ aʿmâli'l-H̱ârizmî fî Zîcih adıyla iki çalışma yapmıştır (Sezgin, VI, 142). Zîcü Sind-Hind'in Latince tercümesi H. Suter tarafından gerekli açıklamalarla Die astronomischen Tafeln des Muhammed ibn Mūsā al-Khwārizmī adıyla neşredilmiştir (Kopenhag 1914). O. Neugebauer de The Astronomical Tables of al-Khārizmī adıyla eseri bir giriş ve açıklayıcı notlar ekleyerek tercüme etmiştir. Ayrıca başta İbnü'l-Müsennâ'nın yazdığı şerh olmak üzere eserin aslıyla ilgili muahhar kaynaklar üzerine Batılı ilim adamları tarafından çok sayıda inceleme yapılmıştır (DSB, VII, 364-365).

2. Kitâbü'l-Muẖtaṣar fî ḥisâbi'l-cebr ve'l-muḳābele. Düzenli biçimde telif edilmiş, adında "cebir" kelimesini taşıyan ilk matematik kitabıdır. Hârizmî'nin bu eseriyle ilimler tarihindeki asıl ününü kazandığı cebir ilmi ilk defa hisâb ilminden ayrılmış ve ilk kez cebir bir ilmin adı olarak kullanılmıştır. Ondan sonra gelen bütün İslâm cebircileri bu eseri kendi çalışmalarına temel almışlar, hatta içerdiği problem ve örnekleri dahi aynen

muhafaza etmişlerdir. Her ne kadar genel kabul cebiri Hârizmî'nin keşfettiği şeklinde ise de Hârizmî ve çağdaşı İbn Türk'ten önce İslâm dünyasında sözlü bir cebir geleneği vardı. Hârizmî tarafından tesbit edilen ilk İslâm cebri, muhtevası ve konuları itibariyle daha önceki Hint ve Grek cebrinden gerçekte daha basitti. Ancak usul olarak onun cebri nisbeten sistemli idi; Diophantus'unki gibi aritmetiksel niceliğe dayalı dağınık bir yapıdan çok yeni bir bilim formu içinde ortaya konmuştu ve cebirsel nicelik kavramını esas alıyordu. Hârizmî'nin bu kitabının anonim şerhinin Haydarâbâd'da bulunan (Salar Jung Museum, nr. 2178, matematik 20) nüshasındaki bir kayda göre Hz. Ömer döneminde Medine'ye bir grup İranlı matematikçi gelmiş ve Hz. Ali'nin teklifi üzerine halife bunlardan, hazineden ödenecek ücret karşılığında bazı sahâbelere "cebir ve mukabele" öğretmelerini istemiş ve ilk önce Hz. Ali beş gün içinde bu ilmi onlardan öğrenmiştir. Ancak insanlar öğrendiklerini kaydetmeyip birbirlerine şifahî olarak aktarmakla yetinmişler, daha sonra Me'mûn Hârizmî'den bu ilmi yazıya geçirmesini istemiş, o da bu konuda bir kitap yazmıştır. Yazmada verilen bu bilgiler başka belgelerle temellendirilmedikçe

ihtiyatla karşılanmalıdır. Ancak bu kayıt, Hârizmî'den önce İslâm dünyasında şifahî bir cebir geleneğinin varlığına işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir ve Hârizmî'nin Kitâbü'l-Muḫtaṣar'ın önsözünde yer alan eserin Me'mûn'un isteği üzerine yazıldığı yolundaki açıklaması ile mevcut birikimi ima eden, "Bir ilim adamı ya kendinden önce kimsenin tesbit edemediği bir konuda eser kaleme alır, ya kendinden önceki ilim adamlarının kapalı bıraktığı konuları açıklar, kolaylaştırır ve anlaşılır kılar, veya daha önce yazılmış eserlerde bulunan eksiklikleri giderir, yanlışları düzeltir" görüşü de bunu desteklemektedir.

Hârizmî eserinde önce aritmetiksel sa-yı tanımını verir ve bu sayının konumlu ve on tabanlı sistemde nasıl ifade edildiğini kısaca açıklar. Daha sonra cebirsel sayı tanımına geçer ve kendisinin geliştirdiği cebir ve mukabele sisteminde bu sayının x (cezr), x^2 (mal) ve c (el-adedü'l-müfred) şeklindeki üç türünü (durûb) zikreder. Daha sonra bu üç cebirsel niceliğin biribiriyle olan ilişkisinden ortaya çıkan altı durumu (durûb sitte veya mesâil sitte) ele alır. Bu altı ilişkiden üçü $ax^2 = bx$, $ax^2 = c$, $bx = c$ şeklinde basit (müfredât), diğer üçü $ax^2 + bx = c$, $ax^2 + c = bx$, $bx + c = ax^2$ şeklinde katışıktır (mukterenât). Hârizmî önce bu denklemlerin analitik çözümlerini

verir, daha sonra katışık denklemlerin geometrik ispatı veya daha doğru bir ifadeyle analitik olarak tesbit edilen çözümün geometrik tersimi ve sağlamasını yapar. Bu tersim yönteminde de kare ve dikdörtgen şekillerini kullanır. Çarpma başlığı altında a ± x, b ± x gibi cebirsel sayı ifadelerinin (binom) çarpımını ele alır. Toplama ve çıkarma başlığı altında cebirsel sayıların toplama ve çıkarma işlemlerini gösterir; burada ayrıca v = ö kaidesini verir. Bölme başlığı altında V kaidelerini zikreder ve köklü ifadelerle ilgili olarak verdiği bu kaidelerin ispatını yapar. Daha sonra altı cebirsel denklem formülü ile verdiği sıra-yı takip ederek analitik çerçeve içinde örnekler çözer, arkasından da yeni bir başlık altında karışık örneklerle çözümlerini verir. “Muâmelât” babında dört orantılı sayı yöntemini ele alır ve bu yöntemle çözülebilen problemlerden söz ederek örneklerini sıralar. Pratik geometri kısmında ise bazı geometrik şekillerin alan hesaplarının formüllerini örneklerle anlatır. Bu kısmın en dikkat çekici tarafı iki geometri probleminin cebir yöntemiyle çözülmesidir. Bu tavır, matematik tarihinde cebrin geometrik problemlere uygulanışını açık seçik gösteren ilk teşebbüstür. Bu aynı zamanda cebir-geometri ilişkisine (analitik geometri) giden yolda basit de olsa atılan ilk adımdır. Hârizmî, eserinin son bölümünü “Kitâbü’l-Veşâyâ” olarak adlandırır ve burada ilk defa cebri İslâm fıkhının ferâiz meselesine uygular. Bu çerçevede değişik başlıklar altında çeşitli vasiyet problemlerini cebir ve mukabele yöntemiyle çözer. Hârizmî’nin geliştirdiği cebir her şeyden önce ikinci derece denklemlerle sınırlı bir cebirdir. Bunun yanında negatif sayılar hiç kullanılmamış, dolayısıyla denklemlerin tesbitinde pozitif kökleri bulmakla yetinilmiştir. Ayrıca eserde sayılar dahil hiçbir aritmetiksel ve cebirsel işlem için sembol kullanılmamış ve bütün işlemler sözel olarak ifade edilmiştir. Hârizmî, Mezopotamya-Grek geleneğinin aritmetiksel niceliğiyle Mısır-Grek geleneğinin geometrik niceliği yanında cebirsel niceliği açık şekilde ilk ortaya koyan ve cebirsel denklemleri çözerken analitik çözüm yanında geometrik çizimi de kullanan ilk matematikçidir. Onun bu ilme yaptığı başka bir önemli katkı ise kitabında Hint aritmetiğine uyguladığı yöntemin benzerini, cebirsel denklemleri çözerken yapılacak işlemleri bir sıra düzenine koymak suretiyle cebire de uygulamasıdır. Bu usule daha sonra matematik tarihinde ona izâfeten “algoritma” (Hârizmiyyât, Harzemiyye; düzenli hesap tekniği) denilmiştir (Hârizmî cebiri hakkında geniş bilgi için bk. CEBİR). Zîcü’s-Sind-Hind gibi önsözünde Halife Me’mûn zamanında telif edildiği belirtilen bu eser de Hârizmî’nin ilk teliflerindendir ve Hint

hisâbıyla ilgili olan kitabından önce yazılmıştır. Ancak İbnü'n-Nedîm ve Kādî Sâid el-Endelüsî eseri doğrudan zikretmezler; sadece İbnü'n-Nedîm'in şerhleri dolayısıyla adını andığı kitaptan ilk bahseden İbnü'l-Kıftî'dir. Bîrûnî de eseri anarak bir alıntı yapmıştır (Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 218). el-Fihrist'te verilen bilgiye göre Hârizmî'nin eseri Abdullah b. Hüseyin es-Saydenânî, Sinân b. Feth el-Harrânî ve Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî tarafından şerhedilmiştir; ancak üç şerh de zamanımıza ulaşmamıştır. Öte yandan Ebû Kâmil Şücâ' da Kitâbü'l-Veṣâyâ bi'l-Cebr ve'l-muḳābele'nin önsözünde, Kitâbü'l-Cebr ve'l-muḳābele'sini Hârizmî'nin eserinin bir şerhi olarak tanıtmaktadır. Bunlardan başka klasik kaynaklarda adı geçmeyen Muhammed b. Ahmed el-Huzâî'nin Şerḥu Muḫtaṣari'l-Cebr ve'l-muḳābele li-Ebî Bekr Muḥammed b. Mûsâ el-Ḫârizmî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2706/5, vr. 144b-282a) ve Tekmile ʿalâ Şerḥi Kitâbi'l-Cebr ve'l-muḳābele li'l-Ḫârizmî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2706/6, vr. 283b-288b) adlı eserleri de zikredilmelidir. Ancak Huzâî'nin şerhi daha çok kitabın "Veşâyâ" bölümü üzerine yoğunlaşmıştır; bu sebeple cebir tarihinden çok fıkıh açısından önemlidir. Eserin tamamı 1145'te Chesterli Robert ve birinci bölümü Cremonalı Gerard (ö. 1187) tarafından Latince'ye tercüme edilmiş, bunların ilkini Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of al-Khowarizmi (New York 1915) adıyla L. C. Karpinski, ikincisini G. Libri yayımlamıştır (Histoire des sciences mathématiques, I [Paris 1838], s. 253-297). Ayrıca eser, Frederick Rosen tarafından 1831'de Londra'da Arapça ve İngilizce tercümesiyle birlikte, Mustafa Müşerrefe ve Muhammed Mürsî Ahmed tarafından da 1939'da Kahire'de Arapça olarak tekrar yayımlanmıştır; ancak her iki neşir de eserin başka yazmalarının bulunmasına rağmen (Sezgin, V, 240; DSB, VII, 364) sadece Bodleian nüshasına dayanmaktadır. Salomon Gandz, 1932 ve 1938'de kitabın "Misâḥa" ve "Veşâyâ" fasıllarını yayımlamış ve bu fasılları 150 yılında yazıldığını iddia ettiği Mishnat ha-Middot adlı İbrânîce bir kitapla karşılaştırmıştır. Gandz'ın bu karşılaştırmadaki niyeti, Hârizmî'nin verdiği bilgileri büyük oranda İbrânî kaynaklarına götürmeye çalışmaktı. Ancak Gad Sarfatti adında İsrailli bir bilim adamı Mathematical Terminology in Hebrew Scientific Literature of the Middle Ages (Jerusalem 1968) adlı eserinde, Gandz'ın temel aldığı İbrânîce kitabın İslâm'ın ilk dönemlerinde yazılmış olduğunu ortaya koymuştur (DSB, VII, 360). Ayrıca Hüseyin Hidîv Cem tarafından Farsça'ya tercüme edilen (Cebr ve Muḳābele, Tahran 1348, 1362 hş.) Hârizmî'nin bu eseri üzerinde değişik dillerde yapılmış çok

sayıda çalışma mevcuttur; bunların sonuncusu Rosen neşrine yapılmış bazı ilâvelerle Pakistan'da yayımlanmıştır (Al-Khwarazmi's Algebra. Al-Kitab al-Muhtasar fi Hesab al-Jabr wa'l-Mukabala, İslâmâbâd 1409/1989).

3. Kitâbü'l-Ḥisâbi'l-Hindî. İslâm dünyasına Hint rakamları ve ondalık sayı sistemi Hârizmî'nin bu eseriyle girmiştir. Aslı kayıp olan kitabın XII. yüzyılda yapılmış Latince bir tercümesi Cambridge Kütüphanesi'nde bulunarak B. Boncompagni tarafından Algoritmi de numero indorum adıyla neşredilmiş (Roma 1857), daha sonra da Kurt Vogel Mohammed Ibn Musa Alchwarizmi's Algorismus adıyla aynı yazmanın tıpkıbasımını

yayımlamıştır (Aalen 1963). En yeni çalışma, André Allard'ın Fransızca tercüme ve açıklamasıyla birlikte yaptığı tenkitli neşirdir (Muhammed Ibn Mūsā al-Kwārizmi, Le calcul indien [Algorismus], Paris 1992). 4. Kitâbü'l-Cemᶜ ve't-tefrîḳ. Günümüze ulaşmayan bu kitabı Abdülkādir b. Tâhir el-Bağdâdî et-Tekmile fi'l-ḥisâb adlı eserinde zikretmekte ve ondan yaptığı bir alıntıyı vermektedir. Bu alıntıdan eserin el hesabıyla (hisâbü'l-yed) ilgili olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm, bu eserin Abdullah b. Hüseyin es-Saydenânî ve Sinân b. Feth el-Harrânî tarafından şerhedildiğini belirtmektedir (el-Fihrist, s. 338, 340). Altın Orda hükümdarı Özbek Han'ın (1315-1341) Kırım valisi Tülek Timur'a ithaf edilen müellifi meçhul et-Tuḥfe fi'l-ḥisâb adlı eserde de (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2723) Hârizmî'nin bu kitabından bahsedilmektedir. Ebû Kâmil'e atfedilen ve günümüzde sadece Liber augmenti et di-minutionis isimli Latince tercümesiyle tanınan el-Cemᶜ ve't-tefrîḳ adlı kitabın aslında Hârizmî'ye ait olduğu düşünülebilir. 5. Kitâbü'l-Coğrafya (Kitâbü Ṣûreti'l-arż). İlk İslâm coğrafyacıları arasında yer alan Hârizmî'nin bu kitabı şehirlerin ve belirli bazı bölgelerin koordinatlarını vermektedir. Coğrafî yerler Grek geleneği takip edilerek yedi bölgeye ayrılmıştır. Eser altı kısımdan oluşur ve bunlar sırasıyla şehirlerin dökümünü, dağları, denizleri, adaları, bazı coğrafî bölgelerin merkezî noktalarını ve nehirleri ele alır. Her kısımda gerekli coğrafî bilgiler düzenli bir şekilde verilmeye çalışılmıştır. Hârizmî'nin bu tertibi, daha sonraki İslâm coğrafyacılarının yaptıkları çalışmalara örnek olmuştur. Eserin kaynakları konusunda ilim tarihçileri arasında değişik görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre Hârizmî İslâm medeniyetinden önceki eserleri, özellikle Grek kaynaklarını kullanmış, bunun yanında Me'mûn döneminde Bağdat'ta coğrafya alanında yapılan araştırmaları da

değerlendirmiştir. Nitekim Kitâbü'l-Coğrafya ile Batlamyus'un Kitâbü'l-Coğrafya'sı arasında bazı ilişkiler mevcuttur. Her iki eserde de bir dünya haritası ve bölgelere göre düzenlenmiş ana coğrafî merkezlerin koordinat noktaları bulunmaktadır. Batlamyus'un eserinde yer alan coğrafî bölgelerin birçoğu Hârizmî'nin eserinde de mevcuttur. Koordinatların bazıları aynı olmakla birlikte Kitâbü'l-Coğrafya'da sistematik bir değişiklik görülmektedir; dolayısıyla eseri Batlamyus'un Kitâbü'l-Coğrafya'sının doğrudan bir tercümesi olarak kabul eden görüş pek tutarlı değildir. Öte yandan her iki eserde yer alan dünya haritaları da birbirinden büyük ölçüde farklıdır ve Hârizmî'nin haritası İslâm medeniyetinin yayıldığı coğrafî bölge hakkında verilen bilgilerin çokluğu ve doğruluğu açısından Batlamyus'unkinden daha üstündür. Özellikle Akdeniz, Afrika ve Uzakdoğu hakkında Hârizmî'nin haritası tartışılmaz bir üstünlüğe ve özgünlüğe sahiptir. Ancak Avrupa hakkında verilen bilgiler yanlışları ile beraber Batlamyus'un bir tekrarından ibarettir. Kitap, mevcut tek yazmasına dayanılarak Hans von Mzik tarafından Das Kitāb Sūrat al-Arḍ des Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī adıyla neşredilmiştir (Leipzig 1926). Eser ve Hârizmî hakkında klasikleşmiş bir çalışma da C. A. Nallino imzasını taşımaktadır ("Al-Khuwārizmī e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo", Raccolta di Scritti editi e inediti adlı eseri içinde, Roma 1944, V, 458-532). 6. Risâle fi'stiḫrâci târîḫi'l-Yehûd. İbrânîler'in kullandığı takvimin pratik astronomi anlayışı çerçevesinde ele alındığı bir çalışmadır. Bugün Antikçağ İbrânî takvim sistemi için önemli bir kaynak olan eserde, İbrânî takviminin değişik cepheleri hakkında sağlıklı bilgiler ve ayrıca güneş ile ay arasındaki ortalama boylamı belirleme kuralları verilmiştir. Eser astronomiyle ilgili değişik risâlelerle birlikte basılmıştır (er-Resâʾilü'l-müteferriḳa fi'l-heyʾe, Haydarâbâd 1948). 7. Kitâbü't-Târîḫ. Zamanımıza ulaşmamıştır; ancak daha sonraki birçok İslâm tarihçisinin yaptığı alıntılar, belli bir dönem tarih sahasında kaynak bir eser olarak kullanıldığını göstermektedir. Mevcut alıntılardan Hârizmî'nin de çağdaşı Ebû Maʻşer el-Belhî gibi astrolojik kaidelerle tarih arasında belirli bir ilişki kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. 8-9. Kitâbü ʿAmeli'l-usṭurlâb ve Kitâbü'l-ʿAmel bi'l-usṭurlâb. Her ikisi de günümüze intikal etmemiştir. Sadece Fergānî'ye nisbet edilen bir yazmada, Hârizmî'nin astronomi problemlerini usturlap yolu ile nasıl çözdüğünü açıklayan bir parça mevcuttur; ancak bu parçanın muhtevasında bir yenilik yoktur ve verilen bilgilerin konuyla ilgili daha önceki eserlerden derlenmiş olduğu anlaşılmaktadır (DSB, VII, 362). 10.

ʿAmelü’s-sâʿa fî basîṭi’r-ruḫâme. Klasik kaynaklarda adı geçen eserin konusu mermer yüzey üzerine güneş saati yapmakla ilgilidir (eserin bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4830). 11. Ẓarâʾif min ʿameli Muḥammed b. Mûsâ el-Ḫârizmî fî maʿrifeti’s-semt bi’l-usṭurlâb. Klasik kaynaklarda zikredilmeyen eserin zamanımıza bir nüshası gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4830/13). Bu muhtemelen Hârizmî’nin bugüne ulaşmayan meçhul bir eserinin bir parçasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Kitâbü’l-Cebr ve’l-muḳābele (nşr. Ali Mustafa Müşerrefe - M. Mürsî Ahmed), Kahire 1939; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 609; IX, 151; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 333, 338-341; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin (nşr. M. Tâvît Tancî), Ankara 1962, s. 62, 181, 218; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. Hayât BûAlvân), Beyrut 1985, s. 55, 58, 132; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 170, 266, 267, 270, 286, 288, 326; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 578-579; Sâlih Zekî, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 247-253; Brockelmann, GAL, I, 215-216; Suppl., I, 381-382; Âdil Enbûbâ, İḥyâʾü’l-cebr, Beyrut 1955, tür.yer.; Hamit Dilgan, Muhammed İbn Musâ el-Harezmî, İstanbul 1957, s. 3-13; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l-ʿArabi’l-ʿilmî fi’r-riyâżiyyât ve’l-felek, Nablus 1963, s. 154-162; I. I. Krachkovski, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 98-103; Sezgin, GAS, V, 228-241; VI, 140-143; VII, 128-129; G. Toomer, “Al-Khwārizmī”, DSB, VII, 357-365; Suter, Die Mathematiker, s. 10-11; Sarton, Introduction, I, 563-564; Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi’l-cebr fi’l-ʿâlemi’l-ʿArabî, Küveyt 1986, I, 17-24; Rüşdî Râşid, “al-Khwarizmi’s Concept of Algebra”, Arab Civilisation: Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk (ed. G. N. Atiyeh - Ibrahim M. Oweiss), New York 1988, s. 98-111; a.mlf., Târîḫu’r-riyâżiyyâti’l-ʿArabiyye beyne’l-cebr ve’l-ḥisâb (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989, s. 19-33; Kemâl Abdurrahman, “Muṣṭalaḥâtü’l-Ḫârizmî el-ʿilmiyye ṣûre ṣâdıḳa ʿani’l-muṣṭalahâti’l-ʿilmiyyeti’l-ʿArabiyye”, Ebḥâs̱ü’l-Müʾtemeri’s-seneviyyi’l-ʿâşir li-târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab: 22-24 Nisan 1986 el-Lazkiye, Halep 1989, s. 129-134; Acts

of the International Symposium on Ibn Turk, Khwârezmî, Fârâbî, Beyrûnî and Ibn Sînâ: Ankara 9-12 September 1985 (ed. Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History), Ankara 1990; Ömer Akın - Melek Dosay, Beş Büyük Cebir Bilgini, İstanbul 1994, s.10-15; Ferîd Cuhâ, "Meṣâdirü dirâseti'l-Ḫârizmî", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, III/10, Dımaşk 1983, s. 177-186; Jens Hoyrup, "Hârezmî, İbn Türk ve Liber Mensurationum: İslâm Cebirinin Kökenleri Üzerine" (trc. Melek Dosay), Erdem, II/5, İstanbul 1986, s. 445-484; A. A. Ahmedov v.dğr., "Istanbul Manuscripts of al-Khwarizmî's Treatises", a.e., III/7 (1987), s. 163-186; D. A. King, "A Medieval Arabic Report on Algebra before al-Khwārizmī", Al-Masāq, I, Leeds 1988, s. 25-32; Aydın Sayılı, "al-Khwârazmî, ʿAbdu'l-Hamîd Ibn Turk and The Place of Central Asia in the History of Science and Culture", a.e., VII/19 (1991), s. 1-100; a.mlf., "Hârezmî ile Abdülhamîd İbn Türk ve Orta Asya'nın Bilim ve Kültür Tarihindeki Yeri" (trc. Melek Dosay - Aydın Sayılı), a.e., VII/19 (1991), s. 101-214; André Allard, "The Arabic Origins and Development of Latin Algorisms in the Twelfth Century", Arabic Sciences and Philosopy, I/2, Cambridge 1991, s. 233-283, ayrıca bk. tür.yer.; J. Vernet, "al-Khwārazmī", EI² (İng.), IV, 1070-1071.

İhsan Fazlıoğlu

HÂRİZMŞAH

(bk. HÂRİZM; HÂRİZMŞAHLAR).

HÂRİZMŞAHLAR

Hârizm ve İran'da 1097-1231 yılları arasında hüküm süren Türk-İslâm hânedanı.

İslâm öncesi dönemden itibaren Hârizm'e hâkim olan vali, emîr ve hükümdarlar "hârizmşah" (harzemşah) unvanını kullanmışlardır. Çok geniş bir sahada hâkimiyet tesis ederek büyük bir devlet haline gelen Hârizmşahlar'dan önce Hârizm bölgesinde aynı adla hüküm sürmüş üç hânedan daha vardır. Bunlar, Pers İmparatorluğu yıllarından başlayıp 995'e kadar devam eden Afrigoğulları, 995-1017 yılları arasında bölgeye hâkim olan Me'mûnîler ve Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin Altuntaş el-Hâcib'i Hârizmşah unvanıyla buraya vali tayin ettiği 1017'den 1041 yılına kadar hüküm süren Altuntaşoğulları'dır. Dandanakan Savaşı'ndan (1040) sonra Cend Emîri Şah Melik tarafından Hârizm'den uzaklaştırılan Altuntaşoğulları Horasan'a giderek Selçuklular'a sığınmışlar, ancak umdukları ilgiyi bulamayıp dağılmışlardır. Tuğrul Bey zamanında Selçuklu hâkimiyetine giren Hârizm'i, Sultan Alparslan 1065'te çıktığı Mangışlak seferinden sonra oğlu Ayaz'a vermişse de (1066) burası Alparslan ve Melikşah dönemlerinde muhtemelen mahallî reisler arasından seçilen valiler tarafından idare edilmiştir.

Sultan Melikşah, Hârizm gelirlerinin tasarruf yetkisini taştdârı Anuş Tegin Garçeî'ye verdi; ancak Anuş Tegin vali sıfatını haiz olduğu halde Hârizm'in idaresi fiilen Kıpçak Türkleri'nden Hârizmşah Ekinci (İlkinci) b. Koçkar'ın elindeydi. Taht kavgaları sırasında Sultan Berkyaruk'un yardıma çağırdığı Ekinci 10.000 süvariyle Horasan istikametinde yola çıktı; fakat 300 seçme atlısıyla beraber Merv'e geldiğinde gece eğlenirken devrin güçlü emîrlerinden Kodan ve Yaruktaş tarafından öldürülüp kuvvetleri dağıtıldı (490/1097). Bunun üzerine Berkyaruk, Horasan valiliğine getirdiği Habeşî b. Altuntak'ı Kodan ve Yaruktaş'ı te'dip etmek üzere görevlendirdi. Habeşî b. Altuntak görevini başarıyla yerine getirip Taştdâr Anuş Tegin'in oğlu Kutbüddin Muhammed'i Hârizm valisi tayin etti. Böylece Hârizmşahlar hânedanı kurulmuş oldu (490/1097). Selçuklular adına bölgeyi fiilen idare eden ilk Hârizmşah Kutbüddin Muhammed'dir.

Hârizmşahlar sülâlesinin atası Anuş Tegin'in Türk olduğunda şüphe yoktur; ancak hangi boya mensup bulunduğu tesbit edilememiştir (Kafesoğlu, s. 39 vd.).

İsyan eden Horasan Valisi Habeşî b. Altuntak'ın öldürülmesinden sonra Horasan'a tamamen hâkim olan Sultan Sencer, Kutbüddin Muhammed'i Hârizm'deki görevinde bıraktı. Kutbüddin Hârizmşah babasının sağlığında Merv'de iyi tahsil görmüş, siyaset usullerini öğrenmiş, yetenekli ve âdil bir idareci, ilim ve dinin hâmisi aydın bir şahsiyetti; idareciliği sırasında (1097-1128) Selçuklu sultanlarının emirlerine harfiyen uymuştur. Her yıl kendisi veya büyük oğlu Alâeddin Atsız, Sultan Sencer'in sarayına giderek vergi ve hediyelerini takdim ederlerdi. Müsbet icraatı ile Hârizm'de mevkiini sağlamlaştırıp nüfuz ve otoritesini arttırmış, böylece sülâlesinin gelecekteki faaliyetine zemin hazırlamıştır. Adına yazılmış olan bazı eserlerde "Kutbü'd-dîn ve'd-dünyâ, Ebü'l-feth, Muînü emîri'l-mü'minîn" lakaplarıyla anılması onun kudret ve nüfuzunu göstermektedir. Ölümü üzerine Sultan Sencer bir menşurla oğlu Atsız'ı Hârizmşah tayin etti. Atsız (1128-1156) ilk zamanlarında Sencer'e sadâkatle hizmet etti ve onun seferlerine katıldı. Fakat bir yandan da Cend ve Mangışlak gibi stratejik önemi büyük bölgeleri zaptederek politik nüfuzunu Seyhun'un ilerisine yaymaktan geri kalmadı. Sencer, Atsız'ın genişleme siyasetinden ve ele geçirdiği yerlerde müslümanların kanını dökmesinden rahatsız oldu ve onu cezalandırmak istedi. Bunun üzerine Atsız istiklâlini ilân etti; Sencer de Belh'ten Hârizm'e yürüdü ve önemli bir kısmı müslüman olmayan Türkler'den meydana gelen Atsız'ın ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı (1138). Daha sonra da fırsat buldukça isyan eden Atsız, Sencer'in Oğuzlar'ın elinde esir olduğu yıllarda (1153-1156) onun haklarını korumaya çalışan sadık bir tâbi rolünde idi. Atsız'ın ölümü üzerine yerine oğlu İlarslan geçti (1156-1172) ve hârizmşahlığı Sencer tarafından tasdik edildi. Sencer 1157'de ölünce Doğu İran'ın en kudretli hükümdarı haline gelen İlarslan, Karahıtaylar'ın hücumlarına karşı koyduysa da onlara vergi vermekten kurtulamadı. Bu arada Irak Selçukluları ile de dostane münasebetler kurdu.

İlarslan'ın arkasından veliaht seçtiği küçük oğlu Sultanşah hükümdar oldu (1172); fakat ağabeyi Alâeddin Muhammed Tekiş Karahıtaylar'la anlaşarak onunla mücadeleye girişti. Alâeddin, kardeşinin Selçuklu emîri Müeyyed

Ayaba'nın yanına kaçması üzerine kolayca tahtı ele geçirdi. Bu sırada Müeyyed Ayaba, Sultanşah'ın ve annesinin tahrikiyle Tekiş'in üzerine yürüdü, ancak yapılan savaşta mağlûp oldu ve öldürüldü (1174). Gurlular'a sığınan Sultanşah ise daha sonra Karahıtaylar'ın yardımı ile Merv ve Tûs şehirlerinde bir emirlik kurdu. Bâvendîler'in hâkimiyetindeki Taberistan'a akınlar düzenleyen ve Bistâm, Damgan gibi vilâyetleri ele geçiren Tekiş, Sultanşah'ın ölümünden (1193) sonra nüfuzunu Doğu İran'da da hissettirmeye başladı ve Batı İran'ın işlerine karışma imkânı buldu. 1194'te Rey civarındaki savaşta II. Tuğrul'u yenerek Irak Selçukluları'na son verip İran ve Irâk-ı Acem'de hâkimiyeti ele geçirdi. Böylece Hârizmşahlar, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun siyasî vârisi olma yolunda önemli bir mesafe katetmiş oldular. Hârizmşahlar'ın en büyük şahsiyetlerinden biri olan Tekiş bu tarihten itibaren sultan unvanını kullanmaya başladı. Bu durumu kabullenemeyen Halife Nâsır-Lidînillâh Irak'ın bir kısmını kendi idaresine almak için Tekiş ile çatıştıysa da başarılı olamadı.

1172'den 1200'e kadar hüküm süren Tekiş'in yerine geçen oğlu Alâeddin Muhammed (1200-1220), önce Gurlu sultanları Şehâbeddin Muizzüddin ve Gıyâseddin Şemseddin ile mücadeleye girdi. Merv ve Tûs'u zapteden Gurlular Horasan'ı ele geçirmek istiyorlardı. Alâeddin Nîşâbur, Merv ve Serahs'ı zaptetti (1204). Bu sırada Şehâbeddin büyük bir ordu ile Hârizm'e geldi ve Karasu'da Hârizm ordusunu yenerek başşehir Gürgenç'i kuşattı; ancak Alâeddin'in yardım istediği Karahıtaylar'ın ordusu gelince geri çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine kuvvetler dengesinin Karahıtaylar lehine bozulması ihtimalini düşünen Alâeddin, Şehâbeddin'e elçi yollayarak dostane münasebetler kurdu. Onun amacı, âdeta vasalleri haline geldiği Karahıtaylar'ın nüfuzunu kırıp onları Mâverâünnehir'den atmaktı. Sonuçta bunu başardı ve Buhara'yı zaptetti (1207); daha sonra da İlâmış sahrasında Karahıtay ordusunu tekrar yenerek Endican ve çevresine hâkim oldu (1210). Aynı yıl Bâvendîler'in Taberistan'daki (Mâzenderan) hâkimiyetlerine son verdi, iki yıl sonra da kızının isteğiyle damadı Semerkant Sultanı Osman'ı öldürterek Batı Karahanlılar'ı tarih sahnesinden sildi. Bu sırada bazı Moğol kabileleri, Cengiz Han'ın baskısı ile Karahıtaylar'ın topraklarına girdiler. Bundan faydalanan Alâeddin Muhammed Mâverâünnehir'e kesin olarak yerleşti. Ancak Nayman Hükümdarı Küçlüğ Han'ın Doğu Türkistan müslümanlarına yaptığı zulmü durduramadı. Bu sebeple 1214'e kadar Küçlüğ'ün muhtemel taarruzuna

karşı yaz mevsiminde Semerkant'ta bulunmak mecburiyetini hissetti; bu arada da Kıpçak bozkırlarındaki göçebe Kıpçaklar üzerine başarılı seferler yapıp Sığnak'ı topraklarına kattı (1215). Aynı yıl Gazne'yi aldı ve oğlu Celâleddin'e verdi; ayrıca Fars Atabegi Sa'd b. Zengî ile Azerbaycan Atabegi Özbek'i yenerek itaatlerini sağladı. Böylece Hârizmşahlar, Siriderya boylarından Irâk-ı Arab'a kadar uzanan çok geniş bir sahada hâkimiyet kurmuş oldular. Alâeddin Muhammed, Büyük Selçuklu sultanları gibi İslâm dünyasının önderi olma yolunda gayret sarfettiyse de bir sonuca ulaşamadı. Ulemâdan fetva alarak, rakiplerini öldürtmek için İsmâilî fedaileri kullanmaktan çekinmeyen Halife Nâsır-Lidînillâh'ın ismini hutbeden çıkarttı ve Seyyid Tirmizî'nin halifeliğini ilân etti. Böylece Bağdat'a karşı girişeceği askerî harekâta meşrû bir zemin hazırlamış oluyordu; fakat ordusu başarı kazanamadı.

450 kişilik bir Moğol kervanının Otrar'da öldürülmesi üzerine Cengiz Han suçluların teslimini ve malların tazminini istedi; Alâeddin bu teklifi reddettiği gibi gönderilen elçileri de öldürttü (1218). Bunun üzerine Moğol orduları 1219 yılının

sonlarına doğru Hârizmşahlar'ın topraklarına girdi. Mâverâünnehir'in müstahkem mevkileri birer birer düşerken karşı koyan yerler korkunç katliamlara mâruz bırakıldı; Otrar, Sığnak, Hucend gibi Buhara ve Semerkant da Moğollar'ın eline geçti. Mâverâünnehir'in en kuvvetli savunma merkezi olan Semerkant'ın zaptından sonra Cengiz, ordusunu kollara ayırarak bunları imparatorluğa tâbi vilâyetlerin zaptı ile görevlendirdi (1220). Otrar hadisesi, Hârizmşahlar'ı beklenmedik biçimde ve çok kısa sürede inkıraza sürüklemekle kalmamış, yüz binlerce müslümanın ölümüne, şehirlerin yakılıp yıkılmasına da sebep olmuştur. Eğer bu katliam vuku bulmasaydı Küçlüğ ile mücadelesini bitirmemiş, Çin ve Tangut harekâtını tamamlamamış olan Moğollar'ın, dışarıdan sağlam bir devlet intibaı bırakan Hârizmşahlar'a hücum etmeleri beklenemezdi. Nitekim Cengiz 1219 yılını askerî hazırlıklarını tamamlamak için geçirmiş ve ancak bundan sonra faaliyete geçmiştir. Moğollar'ın yaklaşması üzerine Tûs'a kaçan Alâeddin Muhammed, Devletâbâd civarındaki savaşta canını zor kurtardı ve Mâzenderan yoluyla gittiği Hazar denizinin güneydoğu sahillerine yakın Âbeskûn adalarından birine sığındı; orada hastalanarak öldü (Şevval 617/Aralık 1220).

Alâeddin Muhammed, ölümünden birkaç gün önce oğulları Celâleddin, Aksultan (Ak-Şah) ve Kutbüddin Uzlagşah'ı çağırtarak hânedanın sarsılan temellerinin yıkılmak üzere olduğunu ve Uzlagşah'ın yerine Celâleddin'i kendine veliaht tayin ettiğini söyledi; arkasından da herkesin onun bayrağı altında toplanmasını vasiyet edip kendi kılıcını ona kuşattı. Bunun üzerine Celâleddin, Âbeskûn adalarından kardeşleriyle Gürgenç'e hareket etti. Ancak Uzlagşah'ın emrindeki kumandanların menfi faaliyetlerini haber aldı ve Horasan'ın dağlık bölgelerine çekilmeyi uygun buldu. Moğol baskısı sebebiyle Hârizm'i terkeden Aksultan ve Uzlagşah ise Horasan'a geçtiler; fakat Moğollar'la meydana gelen bir çarpışmada öldüler. Bu sırada Nîşâbur'a gelen Celâleddin burada Zevzen civarındaki bir kaleye, oradan da Gazne'ye gitti (Muharrem 618/Mart 1221). Başsız kalan idare merkezi Gürgenç'i Humârtegin adlı bir kumandan 90.000 kişilik ordusuyla savunduysa da şehir dört aylık bir kuşatmanın ardından Moğol kuvvetlerinin eline düştü (Safer 618 / Nisan 1221). Celâleddin, daha sonra Moğollar'ı üst üste mağlûp etmesine rağmen 9 Şevval 618'de (26 Kasım 1221) Hindistan'a sığınmak zorunda kaldı. 1224 yılı başında buradan ayrılarak Kirman'a gitti. Bölgenin hâkimi Barak Hâcib Celâleddin'e bağlılığını bildirdi. Tebriz'de hüküm süren İldenizli Özbek b. Pehlivân da Celâleddin'in yaklaşmakta olduğunu haber alınca şehri terketti. Böylece İldenizliler'in kontrolündeki bütün topraklar Hârizmşahlar'ın eline geçti (1225). Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh, Gürcüler ve İsmâilîler'le mücadele eden Celâleddin Hârizmşah, daha sonra Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad ile de bozuştu ve 1230'da meydana gelen Yassıçimen Savaşı'nı kaybedip sığındığı Âmid'in bir dağ köyünde öldürüldü (628/1231). Böylece Türk-İslâm tarihinde önemli rol oynayan Hârizmşahlar hânedanı yıkılmış oldu.

Celâleddin Hârizmşah'ın ölümüyle başsız kalan ve büyük kabile reislerinin emrinde toplanan kalabalık birtakım Kanklı-Kıpçak kabileleri Kırhan'ı kendilerine baş seçtiler. I. Alâeddin Keykubad, Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Eşref'in elinde bulunan Ahlat'ı zaptettikten sonra Emîr Sinâneddin Kaymaz vasıtasıyla o yöredeki Hârizmliler'i de kendi hizmetine aldı ve Erzincan, Amasya, Lârende ve Niğde'yi onların kumandanlarına iktâ etti. II. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde Sâdeddin Köpek'in kışkırtmasıyla Hârizmliler'in büyük emîri Kırhan tutuklanarak Zamantı Kalesi'ne

gönderildi; bir süre sonra da hastalanarak öldüğü söylendi. Bunu duyan Hârizmli diğer emîrler endişelenip kabileleriyle birlikte Anadolu'dan ayrılmak için harekete geçtiler. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in onlara engel olmak için gönderdiği kuvvetler bozguna uğradı. Hârizmliler daha sonra el-Cezîre hâkimi el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un hizmetine girerek Diyârımudar'a yerleştiler. II. Gıyâseddin Keyhusrev, yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında Harput'u Hârizmliler'e vererek onlarla barıştı. Daha sonra Hârizmliler Türkmenler'le beraber Halep'e hücum ettilerse de çok ağır bir bozguna uğradılar. Arkasından bu sırada Mısır tahtına geçmiş olan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih'in daveti üzerine ona katılmak için yola çıktılar. Kudüs'ü Haçlılar'ın elinden aldılar ve Filistin'e hâkim oldular (1244). el-Melikü's-Sâlih onların yardımıyla Dımaşk'ı ele geçirdi; ancak şehri yağmalamalarına izin vermeyince araları açıldı ve Humus civarında meydana gelen savaşta galip gelerek Hârizmî ordusunun büyük bir bölümünü imha etti; geri kalanlar da askerî bir kuvvet olmaktan çıktı ve böylece Hârizmliler tarih sahnesinden silindiler.

Teşkilât, Kültür ve Medeniyet. Hârizm başlangıçta özerk bir eyalet iken daha sonra Selçuklular'a tâbi bir devletin ve nihayet çok geniş bir sahaya hükmeden bir imparatorluğun kurulduğu yer oldu. Hârizmşahlar Büyük Selçuklu Devleti'nin teşkilâtını örnek aldılar. Onlarda da hükümdar, diğer Ortaçağ Türk-İslâm devletlerinde görülen sultanlarla aynı yetkilere sahipti. Devletin hâkimiyet sahasının genişlemesine paralel olarak saray teşkilâtı, teşrifat usulleri, lakap ve unvanlar daha tantanalı ve daha azametli bir hal aldı. Hükümdarlar "hârizmşah" unvanına ilâveten "hudâvend, el-melikü'l-muzaffer, el-melikü'l-muazzam, es-sultânü'l-muazzam, es-sultânü'l-a'zam" gibi unvanlar ve "kāhirü'l-kefere ve'l-müşrikîn, muînü emîri'l-mü'minîn, burhânü emîri'l-mü'minîn" gibi lakaplar kullandılar. Kendisini Selçuklular'la Karahıtaylar'ın vârisi sayan ve cihan hâkimiyeti iddiasında bulunarak Abbâsî halifesini de hâkimiyeti altına almak isteyen Alâeddin Muhammed b. Tekiş ise bunlardan başka Sencer ve İskenderi Sânî lakaplarını da aldı. Hükümranlık alâmeti olan bayrak ve çetr Büyük Selçuklular'ınki gibi siyahtı. Başlıca saray görevlileri yine Selçuklular'da olduğu gibi vezir, hâcib-i has, taştdâr, silâhdar, câmedar, emîr-i alem, mîrâhur, emîr-i şikâr, devâtdâr ve çaşnigîr adlarını taşıyordu. Merkezî idarenin ve bürokrasinin başında vezir bulunurdu. "Hâce-i büzürg" ve "nizâmü'l-mülk" lakaplarını taşıyan vezir teşrîî, icrâî, askerî ve kazâî

yetkilere sahipti. Devletin resmî dili Farsça idi. Devlet işlerini yürüten ve vezirin emrinde çalışan divan teşkilâtı Selçuklular'ınkinden farksızdı. Valilik yapan şehzadelerin ve tâbi devletlerin merkezî idarede birer temsilcisi, eyaletlerde ve tâbi devletlerde de hükümdarın birer vekili bulunuyordu.

Askerî teşkilât da esas itibariyle Selçuklular'dan alınmıştı. Atsız zamanında oldukça önemli ve düzenli bir kuvvet teşkil eden Hârizmşah ordusu Alâeddin Tekiş döneminde bölgenin en büyük gücü haline gelmişti. Ordunun ihtiyaçları Dîvân-ı Arz tarafından karşılanırdı. Askerî iktâ sistemi aynen Selçuklular'da olduğu gibi yürürlükteydi; büyük küçük bütün kumandanlar ve askerî valiler zengin iktâlara sahipti. Sultanın yanındaki gulâmlardan meydana gelen hassa ordusundan başka eyalet merkezlerinde, şehzadelerin

veya askerî valilerin emrinde önemli askerî birlikler ve sınır boylarındaki kalelerde de muhafız kıtaları vardı. Müslüman olmayan Türkler ve Karahıtaylar'la yapılan savaşlara mücahid ve dervişler de gönüllü olarak katılırlardı.

Adlî teşkilâtın başında bizzat hükümdar tarafından tayin edilen "akda'l-kudât" unvanlı bir âlim bulunurdu; bütün ülkedeki kadıların tayin, azil ve teftişi ona aitti. Ordu mensuplarının şer'î kazâ ile ilgili iş ve davaları ordu kadısı, devlet erkânı aleyhine açılan davalarla devlete karşı işlenen suçlar da bizzat hükümdarın başkanlık ettiği Dîvân-ı Mezâlim tarafından görülürdü.

Hârizmşahlar'la Gurlular, Karahıtaylar ve Selçuklular arasındaki mücadeleler hiç şüphesiz Hârizm ve Horasan'da büyük tahribata yol açmıştı. Buna rağmen VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında görülen ilmî, fikrî ve edebî faaliyet asrın ikinci yarısında da devam etmiştir. Özellikle o devrin kalabalık ve mâmur şehirlerinden olan idare merkezi Gürgenç (Hazreti Hârizm, Ürgenç, Cürcâniye), maddî bakımdan olduğu kadar ilmî ve edebî açıdan da Horasan şehirleriyle rekabet edecek seviyeye yükseldi ve Atsız devrinden başlayarak Tekiş ve Alâeddin Muhammed zamanında en seçkin âlim ve sanatkârları cezbeden bir ilim ve sanat muhiti haline geldi. Hükümdarlar iyi tahsil görmüş, edebî kültüre sahip kişiler oldukları için çevrelerine âlim ve sanatkârları topluyor, onları himaye ediyorlardı. Aynı

şekilde Buhara ve Merv de kıymetli kütüphane, medrese ve vakıflarıyla Hârizmşahlar'ın hâkimiyetinde birer ilmî ve fikrî merkez konumunda idiler. Sadece Merv'de on kütüphane vardı. Bunlardan Cuma Camii'nin yanındaki Azîziye Kütüphanesi'nde 12.000, Kemâliye Kütüphanesi'nde yaklaşık 10.000 cilt kitap bulunuyordu. Bu bilgiler, Moğol istilâsından kısa bir süre önce bölgeyi ziyaret eden Yâkūt el-Hamevî'nin de teyit ettiği gibi Hârizmşahlar devrinde ilim ve kültür alanındaki gelişmeleri göstermektedir. Bu dönemde dil ve edebiyat, dinî ilimler ve felsefede temayüz etmiş ünlü simalardan bazıları şunlardır: Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Necmeddîn-i Kübrâ, Mecdüddin el-Bağdâdî, Şehristânî, Mutarrizî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Azîz el-Hârizmî, Şehâbeddin Hivâfî, Nesevî, Nizâmeddin Hârizmî, Ebü'l-Hasan el-Hârizmî, Hüccetü'l-Efâzıl Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Hârizmî, Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî, Zeynülmeşâyih Ebü'l-Fazl Muhammed, Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî, Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, Şâhpûr-i Nîsâbûrî, Zülfikar Şirvânî, Muizzî, Evhadüddîn-i Enverî, Edîb Sâbir ve Reşîdüddin Vatvât.

Hârizmşahlar'ın yıkılması Türk ve İslâm âlemine çok şeyler kaybettirdi. XII. yüzyılın ikinci yarısında İslâmiyet Hârizm'le komşu bölgelerden Asya içlerine doğru yayılmaktaydı. Başta Ahmed Yesevî olmak üzere Türk mutasavvıflarının gayretleri çeşitli boylar arasında meyvelerini vermeye başlamıştı. Kanklı, Kıpçak ve Kimekler İslâmiyet'i kabul ettikleri takdirde Türk-İslâm medeniyetine katkıda bulunabilirlerdi. Fakat Hârizmşahlar'ın Moğol istilâsı karşısında yıkılması bu imkânı ortadan kaldırdı. Çok sayıda Türk, Sibirya ve Altaylar'da tecrit edilmiş bir halde eski hayatlarını sürdürmeye mahkûm oldu. Ayrıca Mâverâünnehir ve Hârizm'deki ilim ve edebiyat hayatı da sona erdi. Birçok âlim ve edip ülkesini terkedip Hindistan, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya kaçmak zorunda kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Târîḫ (Hüseynî), bk. İndeks; Reşîdüddîn Vatvât, Ebkârü'l-efkâr fi'r-resâʾil ve'l-eşʿâr, İÜ Ktp., FY, nr. 424; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX,

62; X, 156; Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 246, 250, 256, 262, 267-268, 279, 294, 300, 332-335, 347-348, 366, 377, 380, 381-382, 385, 391, 395, 398-399; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), s. 59, 60, 70-71, 101-105, 118, 119, 122-125, 127-128, 134-135; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 219; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965; Müntecebüddin Bedîʻ, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. Abbas İkbâl - Muhammed Kazvînî), Tahran 1329 hş.; Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile’t-teressül, Tahran 1315, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 149, 233, 251, 254, 268, 269, 271; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 284, 298-317; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 368-371, 374-384; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb fî aḫbâri mülûki Benî Eyyûb, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 119, vr. 90b, 91a, 116a; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I, 23; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 6, 8-9, 11-15, 22, 25, 45-105, 129-158, 162, 165, 166, 173-175, 180; Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 349, 377, 398, 412, 425-426, 491, 514, 519-521, 525, 527, 528, 533, 558; Mîrhând Muhammed, Sultans du Kharezm, Paris 1840, s. 101; M. Brosset, Histoire de la Georgie, Petersburg 1849, s. 510, 513; Browne, LHP, II, 307-310; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 82-101; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., “Keykubâd I”, İA, VI, 653-655; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselğuqen und Ḫorazm•āhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964; a.mlf., “Arabische Briefe der Ḫorazmšāhs an den Kalifenhof aus der Feder des Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ”, ZDMG, CXVI (1966), s. 24-43; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 428-430; Abbas Pervîz, Târîḫ-i Selâciḳa ve Ḫârizmşâhân, Tahran 1351 hş./1972; Afâf Seyyid Sabra, et-Târîḫu’s-siyâsî li’d-devleti’l-Ḫârizmiyye, Kahire 1407/1987; Barthold, Türkistan, s. 345-483; a.mlf., “Cengiz Han”, İA, III, 95-98; a.mlf., “Hârizmşâh”, a.e., V/1, s. 263-265; Aydın Taneri, Harezmşahlar, Ankara 1993; Hodgson, İslâm’ın Serüveni II, 305-312; M. Fuad Köprülü, “Harezmşahlar Tarihine Ait Notlar ve Vesikalar”, TM, I (1925), s. 251-254; a.mlf., “Hârizmşâhlar”, İA, V/1, s. 265-296; L. Richter-Bernburg, “Zur Titulatur der Ḫwārezmšāhe aus der Dynastie Anūštegīns”, Archaeologische Mitteilungen aus Iran, IX, Berlin 1976, s. 179-205; Üsâme Zekî Zeyd, “el-Ḫârizmiyye ve devruhüm fi’s-sirâci’ṣ-ṣalîbi el-İslâmî fî ʿaṣri Benî Eyyûb”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XXX, İskenderiye 1984, s. 245-286; Mükrimin

Halil Yınanç, “Celâleddin Harzemşah”, İA, III, 49-53; Zeki Velidi Togan, “Hârizm”, a.e., V/1, s. 240-257; J. A. Boyle, “Djalāl al-Dīn Khwārazm Shāh”, EI^2 (İng.), II, 392-393; C. E. Bosworth, “Khwārazmshāhs”, a.e., IV, 1065-1067; a.mlf., “Maʾmūn b. Muḥammad”, a.e., VI, 340.

Aydın Taneri

HARK

(الخرق)

Kâinatta süregelen sebep-sonuç düzeninin mûcizevî bir etkiyle değiştirilmesi anlamında kelâm ve felsefe terimi

(bk. HÂRİKULÂDE; KEVN ve FESAD).

HARMELE b. YAHYÂ

(حرملة بن يحيى)

Ebû Hafs (Ebû Abdillâh) Harmele b. Yahyâ b. Abdillâh et-Tücîbî (ö. 243/858)

Şâfiî'nin Mısır'daki talebelerinden ve onun "yeni görüşleri"nin râvilerinden.

166 (783) yılında doğdu. Mısır'a yerleşen Yemen asıllı Tücîb kabilesine mensuptur. İmam Şâfiî'den Mısır'da kaldığı beş yıllık süre boyunca ders aldı. Ayrıca İmam Mâlik'in talebesi İbn Vehb, Eyyûb b. Süveyd er-Remlî ve Bişr b. Bekir et-Tinnîsî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Evinde bir yıldan fazla misafir kalan İbn Vehb'den, bazı garip haberlerle birlikte 100.000'in üzerinde hadis rivayet ettiği kaydedilir. Harmele'den Müslim b. Haccâc, İbn Mâce, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Kuteybe, Bakī b. Mahled, Ebû Zür'a er-Râzî, Hasan b. Süfyân, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî rivayette bulundular.

Şâfiî mezhebi müctehid tabakalarından ashâbü'l-vücûh* içinde yer alan Harmele meseleleri Şâfiî'nin usulüne göre halleder, ancak farklı ictihadlarda bulunduğu da olurdu. Hadis ve fıkıh ilimlerindeki şöhretine rağmen Şâfiî'den rivayette Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin derecesine ulaşamamış, mütekaddim Şâfiî ulemâsı, bu iki imamın rivayetlerine Harmele ve Rebî' b. Süleyman el-Cîzî'ninkilerden daha çok itibar etmiştir. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'i, Gazzâlî'nin el-Vasîṭ'i, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin eş-Şerḥu'l-kebîr'i ve Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i gibi Şâfiî mezhebinin temel fıkıh kaynaklarında adı sıkça geçen Harmele'yi bazı hadis tenkitçileri zayıf bulurken bazıları da sika kabul etmiştir. Meselâ Ebû Hâtim er-Râzî, "Onun hadisleri yazılır ancak delil olmaz"; İbn Adî, "Harmele'nin hadislerini derinlemesine inceledim, fakat onun yüzünden zayıf sayılanını görmedim"; İbn Maîn, "Harmele, İbn Vehb'i en iyi bilen kişidir" demekte; İbn Hibbân ile Ukaylî de onun güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemektedir.

243 yılı Şevvalinde (Şubat 858) Mısır'da vefat eden Harmele'nin Şâfiî fıkhına dair el-Muḫtaṣar ve el-Mebsûṭ adlı iki eser kaleme aldığı kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 105; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 69; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 322; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 274; İbn Adî, el-Kâmil, II, 863-866; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 110; İbnü'lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405, I, 112; İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 196; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, II, 149-151; Nevevî, Tehẕîb, I/1, s. 155-156; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 64-65; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, V, 548-552; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 389-391; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 486-487; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 127-131; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 28-29; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 61; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 229-231; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 210-211; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 22; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1582, 1630; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 91-93.

Vecdi Akyüz

HARP

(bk. SAVAŞ).

HARPUT

Günümüzde Elazığ belediye sınırları içinde bulunan tarihî bir belde.

Denizden 1280 m. yükseklikte ve Elazığ'ın 9 km. kadar kuzeyinde, Uluova'ya hâkim birbirinden ayrı bloklar halinde yer alan stratejik önemi haiz sarp kayalıklar üzerinde kurulmuştur. Şehrin çekirdeğini oluşturan etrafı derin uçurumlarla çevrili iç kalenin (Harput Kalesi) ilk defa milâttan önce II. binyılda yapıldığı sanılmaktadır. Sonraki dönemlerde bu kalenin eteklerinde yerleşme başlamış, daha sonra da meydana gelen şehrin etrafı tekrar surlarla çevrilmiştir. Parlak bir tarihî geçmişe sahip olan Harput bugün neredeyse terkedilmiş bir şehir görünümündedir.

Harput adının menşei tartışmalıdır. Amasyalı Strabon'un bahsettiği Sophene bölgesindeki Karkathiokerta ve Arsamosata adlı şehirlerden ilkinin Harput olduğu, hatta isminin de buna dayandığı ileri sürülmüştür. Ayrıca IV. yüzyılda İranlılar tarafından ele geçirildiğinde buradan Ziata Castellum şeklinde söz edildiği, bunun da Arapça'ya Hısnıziyâd şeklinde geçtiği bilinmektedir. Arap coğrafyacıları Harput'a Hısn Ziyâd Hartebirt denildiğini söylemektedirler. Bunların yanında ismin Ermenice aracılığıyla Urartu ve Hurri dillerine kadar gittiği ve çivi yazılı Asur tabletlerinde rastlanan Karpata ile buranın kastedildiği de düşünülmüştür. Bizans kaynaklarında Kharpote ve Frank tarihçilerinin eserlerinde Quartapiert şeklinde yazılan isim Osmanlı devrine ait kaynaklarda ve belgelerde Hartabird, daha yaygın olarak da Harpurt veya Harpurd imlâsıyla görülür; ancak XIX. yüzyıldan itibaren resmî yazışmalarda halk arasındaki Harput telaffuzu benimsenmiştir.

Arkeolojik kazılar sonucu çok eski çağlardan beri önemli bir iskân yeri olduğu anlaşılan Harput ve yöresi, asırlar boyunca birçok devletin hâkimiyeti altına girdi ve Urartu, İran, İskender, Roma, Bizans hâkimiyetlerinden sonra VII. yüzyılda Araplar'ın eline geçti. X. yüzyılın ortalarında Bizanslılar'ın geri aldığı şehir 1071'den sonra Anadolu'ya yönelik Türk akınları sırasında muhtemelen 1085'te Çubuk Bey tarafından fethedildi ve burası merkez olmak üzere bölgede Palu ve Çemişkezek

çevrelerini içine alan Çubukoğulları Beyliği kuruldu. Ancak bu beyliğin ömrü uzun sürmedi ve 1110'lu yıllarda Artuklu Belek b. Behrâm bütün topraklarını ve Harput'u ele geçirerek varlığına son verdi. Onun 1124 yılında ölümünden sonra Harput, Hısnıkeyfâ Artuklu Hükümdarı Dâvûd'un eline geçti. 1185'te Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hizmetinde bulunan Dâvûd'un kardeşi İmâdüddin Ebû Bekir burada bağımsız bir beylik kurdu. Onun haleflerinden Hızır ve Nûreddin Artuk Eyyûbîler'e tâbi oldular. 1234'e kadar Artuklular'ın elinde kalan şehir bu tarihte

Anadolu Selçukluları, Kösedağ Savaşı'ndan bir süre sonra da İlhanlılar tarafından zaptedildi. XIV. yüzyıl müelliflerinden Hamdullah el-Müstevfî Harput'un büyük bir şehir olduğundan ve havasının güzelliğinden bahseder (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 96). XIV. yüzyıldan sonra Doğu Anadolu'daki siyasî mücadelenin şiddetlenmesi buranın Dulkadırlı, Kadı Burhâneddin, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri arasında sık sık el değiştirmesine yol açtı. 1465'te Uzun Hasan şehri kesin biçimde Akkoyunlular'a kattı; hatta Trabzon Rum imparatorunun kızı olan karısı Despina Hatun burada otururken annesi Sâre (Saray) Hatun da kendi adıyla anılan camiyi yaptırdı.

Harput, XVI. yüzyılın başlarında bütün Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu ele geçiren Safevîler'in hâkimiyetine girdi (1507). Nihayet, Çaldıran zaferinden sonra zaptedilen Diyarbekir'i Safevî kuşatmasından kurtarmak amacıyla harekete geçen Karaman Beylerbeyi Hüsrev Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri, yol üzerinde bulunan ve çevresi daha önce Çerkez Hüseyin Bey tarafından ele geçirilen Harput'u üç gün süren bir kuşatmadan sonra fethetti (26 Mart 1516). Arkasından şehir, aynı adla kurularak Diyarbekir eyaletine bağlanan sancağın merkezi oldu ve sancağın ilk tahriri 1518 Eylülünde tamamlandı. Bu tahrire göre Harput on üç mahalleden meydana geliyordu ve bunların dokuzunda müslüman, dördünde gayri müslim halk oturuyordu. 1523'te müslümanların mahalle sayısı on dörde çıkarken gayri müslimlerinki değişmedi; 1566'da da biri hariç 1523'teki mahalleler aynı kaldı. Mahalle sayısındaki artış, muhtemelen fizikî bir gelişmeden ziyade eski mahallelerin bölünmesinin sonucudur. Şehrin girişinden başlayarak kalenin önüne kadar inen caddenin iki yanında yer alan müslüman mahallelerinden en kalabalık olanları 1523-1566 tahrirlerine göre Molla Seydi Ahmed, Câmi-i Kebîr, Arslaniye Mescidi ve Müderris Mescidi idi. Nisbeten yoğun bir yerleşmenin görüldüğü gayri müslim

mahallelerinin en kalabalıkları ise şehrin Elazığ'a bakan batı tarafındaki Gürcü Bey ile doğu yamaçlarındaki Norsis mahalleleriydi. Şehrin 1518'de 6000 civarında olan nüfusu da giderek artmış ve bu rakam 1523'te 8300'ü, 1566'da 13.400'ü geçmişti. 1518-1566 yıllarında toplam nüfusun % 54-62'sini müslümanlar, % 38-46'sını gayri müslimler teşkil etmekteydi. Harput'un nüfusu XVII. yüzyıla kadar sürekli arttı. Bu asırda Celâlî isyanları sırasında tahribata uğraması, meselâ 1605'te Tavîl Mehmed'in, kendisini burada kuşatan Karakaş Ahmed Paşa'nın kuvvetlerine karşı koyabilmek için bir kısım evleri yıktırıp taş ve kerestelerini harap haldeki surların tamirinde kullanması ve ağırlaşan vergiler gibi sebepler yüzünden nüfus azalmaya başladı. XVII. yüzyılın başlarında buraya uğrayan Polonyalı Simeon şehirde sadece 100 hâne kadar Ermeni olduğunu kaydeder. Yine bu yüzyılın ortalarına ait bir avârız tahrir defterine göre şehirde 371 askerî*, 159 müslüman, 152 gayri müslim hâne tesbit edilmişti ki buradan nüfusun 4-5000 dolayına düştüğü anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi ise hisar içinde 1000 kadar toprak örtülü ev ile eski bir caminin bulunduğunu ve dış surların harap durumda olduğunu belirtmektedir. XIX. yüzyılda şehrin önemi biraz daha arttı ve nüfusu fazlalaştı; burayı ziyaret eden Batılı seyyahlar yüzyılın ikinci yarısında nüfusun 25.000'i aştığını belirtirler. V. Cuinet XIX. yüzyılın sonlarına doğru Harput'ta 12.600 müslüman, 4850 Gregoryen, 1845 Protestan, 252 Katolik ve 453 Ortodoks'un yaşadığını (II, 350-357), Şemseddin Sâmi 2670 ev, 843 dükkân, on cami, on medrese, sekiz kütüphane, sekiz kilise, on iki han ve doksan hamamın bulunduğunu (Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2032) kaydeder.

Yerleşime elverişli olmayışı, tabiat şartlarının zorluğu, iâşe temininindeki güçlük Harput'un daha fazla gelişmesini önledi. 1834'te doğu eyaletlerini ıslah etmek üzere görevlendirilen Reşid Mehmed Paşa ovada yer alan Agavat mezraasını merkez haline getirince daha sonra teşkil edilen Ma'mûretülazîz (Elazığ) vilâyetinin merkezi Harput'tan buraya taşınmış, böylece şehrin çöküşü başlamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında Ermeniler arasında Protestanlığı yaymaya çalışan Amerikan misyonerleri buraya yerleştiler ve 1876'da bir de kolej açtılar. I. Dünya Savaşı sırasında şehrin Ermeni nüfusu başka yerlere nakledilirken müslümanların birçoğu aşağıdaki Mamûretülazîz'e göçtü; böylece Harput bir harabe şehir haline dönüştü.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Harput, Basra ve Bağdat'tan Diyarbekir'e gelip Malatya ve Sivas istikametinde devam eden ticaret yolunun üzerinde bulunuyordu. Bu yol aynı zamanda askerî amaçlarla da kullanılıyor, ayrıca bir yol da Bingöl ve Muş üzerinden Van'a ulaşıyordu. Bu kervan yolları Harput için önemli gelir kaynağı durumunda idi; XVI ve XVII. yüzyıllarda gelip geçen ticaret mallarından alınan vergiler mühim bir meblağ teşkil ediyordu. Meselâ tamga-yı siyâh, bâc-ı ubûr, tamga-yı üserâ türü vergiler 1518'de 55.000, 1523'te 127.367, 1566'da 130.000 akçe tutmuştu. Harput aynı zamanda çevresinin sanayi merkezi durumunda idi; dokumacılık, dericilik, demircilik ve bakırcılık çok gelişmişti. Sadece çeşitli kumaşların renklendirilip desen verildiği boyahanenin geliri 1518'de 44.000, 1523'te 62.000, 1566'da 122.000 akçe idi. XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi Harput'ta 600'den fazla dükkân bulunduğunu kaydetmektedir.

Harput tarih boyunca daima önemli bir merkez teşkil etmesi sebebiyle birçok eski esere sahiptir. Şehrin güneydoğusunda, üç tarafı derin uçurumlarla birbirinden ayrılmış olan aynı hizadaki üç büyük kaya kütlesinin ortasındakinin üzerinde yer alan kalesi dairevî bir planda inşa edilmiş olup 50-60.000 m2 bir alanı kaplar; önde 100 m. civarındaki yükseklik yanlarda ve arkada 200-300 m. arasında değişir. Ön burç silindir şeklinde, yan taraftakiler ise köşeli biçimde yapılmıştır. Burası Osmanlı hâkimiyeti döneminde birkaç defa esaslı şekilde tamir görmüştür. Kalede XVI. yüzyılda bir dizdar, kırk iki muhafız, kırk iki azeb bulunmaktaydı. Zamanla kalenin stratejik önemi azaldığından muhafız sayısı da buna paralel olarak elli sekize inmiştir. Kale içindeki Kale mahallesinden Evliya Çelebi söz etmektedir. Kale günümüzde büyük ölçüde harap durumdadır. Çoğu Artuklular'a ait olan diğer tarihî eserlerin başlıcaları Ulucami, Alacalı Cami, Arslaniye Külliyesi, Ağa Camii, Zâhiriye Külliyesi ve Uzun Hasan'ın annesi tarafından yaptırılan Sâre Hatun Camii'dir. Ulucami Fahreddin Kara Arslan tarafından yaptırılmış olup üzerinde 541 (1146-47) tarihli bir vergi kitâbesi yer alır (kitâbenin neşri için bk. Orel, s. 140-145). XVI. yüzyılda burada imam, hatip, müezzin, hâfız gibi hizmetlilerin bulunduğu ve vakıf gelirinin 1566'da 7460 akçeye yükseldiği tesbit edilebilmektedir. Alaca Cami (Alaca Mescid), Arap Baba Mescidi (Türbesi) olarak bilinir; 1279'da Yûsuf b. Arabşah b. Şa'bân yaptırmıştır. Kimin tarafından yapıldığı belli olmayan, ancak Artuklu Kara Aslan Bey'in inşa ettirdiği ihtimali üzerinde durulan Arslaniye Külliyesi cami ve medreseden

müteşekkildir. Ağa Camii, Harput Ağa mahallesinde hükümet binası ile Saraçhane caddelerinin birleştiği köşebaşında bulunmakta olup bugün sadece minaresi ayakta kalmıştır. XVI. yüzyıl kayıtlarında buradan Pervâne Camii adıyla da bahsedilir. Zâhiriye Külliyesi cami, medrese, imarethâne ve türbeden oluşur. Ne zaman ve kimin tarafından inşa edildiği bilinmemekle beraber Melik Zâhir unvanlı bir hükümdara atfedilir; bunun Artuklu, Eyyûbî veya Memlük hükümdarından biri olduğu ileri sürülür. Cemşîd Hamamı'nın doğu kıyısında, şehrin büyük meydanlarından Buğday meydanında güney kısımda bulunan Sâre Hatun Camii'nin 1585'te tamir gördüğü tesbit edilebilmektedir. XVI. yüzyıl kayıtlarından sancakta üçü medrese (Ahmed Peykerci, Arslaniye / Esediye, Melik Zâhiriye), dokuzu zâviye (Ahmed Peykerci, Hacı Bey, Mansûriye, Derviş Bayezid, Şeyh Şâdî, Seyyid Kasım, Ankuzu Baba, Şeyh-i Kâinât Ahmed Baba, Nazar Baba) ve onu da cami ve mescid vakfı (Sâre / Saray Hatun Mescidi, Alaca Mescid, Meydan / Atik Mescidi, Muzafferüddin / Kara Sûfî Mescidi, Müderris Mehmed, Câmi-i Kebîr, Kale Camii, Hacı Nazar Camii, Peygamber Mescidi, Pervâne / Ağa Camii) olmak üzere toplam yirmi iki vakıf bulunduğu öğrenilmektedir.

Harput'un merkezi olduğu sancak 1518'de Harput, Ebûtâhir, Gölcük-i Ulyâ, Gölcük-i Süflâ, Hersini adlarını taşıyan beş nahiyeye ayrılmıştı ve 140'ı yerleşime açık, yirmi dördü harap 164 köy ve altmış iki mezraa bu nahiyelere bağlıydı. Nahiye sayısı 1523'te yediye yükseldi; Harput nahiyesi de Uluâbâd ve Kuzâbâd adlı iki nahiye haline getirildi. Bu sırada sancağa bağlı köy sayısı 175'e, mezraa sayısı seksen altıya çıktı. Köy sayısının artması, harap köylerin yeniden iskâna açılması sonucu gerçekleşmişti. 1566'da sancakta yine yedi nahiye, 182 köy ve altmış dört mezraa bulunuyordu. Sancağın toplam nüfusu 1518'de oldukça azdı. Bunda, Doğu Anadolu'daki Osmanlı-Safevî çatışması önemli rol oynamıştı. Hatta bu sıralarda birçok yerleşme yeri harap ve boş kaydedilmiştir. 1523'te nüfusta büyük bir artış görüldü. Nitekim 1518'de 14.615'i müslüman, 10.353'ü gayri müslim 24.968 olan nüfus, 1523'te 28.510'u müslüman, 22.418'i gayri müslim 50.928'e yükseldi. Bu artışta savaş yüzünden dağılmış olan nüfusun, barış ortamının ve

emniyetin yeniden sağlanması sonucu geri dönmesi rol oynamış olmalıdır. 1566'da ise sancak nüfusundaki artış % 100'ü bulmuş, 57.404'ü müslüman,

44.214’ü gayri müslim olmak üzere 101.618’e ulaşmıştı. XVIII. yüzyıla kadar idarî durumunu koruyan Harput sancağı bu yüzyılda Diyarbekir, Malatya, Halep, Urfa, Gümüşhane ve Yozgat’ı içine alan Keban Madeni Nezâreti’ne bağlandı. 1833’te Sivas, Diyarbekir ve Harput yöresi valiliğiyle Maden Nezâreti’ni uhdesine alan ıslahatla görevli Reşid Mehmed Paşa kırk tabur askerle buraya yerleşti. Daha sonra idarî merkezini Elaziz’e (Elazığ) taşıdı. Bu tarihten sonra idarî yapı sık sık değişti ve 1867 yılında Harput vilâyetinin adı Maʻmûretülazîz’e çevrildi.

1981 yılına kadar Elazığ’a bağlı bir bucak merkezi olan Harput, Millî Güvenlik Konseyi’nin 11 Aralık 1980 tarihli Resmî Gazete’de yayımlanan 34 numaralı kararına uyan 8. Kolordu Sıkıyönetim Komutanlığı’nın 3 Şubat 1981 tarihli ve 25 numaralı bildirisiyle belediye sınırları içine alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 64, s. 603-670; nr. 998; TK, TD, nr. 106, s. 67-209; nr. 552, s. 45-47; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 196, 198, 212; Ebü’l-Ferec, Târîḫu muḫtaṣari’d-düvel [baskı yeri ve tarihi yok], s. 246, 250, 254-255, 266-267; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 96; İmâdüddin Halîl, el-ʿİmârâtü’l-Artuḳiyye fi’l-Cezîre ve’ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 153 vd.; Feridun Bey, Münşeât, I, 423, 430; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 313; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 216-220; Polonyalı Simeon, Seyahatnâme (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 89; Maʻmûretülazîz Sâlnâmesi (1298), tür.yer.; Cuinet, II, 350-357; İshak Sunguroğlu, Harput Yollarında, I-IV, İstanbul 1958; Nureddin Ardıçoğlu, Harput Tarihi, İstanbul 1964; a.mlf., Harput Hükümdarı Balak Gazi, Ankara 1966; a.mlf., “Harput Artukoğullarına Ait Kitabeler”, TM, VI (1939), s. 41-48; Zeki Orel, “Harput Ulu Cami Duvarındaki Vergi Kitâbesi”, VI. TTK Bildiriler (1967), s. 140-145; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 57, 68, 73-75, 89, 148; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 68-71, 152; Elazığ İl Yıllığı, Elazığ 1973; M. Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566), Ankara 1989; Muhammed Beşir Aşan, Elazığ, Tunceli ve Bingöl İllerinde

Türk İskân İzleri: XI-XIII. Yüzyıllar, Ankara 1992, s. 21, 42, 48-54, 60-62, 64, 68, 74, 78-86, 91, 101; Mesut Elibüyük, “Türkiye’nin Tarihî Coğrafyası Bakımından Önemli Bir Kaynak, Mufassal Defterler”, Coğrafya Araştırmaları, I/2, Ankara 1990, s. 23, 24; Musa Çadırcı, “II. Abdülhamit’e Sunulan Bir Lâyiha”, Otam, sy. 3, Ankara 1992, s. 436; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2032; Besim Darkot, “Harput”, İA, V/1, s. 296-299; Cl. Cahen, “Khartpert”, EI^2 (İng.), IV, 1084; Coşkun Alptekin, “Artuklular”, DİA, III, 417; Metin Tuncel, “Elazığ”, a.e., X, 553.

Mehmet Ali Ünal

HARPUT ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

HARPÛTÎ, Abdüllatif

(1842-1916)

Son dönem Osmanlı din âlimi.

Harput'ta doğdu. Asıl adı Abdüllatif Lutfi'dir. Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ancak doğumundan yaklaşık üç asır önce Harput'un Germili köyüne yerleşen Koca Mehmed Ağa'nın büyük oğlu Mustafa Ağa'nın beşinci nesilden torunu olduğu kaydedilmektedir. İlk tahsilini Harput'ta, yakın akrabası Müftü Ömer Naîmî Efendi'den ders alarak tamamladı. Ardından İstanbul'a gidip Fâtih medreselerine girdi. Buradan icâzet aldıktan sonra Adana'ya geçerek bir müddet ders okuttu ve orada evlendi. Abdüllatif Efendi bir süre sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a döndü ve hemen ardından Beyazıt Camii dersiâmlığı ile Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye üyeliğine tayin edildi. Muhtemelen aynı şeyhe bağlı olmaktan kaynaklanan dostlukları sebebiyle dönemin Ticaret ve Nâfia Nâzırı Zihni Paşa'nın uzun süre ilmî müşavirliğini yaptı. Paşanın 1891 yılında Selânik valiliğine tayin edilmesi üzerine bütün resmî görevlerinden istifa edip onunla birlikte Selânik'e gitti ve on yıl kadar orada kaldı.

Hüseyin Vassâf, Abdüllatif Harpûtî'nin ilk gençlik yıllarında Harput'taki Nakşibendiyye meşâyihinden Beyzâde Hacı Ali Efendi'ye intisap ettiğini, İstanbul'a geldikten sonra ise Şeyhülislâm Uryânîzâde Esad Efendi'ye bağlandığını, son olarak da uzun süre Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde görev yapan Necib Efendi'ye intisap ettiğini belirtir (Sefîne, IV, 61-62, 65; krş. DİA, VIII, 274). Harpûtî'nin, aynı şeyhe bağlı olan Zihni Paşa ile Selânik'te bulunduğu yıllarda o bölgedeki birçok Halvetî şeyhiyle görüştüğü, bu sırada Nevrekop'taki bir Halvetî şeyhinden çok etkilendiği kaydedilmektedir (Sunguroğlu, II, 142).

Abdüllatif Harpûtî, 1901 yılında Selânik'ten İstanbul'a dönünce Dârülfünun'a ilm-i kelâm müderrisi olarak tayin edildi ve 29 Cemâziyelâhir 1319 (13 Ekim 1901) tarihinde kendisine haremeyn pâyesi tevcih edildi (İlmiyye Salnâmesi, s. 63). Aynı yıl huzur dersleri muhataplığına seçildi

(Ebül‘ulâ Mardin, II-III, 274). Dârülfünun’daki hocalığı yanında Medresetü’l-vâizîn’de de kelâm dersleri okutan Harpûtî 1910’da hacca gitti, orada verdiği Arapça vaazlar âlimler tarafından takdirle karşılandı (Sunguroğlu, II, 142). Beyazıt Camii dersiâmlığı sırasında birkaç defa toplu icâzet verdi. En ünlü öğrencisinin Tokatlı Mehmed Nûri Efendi olduğu kaydedilmektedir (Albayrak, IV, 38).

İstanbul’da vefat eden Abdüllatif Harpûtî Merkezefendi Kabristanı’na defnedildi. Ondan söz eden bazı yeni araştırmalarda, büyük bir ihtimalle hicrî ve rûmî tarihlerin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir yanlışlık sebebiyle, milâdî karşılığının 1914 olduğu belirtilerek ölümü için 1330 ve 1333 şeklinde iki farklı tarih verilmektedir (meselâ bk. Sunguroğlu, II, 142; Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi, s. 18). Ancak Harpûtî hakkında bugüne kadar yapılan araştırmaların hiçbirinde kaynak olarak kullanılmayan Sefînetü’l-evliyâ’da (IV, 65) Hüseyin Vassâf’ın naklettiği mezar taşı kitâbesine göre Harpûtî 3 Ağustos 1332 (16 Ağustos 1916) tarihinde vefat etmiştir. Ayrıca 1332 yılında İstanbul’da yayımlanan Târîh-i İlm-i Kelâm adlı eserinin sonunda rahatsızlığından söz ederek bu çalışmasını tamamlayamadığını belirtmiş olması da Hüseyin Vassâf tarafından verilen tarihin isabetli olduğunu göstermektedir.

İshak Sunguroğlu, Harpûtî’nin tıp doktoru olan ve dönemin iktidarı tarafından Trablus’a sürgün edildiği sırada Mısır’a kaçıp Meşrutiyet’in ilânından sonra İstanbul’a dönen, ancak doktorluk mesleğini icra etmeyerek ticaretle meşgul olan Fâik adında bir oğlunun bulunduğunu, bu zatın da vefatında babasının Merkezefendi’deki kabrinin yanına defnedildiğini kaydeder (Harput Yollarında, II, 142).

XIX. yüzyıl sonlarında pek çok Osmanlı âlimi tarafından dile getirilen dinî ilimlerin, özellikle kelâm ilminin metot ve muhteva bakımından yenilenmesi fikri, Batı dünyasında ilim ve felsefe alanında elde edilen yeni gelişme ve değişmelerin bu âlimlerce de görülüp tesbit edilmesine dayanmaktadır. Bu dönemin felsefe ve kelâmla meşgul olan ünlü simaları Batı’da Aristo felsefesinin, dolayısıyla klasik kelâmla iç içe bulunan eski Yunan düşüncesinin geçerliliğini kaybettiğini, Batı dünyasında ilimde artık deney ve tecrübenin hâkim olduğunu, klasik kaynaklarda Dehriyye ve Sûfestâiyye şeklinde adlandırılıp mücadele edilen grupların yerlerini

materyalist ve pozitivist inkârcı akımların aldığını, bu gelişmeler karşısında kelâm ilminin mutlaka modern

Batı felsefesiyle yakından ilgilenmesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. İslâm dünyasının Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşması gerektiğinin, müslümanların siyasî varlığı ve İslâm ümmetinin geleceği gibi önemli konuların ciddi mânada tartışıldığı, İslâmî ilimlerin, bu arada kelâm ilminin bu tür gelişmeler karşısında yenilenmesi gereğinin savunulduğu bu "arayış dönemi" âlimlerinden biri olan Abdüllatif Harpûtî de "dinî ilimlerin temel disiplini konumunda olan kelâm ilminin Batı'da gelişen ilmî ve felsefî akımlar karşısında, gerek muhatabı olduğu akımlar gerekse dayandığı klasik ilmî ve felsefî veriler açısından zamanın oldukça gerisinde kaldığı" şeklindeki kanaat ve şikâyetlere katılmış ve bu ilmin yeniden tedvin edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, ortaya çıkan yeni felsefî akım ve gelişmeleri mutlaka dikkate alması gereken "üçüncü bir ilm-i kelâm dönemi" yaşanmaktadır. Tenḳīḥu'l-kelâm adlı eseriyle söz konusu dönemin yeni telif tarzına örnek olabilecek bir çalışma ortaya koyduğunu söyleyen müellif, bu yolda daha ileri ve ciddi adımların atılmasını ise kendinden sonraki nesillerden beklediğini ifade etmiştir (Tenḳīḥu'l-kelâm, s. 5-6; Târîh-i İlm-i Kelâm, s. 114).

Tenḳīḥu'l-kelâm'ın incelenmesinden anlaşılacağı üzere müellif, fikrî mesaisini büyük ölçüde İslâm dininin objektif ilme aykırı düşmediği noktasında yoğunlaştırmıştır. Harpûtî bu amaçla tabiat ilimleri alanındaki gelişmeleri takip etmiş, bu tür konulara temas eden âyetleri yeni bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu açıklamalarında aşırı te'villere gitmemiş, gaybî hakikatleri maddîleştirme çabası içinde bulunmamıştır.

Kelâm ilminin, itikadî konuları aklî yöntemlerle desteklemek amacıyla kullandığı ilmî verilerin (vesâil) zamanla değiştiğini tesbit eden Harpûtî, ulûhiyyet ve nübüvvet bahislerini günün ilmî anlayışıyla ispatlamak için öncekilerden farklı bilgiler kullanmıştır. Meselâ ısı, ışık, madde, kuvvet ve elektrik gibi fizik konularının yanı sıra gök tabakaları, ay, güneş, yer küresinin özellikleri gibi astronomi bilgileri, bazı kimyasal etkileşimler, ayrıca insanın biyolojik ve psikolojik yönleri üzerinde durmuştur. Genelde dinin, özelde İslâmiyet'in ilerlemeye engel teşkil ettiği yolundaki iddiayı iftira olarak niteleyen Harpûtî, cebir anlayışının da İslâm'ın ferdî ve içtimaî

sorumluluk telakkisiyle bağdaşmadığını vurgulamıştır. Harpûtî bu çabaları ve telif ettiği eserlerle, yakın dönemde kelâm ilmini yeniden şekillendirip fonksiyonel hale getirme girişimlerinin ilk temsilcileri arasında yer almaya hak kazanmıştır.

Eserleri. 1. Mecâlisü'l-envâri'l-aḥadiyye ve mecâmiʿu'l-esrâri'l-Muḥammediyye. Müellif, itikadî ve amelî konularda geniş halk kitlelerine yönelik, kıssalarla süslenmiş, âyet ve hadislere dayalı çeşitli öğütlerden oluşan "mev'iza" türündeki bu eserini 1306 yılının Zilhicce ayında (Ağustos 1889) tamamladığını kaydetmektedir. Harpûtî'nin "meclis" adını verdiği otuz sekiz ana başlıktan oluşan ve Türkiye'deki din görevlileri tarafından uzun yıllar vaaz kitabı olarak kullanılan eserin pek çok baskısı bulunmaktadır (İstanbul 1306, 1311, 1313). Arapça metinler ve bunların bazı Türkçe açıklamalarından oluşan, halk ve din görevlileri arasında Mevʿiẓa-i ʿAbdüllaṭîf olarak da tanınan eser, Ahmet Aslantürk tarafından tercüme edilerek Abdullâtif başlığı altında orijinal metniyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1981). 2. Tenḳīḥu'l-kelâm fî ʿaḳāʾidi ehli'l-İslâm. Harpûtî'nin, Dârülfünun ve Medresetü'l-vâizîn'deki kelâm hocalığı sırasında kaleme aldığı en önemli çalışmasıdır. Müellif, kelâmda yeni bir metodoloji ve telif tarzı oluşturma amacıyla Arapça olarak yazdığı bu eserini bir mukaddime, üç bölüm (rükün) ve bir hâtime şeklinde düzenlemiştir. Harpûtî Tenḳīḥu'l-kelâm'ın baş tarafında, Dârülfünun'da kelâm derslerini okutmaya başladıktan sonra takip edilebilecek klasik bir kaynak aradığını, ancak dönemin problemlerine ışık tutup bunlara cevap veren herhangi bir çalışma bulamadığı için bu eseri telif etmek zorunda kaldığını belirtmektedir. Ona göre, sadece kendi dönemlerindeki ehl-i bid'at fırkaları ile eski Yunan felsefesine dayalı görüş ve akımları reddetmek amacıyla kaleme alınan klasik eserler yeni bid'atlara, pozitivizm gibi çağdaş felsefî akımlara yeterli cevaplar ihtiva etmemektedir. Eserin mukaddimesi kelâm ilminin tarifi, mevzuu, gayesi gibi bahislere ayrılmış, ana bölümler ise klasik kelâm kitaplarında olduğu gibi ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât konularına tahsis edilmiştir. Eser imâmet konusuyla sona ermektedir. İlk defa sayfanın üst tarafında metin, altında Türkçe tercümesi ve daha aşağıda Türkçe bazı dipnotların yer aldığı bir tertiple yayımlanan eserin (İstanbul 1327) ikinci baskısında (İstanbul 1330) tercüme kaldırılmış, buna karşılık Türkçe dipnotları zenginleştirilmiştir. Tenḳīḥu'l-kelâm'ın dörtte üçünü bu dipnotlar teşkil etmektedir. Eser, Fırat Üniversitesi'nin

Elâzığ'da düzenlediği Türk-İslâm Tarih, Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası Sempozyumu'nda (23-26 Mart 1987), E. Ruhi Fığlalı tarafından bir tebliğ çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fikret Karaman'ın yaptığı yüksek lisans çalışmasında ise eser Türkçe'ye çevrilmiş, bu arada müellifin kelâma dair bazı görüşleri de incelenmiştir (Abdüllatif Harputî ve Tenkîhu'l-Kelâm fî Akaid-i Ehli'l-İslâm'ın Tercemesi, Kayseri 1990, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Tekmile-i Tenkīhu'l-kelâm. Eserin iç kapağına konulan 15 Şevval 1330 (27 Eylül 1912) tarihli "İfâde-i Mahsûsa"dan anlaşıldığına göre Tekmile, Harpûtî'nin Dârülfünun ve Medresetü'l-vâizîn'de edindiği tecrübelerden sonra Tenḳīḥu'l-kelâm'a eklemeyi gerekli bulduğu açıklamalardan oluşmaktadır. Eser, söz konusu açıklamaların esas metnin neresinde yer alacağı belirtilerek Tenḳīḥu'l-kelâm'ın ikinci baskısına eklenmiştir (İstanbul 1330). 4. İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle. Tenḳīḥu'l-kelâm'ın birinci baskısının sonuna eklenen (s. 439-456) bu risâlede, astronomi alanında eski dönemlerde hâkim olan genel kanaatle İslâm âlimlerinin

buna dair yorumları ve ilgili âyetleri tefsir edişleri, modern çağdaki ilmî yaklaşımlar, buna karşı takınılması gereken tavır ve takip edilecek yöntem hakkında bilgi vermektedir. Müellif bu risâleyi, yayımına izin vermek üzere Tenḳīḥu'l-kelâm'ı incelemeye alan Bâb-ı Fetvâ ilgililerince ileri sürülmüş eleştirilere cevap mahiyetinde kaleme aldığını, fakat yine de II. Meşrutiyet'ten önce yayımlamaya cesaret edemediğini belirtmektedir. Risâle, Bekir Topaloğlu tarafından sadeleştirilerek bazı notlarla birlikte "Astronomi ve Din" başlığı altında yayımlanmıştır (Kelâm İlmi-Giriş, İstanbul 1981, s. 295-316). Fırat Üniversitesi'nin Elazığ'da düzenlediği Türk-İslâm Tarih, Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası Sempozyumu'nda (23-26 Mart 1987) Mehmet S. Aydın bu risâleyi geniş bir şekilde tanıtmıştır. 5. Târîh-i İlm-i Kelâm (İstanbul 1332). Müellifin hayatı ve eserleriyle ilgili araştırmalarda tanıtılmayan bu eser bir mukaddime, dört bölüm (bab) ve çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır. Eserin muhtasar bir mezhepler tarihi izlenimini veren birinci bölümünde İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan itikadî fırkalar kısaca tanıtılmakta, ikinci bölümde dinler anlatılmakta, üçüncü bölümde felsefenin kısa bir tarihçesi yapılmakta, son bölümde de devrin inkârcı akımlarına dikkat çekilmektedir. Bu arada müellifin dönemindeki İslâm âlimlerini bekleyen âcil görevin, kelâmı asrın

ihtiyaçlarına göre yeniden tedvin ve telif etmek olduğu vurgulanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, tür.yer.; a. mlf., Târîh-i İlm-i Kelâm, İstanbul 1332, tür.yer.; İlmiyye Salnâmesi, s. 63; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 61-63, 65; İshak Sunguroğlu, Harput Yollarında, İstanbul 1959, II, 140-142; Ebül'ulâ Mardin, Huzûr Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 274; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1981, IV, 38; Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 228-229; M. Said Özervarlı, Son Dönem Kelâm İlminde Metot (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (İSAM Ktp., nr. 29.305), s. 122-123, 221, 259; Fikret Karaman, "Abdullatîf Harputî'nin Hayatı-Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", Diyanet: İlmî Dergi, XXIX/1, Ankara 1993, s. 105-116; Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", DİA, VIII, 274; İbrahim Hakkı Aydın, "Abdullâtif Harputî", Yeni Türk İslâm Ansiklopedisi (Örnek Fasikül), İstanbul 1995, s. 17-20.

Metin Yurdagür

HARRAN

(خرّان)

Günümüzde Şanlıurfa iline bağlı bir ilçe merkezi.

Çivi yazılı kaynaklarda Harana, Harrān şekillerinde görülen isim Akkadca "yol, yola çıkma ve kervan" anlamlarını taşıyan harranu kelimesinden gelmektedir; Tevrat'ta Hārān biçiminde geçer. Harran, İslâm tarihçilerinin el-Cezîre adını verdikleri Yukarı Mezopotamya'nın Diyârımudar denilen kısmında, Şanlıurfa'nın 45 km. kadar güneydoğusunda bulunmaktadır. Burası, İlkçağ'da Anadolu-Suriye-Mezopotamya kervan yollarının, Orta Çağ'da ise İpek yolunun Musul-Sincar-Re'sülayn-Halep uzantısıyla Irak ve Şam'ı Urfa'ya ve İç Anadolu'ya bağlayan ana yolların kesiştiği noktada büyük bir ticaret merkezi ve Belih ırmağının kollarından Cüllâb ile Deysan'ın suladığı verimli ovanın ortasında önemli bir ziraat merkezi idi. Harran eski devirlerde aynı zamanda Mezopotamya putperestliğinin en önemli merkezlerinden biriydi ve burada ay tanrısı Sin ile güneş tanrısı Şamaş'ın mâbedleri bulunuyordu. Bir rivayete göre tûfandan sonra yeryüzünde tesis edilen ilk şehir olup Nûh peygamberin torunlarından Kaynan tarafından kurulmuştu. Ur şehrinde doğan İbrâhim peygamber Filistin'e gitmeden önce bu şehirde oturmuştu ve burada adını taşıyan bir mescidle onun otururken yaslandığı söylenen bir taş vardı. Bazı kaynaklara göre, "Ben rabbime hicret ediyorum" (el-Ankebût 29/ 26) ve, "Biz onu ve Lût'u kurtararak âlemler için mübarek kıldığımız yere ulaştırdık" (el-Enbiyâ 21/71) meâlindeki âyetlerle kastedilen yer Harran'dır (Yâkūt, II, 272; İbn Şeddâd, III/1, s. 4, 40-45).

Yeni yapılan arkeolojik kazılarla şehrin tarihinin milâttan önce 6000'lere kadar gittiği anlaşılmaktadır. Harran'dan ilk defa milâttan önce II. binyılın başlarına ait Kültepe, Mâri ve Ebla tabletlerinde bahsedilir. Bu tabletler arasında, Harran'daki Sin Mâbedi'nde bir antlaşma imza edildiğine dair bir belge bulunmaktadır. Yine II. binyılın ortalarında Hititler'le Mitanniler arasında yapılan bir antlaşmaya Harran'daki ay ve güneş tanrıları şahit tutulmuştur. Bundan sonra Bâbil, Hitit, Asur tabletlerinde Harran'dan sık

sık bahsedildiği görülmektedir. II. binyılın sonlarına doğru bölgeye Arap yarımadası kökenli Ârâmîler gelerek kendi kültürlerini hâkim kılmış ve bir ara Bit-Adini adıyla bilinen bir krallık kurmuşlardır.

Harran, milâttan önce X. yüzyılın ikinci yarısında Asurlular'ın idaresine geçti ve bu imparatorluk, başşehir Ninova'nın (Nînevâ, Ninive) düşmesinden sonra Harran Kalesi'ne sığınan son Asur kralı II. Asur-Uballit tarafından üç yıl daha burada yaşatıldı. Şehri daha sonra sırasıyla Medler, Keldânîler (Yeni Bâbil İmparatorluğu), Persler ve İskender ele geçirdi; İskender devrinden İslâm döneminin başlarına kadar buraya Helenizm kültürü hâkim oldu. İskender İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra Selefkiler'in idaresinde kalan şehir, milâttan önce 137 yılından biraz sonra İran'da kurulan Arsaklılar'ın (Partlar, Eşkâniyân) eline geçti. Pompeius (ö. m.ö. 48) devrinde bölgeyle beraber Harran da Roma hâkimiyetine girdi. Milâttan sonra 217 Nisanında İmparator Caracalla Partlar'a karşı sefere çıktığı sırada Harran'daki Sin Mâbedi'ni ziyaret etmek istedi; fakat Urfa'dan Harran'a giderken kendi subayları tarafından öldürüldü. Şehir 238 yılında Sâsânî hânedanını kuran I. Erdeşîr tarafından Romalılar'dan alındı ve bundan sonra Romalılar'la Sâsânîler arasındaki mücadelenin odak noktasını oluşturdu. Bu arada Urfa'nın başlıca hıristiyan merkezlerinden biri haline gelmesine karşılık Harran, putperest Helenizm kültürünün bölgedeki en önemli merkezi olmaya devam etti; bu sebeple kilise babaları şehre Helenopolis derlerdi. İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında Harran Sâsânîler'in elindeydi,

ancak 627 yılında Herakleios Sâsânîler'i yenerek bölgeyi Bizans'a bağladı; müslüman fâtihler bölgeye geldiklerinde şehir Bizans hâkimiyetinde bulunuyordu (Işıltan, s. 5, 6-11; EI² [Fr.], III, 234).

Harran Hz. Ömer devrinde İyâz b. Ganm tarafından fethedildi (640) ve şehrin putperestlere ait Sin Mâbedi camiye çevrildi. Harran idarî bakımdan el-Cezîre valiliğine bağlandı. Emevî Halifesi I. Velîd kardeşi Mesleme'yi Kınnesrîn - el-Cezîre valiliğine getirdi (90/709). Mesleme eyaletin merkezini Kınnesrîn'den Harran'a taşıdı ve burada bir saray yaptırdı. Ömer b. Abdülazîz, 718 yılında Mesleme'yi Kınnesrîn - el-Cezîre valiliğinden alarak yerine Harran'a Kayslılar'dan Ömer b. Hübeyre el-Fezârî'yi tayin etti. Onun zamanında sona eren İskenderiye'deki Helenizm mektebinin

hayatta kalan en son hocaları Antakya ve Harran’a gittiler (İbn Ebû Usaybia, I, 116). Mes‘ûdî, felsefî öğretinin Ömer b. Abdülazîz zamanında İskenderiye’den Antakya’ya, daha sonra Harran’a, Halife Mütevekkil-Alellah devrinde de Harran’dan Bağdat’a geçtiğini söyler (et-Tenbîh, s. 105).

Hişâm b. Abdülmelik, el-Cezîre-Doğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesine Mervân b. Muhammed’i vali tayin etti. Mervân’ın vilâyet merkezi Harran’dı. Müslümanların, putperestlerin ve hıristiyanların karışık olarak yaşadıkları bu şehirde Mervân 10 milyon dirhem sarfederek bir valilik sarayı yaptırdı. Şehrin büyük camiini yeniletti. Bu caminin harabeleri halen mevcuttur. Bölgede kanallar açtırarak ziraat ve ticareti geliştirdi. Onun devrinde el-Cezîre bölgesi ve merkezi Harran en parlak dönemlerinden birini yaşadı; devletin en çok vergi ödeyen vilâyeti haline geldi (Ya‘kūbî, II, 337-338, 405). II. Mervân’ın halifeliği zamanında Harran Emevî Devleti’nin başşehri oldu. Bu sırada Doğu’da başlayan Abbâsî ihtilâli büyük bir tehlike arzediyordu. Abbâsîler, İran’ı ve Irak’ın büyük bir kısmını ele geçirince II. Mervân 12.000 kişilik bir ordunun başında onlara karşı yürüdü. Şubat 750 tarihinde Büyük Zap Suyu kıyısında cereyan eden savaşta Mervân yenildi ve Harran Abbâsî orduları tarafından ele geçirildi. Mervân’ın yaptırdığı saray yıkıldı. Abbâsîler’in ordu kumandanı Abdullah b. Ali b. Abdullah Harran’a Mûsâ b. Kâ‘b’ı vali tayin etti. Abdullah’ın Dımaşk’a gitmesi üzerine Harran halkı ayaklandı. Harran’da 3000 kişilik bir süvari birliğinin başına geçen İshak b. Müslim el-Ukaylî şehirdeki Abbâsî valisi Mûsâ b. Kâ‘b’ı kuşattı. Bunun üzerine Ebü’l-Abbas es-Seffâh, bölgenin itaat altına alınması için kardeşi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’u görevlendirdi. Bu sırada II. Mervân’ın Mısır’da öldürüldüğü haberi gelince Harran halkı Abbâsîler’in hâkimiyetini kesin olarak tanıdı. Seffâh, el-Cezîre-Doğu Anadolu-Azerbaycan valiliğine kardeşi Ebû Ca‘fer’i tayin etti. Abbâsîler’in ilk döneminde Hâricîler’den Velîd b. Tarîf ve Nasr b. Şebes isyanları oldu. Hârûnürreşîd devrinde Harran’ın su ihtiyacını karşılamak için Cüllâb nehrinden şehre gelen kanal yenilendi.

Halife Mu‘temid-Alellah zamanında (870-892) ve bunu takip eden yıllarda Harran bir müddet Tolunoğulları’na bağlandı. Bu sırada Harran’da Ahmed b. Tolun’un kumandanlarından İbn Cabgûye vali olarak görev yapıyordu.

IX. yüzyılın sonlarına doğru Halep ve Musul'un bölgedeki ehemmiyeti arttı, Harran eski önemini kaybetti. X. yüzyılın ikinci yarısında Urfa'nın Bizans hâkimiyetine girmesi üzerine Harran'ın nüfuz alanı daraldı. Bu sırada 937 yılından itibaren Harran Hamdânîler'in idaresine geçti ve 959'da Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'ye bağlandı. Şehirde onun nâibi olarak yeğeni Hibetullah b. Nâsırüddevle bulunuyordu. 963 yılında Harran halkı Hibetullah'ın tüccarlara haksız vergiler koyması üzerine isyan etti. Seyfüddevle bu isyanı bastırdı ve ceza olarak tüccarlardan 1.000.000 dirhem müsâdere etti. 970'e kadar Harran, Seyfüddevle'nin ve yerine geçen oğlu Sa'düddevle'nin nâibleri tarafından idare edildi.

Harran 970'te Hamdânîler'in Musul koluna bağlandı. Ancak 980 yılı civarında Halep sahibi Sa'düddevle el-Hamdânî, Büveyhîler'in yardımıyla Harran'ı yeniden Halep Beyliği topraklarına kattı. 991'de Sa'düddevle ölünce Halep'e bağlı valiler istiklâllerini ilân ettiler. Bu sırada Harran valiliği yapan Vessâb b. Sâbık en-Nümeyrî de istiklâlini ilân etti. Harran, 991-1085 yılları arasında Nümeyroğulları'nın (Benî Nümeyr b. Âmir) elinde kaldı. Bu devrede şehrin kalesi tamir gördü. Kalenin güneydoğu kapısı üzerindeki 1059 tarihli bir kitâbede Nümeyrîler'den Menîn'in (Kavvâm) adı geçer. Nümeyrîler'in valilerinden Yahyâ b. Şâtır 1077 yılı civarında şehirde Sâbiîler'e ait son mâbedi yıktırdı. Bundan sonra Harran'da putperest kalmadı. 1083'te şehir Halep hâkimi Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'in eline geçti. Fakat aynı yıl Şerefüddevle Dımaşk'ı kuşatırken Harranlılar, kadıları Abdülfettâh b. Celebe el-Harrânî'nin başkanlığında isyan ettiler ve şehri Türkmenler'in emîri Çubuk'a teslim etmek istediler. Şerefüddevle bunu duyunca hemen Harran üzerine yürüdü. Şehri teslim alıp Kadı İbn Celebe'yi, iki oğlunu ve Harran halkından 100 kişiyi idam ettirdi. Şehir halkına 100.000 dinarlık büyük bir ceza verdi.

1086 yılında Selçuklu Sultanı Melikşah Halep'e gelirken Harran'a uğradı. Şehri, Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'in oğlu Muhammed'in idaresinde bıraktı. 1089'da Benî Cehîr ailesinden Ebû Mansûr Amîdüddevle, Melikşah'ın emriyle şehri Muhammed b. Müslim'in elinden alarak onu İsfahan'a gönderdi. Bu arada Harran Melikşah'ın nâibleri tarafından idare edildi. 1092 yılında Melikşah ölünce yerine geçen oğlu Berkyaruk, Muhammed b. Müslim ile yeğeni İbrâhim b. Kureyş'i serbest bıraktı. İbrâhim hem eski yerlerine hem Muhammed'e ait olan Harran'a sahip oldu.

1093’te Tutuş bölgeyi ele geçirdi ve Harran’ı Urfa Emîri Bozan’a verdi. Fakat Berkyaruk ile Tutuş arasındaki mücadelede Halep Emîri Aksungur ve Bozan Berkyaruk tarafını tuttular. Bunun üzerine Tutuş onlara karşı yürüdü. 1094 yılında yapılan savaşta Aksungur -

Bozan - Kürboğa kuvvetleri yenildiler. Tutuş Aksungur ile Bozan’ı öldürdü ve Harran’a memlükü Karaca’yı nâib tayin etti.

Tutuş, Berkyaruk ile yaptığı ikinci savaşta öldürülünce oğullarından Rıdvân Halep’e sahip oldu. Karaca onun hâkimiyetini tanımadı. Bunun üzerine Rıdvân Musul Emîri Kürboğa’yı serbest bıraktı. Kürboğa 1096 yılında Harran’ı aldı. Şehirde yine Karaca’yı vali bıraktı. 1098’de Haçlılar geldikleri sırada şehirde Karaca vali idi. 1103 yılında Karaca Haçlılar’la çarpışmak için şehirden çıktığında vekili Muhammed el-İsfahânî halkın bir kısmı ile anlaşarak isyan etti. Fakat bir süre sonra Çavlı adlı kumandanı tarafından öldürüldü. Şehrin başsız kaldığını gören Urfa’daki Franklar, Antakya Prinkepsi Bohemund ve Tankred ile kuvvetlerini birleştirerek Harran üzerine yürüdüler ve şehri kuşattılar. Bunu duyan Mardin Emîri Sökmen b. Artuk ile Musul Emîri Çökürmüş, aralarındaki anlaşmazlığı bir tarafa bırakarak kuvvetlerini Re’sül‘ayn’da birleştirip Haçlılar üzerine yürüdüler. 7 Mayıs 1104 tarihinde Harran’ın güneyindeki Belih ırmağı kıyısında yapılan savaşta Franklar ağır bir yenilgiye uğradılar. Alınan esirler arasında Urfa Kontu Baudouin du Bourg ile Tel Bâşir Kontu Joscelin de Courtenay da vardı. Savaştan sonra Çökürmüş Harran’ı teslim alıp eski sahibi Karaca’ya verdi. 1105’te Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan bu bölgeye gelince Harran’daki Çökürmüş’ün nâibleri şehri ona teslim ettiler. 1107 yılında Kılıcarslan, Çavlı Sakavu’ya yenilip Habur ırmağında boğulunca Tel Bâşir zaferinden de cesaret alan Haçlılar yeniden Harran’a yürüyüp şehri kuşattılar. Bunun üzerine Ahlat sahibi Sökmen el-Kutbî, Türkmenler’den topladığı kuvvetlerle Harran’ın imdadına yetişti ve Haçlılar’ı çekilmeye mecbur etti.

1109’da Şerefüddin Mevdûd b. Altuntegin Musul atabegi olunca Harran’ı da teslim aldı ve burayı Mardin hâkimi Necmeddin İlgazi’ye bıraktı. Bundan sonra şehir Türk emîrleri arasında el değiştirdi. Böylece Haçlılar’ın büyük baskısı altındaki Harran Musul Atabegliği’ne (Zengîler) bağlandı. İmâdüddin Zengî önce Harran’ı Sav Tegin’e verdi, fakat onun isyana

kalkışması üzerine şehri ondan aldı. Zengî zamanla bu bölgede kuvvetli bir devlet kurdu. Harran'ı üs edinerek 1144 yılında Urfa'yı ve Fırat'ın doğusunda Haçlılar'ın elindeki toprakları geri aldı. 1146'da İmâdüddin Zengî şehid edilince Harran, oğlu Musul sahibi I. Seyfeddin Gazi'nin, 1149 yılında ise Nûreddin Mahmud Zengî'nin idaresine geçti.

Nûreddin Zengî Harran'ı tahkim etti. 1114 ve 1157 yıllarında meydana gelen zelzelelerde tahrip olan şehri imar etti. 1170'ten itibaren sık sık el değiştiren Harran 1182 yılında Eyyûbîler'in hâkimiyetine girdi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, 1183 yılı kış aylarını ve ağır bir hastalığa yakalandığı 1185-1186 yılları kış mevsimini Harran'da geçirdi. Burasını el-Cezîre ile Musul bölgelerinin zaptında üs haline getirdi. 18-20 Haziran 1184 günleri Harran'da kalan seyyah İbn Cübeyr şehrin surları, büyük camii, kapalı çarşıları, cami ve medreseleri, hamamları, halkının hayır severliği hakkında çeşitli bilgiler verir (er-Riḥle, s. 221).

Anadolu Selçukluları'nın 1235'te hâkim oldukları şehir bir yıl sonra tekrar Eyyûbîler'in eline geçti. 1260 yılında Hülâgû Harran'ı kuşattı ve şehrin eman dilemesi üzerine teslim aldı. Şehre Ali es-Savrânî'yi vali tayin etti. Moğollar Aynicâlût'ta Memlükler'e yenilince Harran'ın siyasî durumunda bazı değişiklikler oldu. Şehre daha çok Memlükler ve kısa aralıklarla da İlhanlılar hâkim oldular.

Harran, XIII-XIV. yüzyıllarda etraftaki göçebeler tarafından işgal edilip bir köy haline getirildi. Timur 1400 yılı civarında Harran'a girdi. 1403-1404 yıllarında Döğerler'in reisi Seyfeddin Dımaşk Hoca bölgeye hâkim oldu. 1406'dan sonra bölge Memlükler, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında el değiştirdi. 1516 yılında Osmanlılar Mercidâbık Muharebesi'nden sonra bölgeyi Memlükler'den aldılar. 1518 tarihli tapu tahrir defterlerinde Harran bir köy olarak gösterilmekte ve Urfa mirlivâsının hasları arasında sayılmaktadır. O dönemde elli iki hâneden meydana gelen Harran'ın nüfusu 250 ile 280 kişi arasındaydı. Yıllık vergi tahsilâtı 25.006 akçe olan şehir halkının hepsi müslümandı (BA, TD, nr. 64, s. 397-398).

XVII. yüzyılın ikinci yarısında buraya uğrayan Evliya Çelebi, şehrin harabelerinin göçebe Araplar tarafından kışlak olarak kullanıldığını söyler.

Yalnız kalenin usta elinden yeni çıkmış gibi sağlam olduğunu kaydeder (Seyahatnâme, II, 146-147). 1691 yılından sonra bölgeye, burasını göçebe Araplar'dan korumak için Türkmen kabilelerinden gruplar yerleştirilmiştir. 1695-1696 yıllarında Harran'da iskân edilen toplulukların öşürleri 8750 kuruş tutmuştur (Orhonlu, s. 43, 50, 59; ayrıca bk. Halaçoğlu, s. 136-138).

Cumhuriyet devrinde Harran Urfa vilâyetinin Akçakale ilçesine bağlı bir köy oldu. 1987 yılında çıkarılan bir kanunla Harran, tarihî ehemmiyeti ve Güneydoğu Anadolu Projesi ile (GAP) kazanacağı önem göz önüne alınarak ilçe merkezi haline getirildi. Bugün Harran harabe halinde olup üstü toprak kubbeli evleriyle dikkati çeker. 1990 sayımına göre kasabanın nüfusu 2267 idi. Eski şehrin ortaya çıkarılması için D. S. Rice'ın yaptığı kazılar Nureddin Yardımcı tarafından devam ettirilmektedir.

Rice'in 1951, 1952, 1956, 1959 yıllarında yaptığı kazılarda şehrin rölövesi ve bazı yapıları ortaya çıkarılmıştır. Bunların önemlileri kale, surlar, Harran Ulucamii (Firdevs Camii), Şeyh Hayat Türbesi, şehrin kapıları ve çarşılardır (EI² [Fr.], III, 235-237). Nureddin Yardımcı tarafından yapılan kazıda ise bazı evlerin planları, Eyyûbîler devrine ait sikkeler, seramik kaplar, milâttan önce 6000 yılına kadar çıkan arkeolojik kalıntılar bulunmuştur.

Harran bilim tarihinde önemli bir yeri olan eski merkezlerden biridir. Buradan yetişen matematikçiler, filozoflar, tabipler, astronomlar, Abbâsîler'in ilk döneminde tercüme ve telif hareketinde önemli rol oynamışlardır. Pek çok eseri Yunanca ve Süryânîce'den Arapça'ya çevirmişler, yeni kitaplar yazmışlardır. Bu âlimler arasında bilhassa Sâbit b. Kurre ile oğlu Sinân, torunu İbrâhim ve Bettânî'nin adlarını burada zikretmek gerekir. İlkçağ'dan beri varlığı bilinen ve II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda ilim ve sanatta doruk noktasına ulaşan Harran Okulu'nun adını yaşatmak gayesiyle Şanlıurfa'da kurulan bir üniversiteye Harran Üniversitesi adı verilmiştir.

Harran ayrıca İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren dinî ilimlerin önemli bir merkezi

haline gelmiştir. Şehirde yetişen İslâm âlimlerinin bazıları şunlardır: Nadr b. Arabî, Ebü'l-Hasan Mahled b. Yezîd, Ali b. Îsâ el-Usturlâbî, Ahmed b.

Abdülmelik, Ebû Katâde, Esed b. Furât, Ebû Arûbe, İbn Mâseveyh, İbn Hamdân (geniş bilgi için bk. Şeşen, Harran Tarihi, s. 83-113). Harran, Selçuklular'dan itibaren Hanbelî mezhebinin en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Buradan pek çok Hanbelî fakihi ve hadis âlimi çıkmıştır; bunların en önemlisi Takıyyüddin İbn Teymiyye'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 64, s. 397-398; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 249-251, 259, 268; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 29, 157; II, 157, 337-338, 342, 354, 359, 365, 405, 426, 501; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 73, 96, 175, 215, 226, 246; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 79, 105, 122, 127, 130, 161, 325; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 210, 226; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 54, 60, 137, 141, 142, 145, 149; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 219-223; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 271-273; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Kahire 1299, I, 116; İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre (nşr. Yahyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III/1, s. 4, 40-45; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 146-147; A. Mez, Die Stadt Harran biz zum Einfall der Araber, Strassbourg 1892; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 5, 6-11, 12-21, 22-23; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân Teşebbüsü: 1691-1696, İstanbul 1963, s. 43, 50, 59; İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi't-târîḫ, Beyrut 1988, s. 167-174; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 136-138; Ramazan Şeşen "Harran ve Türk-İslâm Tarihindeki Yeri", Şanlıurfa ve GAP Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 1988, s. 159-167; a.mlf., Harran Tarihi, Ankara 1993; Aynur Özfırat, Eski Çağda Harran, İstanbul 1994; Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri, Harranlı Bilim Adamları, Kayseri 1995; D. S. Rice, "Mediaeval Ḥarrān", Anatolian Studies, II, London 1952, s. 36-84; T. H. Weir, "Harrân", İA, V/1, s. 299-300; G. Fehérvári, "Ḥarrān", EI² (Fr.) III, 233-237; A. Shapur Shahbazi, "Carrhae", EIr., V, 9-13.

Ramazan Şeşen

HARRAN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

HARRÂNÎ, Hayât b. Kays

(حياة بن قيس الحرّاني)

(ö. 581/1185)

Mutasavvıf.

581'de (1185) seksen yaşlarında vefat etmiş olmasına bakılarak VI. (XII.) yüzyılın başında doğduğu söylenebilir. Hakkında bilgi veren kaynakların çoğu adını Hayât b. Kays el-Harrânî (meselâ bk. Câmî, s. 535), bazıları ise Hayât b. Kays b. Reccâl (Rehhâl) b. Sultân el-Ensârî el-Harrânî (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 182) şeklinde kaydeder. Seyyah İbn Cübeyr, 580 yılı Rebîülevvel ayında (Haziran 1184) Harran'daki zâviyesinde ziyaret ettiği şeyhin adını Ebü'l-Berekât Hayyân b. Abdülazîz şeklinde anar ve yaşının seksenin üzerinde olduğunu belirtir (er-Riḥle, s. 220). Şarkiyatçı D. S. Rice, aslında er-Riḥle'de şeyhin adının geçmediğini, bu ismin eseri yayımlayan W. Wright tarafından eklendiğini söyler (Şeşen, s. 43). Şeyhin künyesindeki Ensârî nisbesi onun sahâbe soyundan geldiğine inanıldığını gösterir. Dindar bir kişi olduğu kaydedilen babası Kays'ın nerede ikamet ettiği bilinmemektedir. Şeyh Hayât'ın Harran'da elli yıl Hüseyin el-Bevârî'nin sohbetlerinde bulunduğu, namazlarını sürekli olarak cemaatle kıldığı rivayet edilir.

İyi hali ve kerâmetleriyle tanınan Hayât b. Kays'ın (Zehebî, el-ʿİber, III, 81), Sultan Nûreddin Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından ziyaret edilmiş olması çağındaki şöhretini ve nüfuzunu göstermesi bakımından önemlidir. Sultan Nûreddin'i Haçlılar'la savaşa teşvik etmiş, ona duacı olmuştur. Sultan Selâhaddin de şeyhin kendisi için dua etmesini istemiş, ancak onun Musul üzerine yürümesi yönündeki tavsiyesini dinlemediğinden düzenlediği sefer sonuçsuz kalmıştır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 182; İbnü'l-İmâd, IV, 269).

Harran'da adını taşıyan mescidin kıble tarafında inşa edilen zâviyesinde irşad faaliyetinde bulunan Hayât b. Kays bölgenin en çok saygı gösterilen

şeyhi haline gelmiş ve çevresinde birçok mürid toplanmıştı. 581 Cemâziyelevvelinde (Ağustos 1185) vefat eden şeyhin türbesini ziyaret ve onunla teberrük etme geleneği günümüze kadar devam etmiştir.

Şeyh Hayât'ın türbesi Harran'ın batısında ve surların dışında bulunmaktadır. İbn Cübeyr, Harran'ı ziyaret ettiği zaman burada bir mescid ve zâviye ile şeyhin oturduğu bir ev bulunduğunu söyler. Oğlu Ömer'in 592'de (1196) yaptırdığı türbenin kitâbesi M. van Berchem ve Rice gibi şarkiyatçılar tarafından yayımlanmıştır.

İbnü'l-İmâd'ın "ulu şeyh" ve "ünlü velî" diye tanıttığı (Şeẕerât, IV, 269) Şeyh Hayât'a göre temkinli bir sûfînin sahip olduğu mârifet onun dindarlığını gölgelemez. Samimi bir mürid gevşeklik ve bıkkınlık göstermeden zikre devam eder. Gönlünde Allah korkusunun yer etmesini ve keşf ehlinin hallerini temaşa etmeyi isteyenler helâl yemelidir. Yedikleri lokmaya dikkat etmeyenler vuslattan ve melekûtu temaşadan mahrum kalmışlardır. Şeyh Hayât, ibadete vesile olması gereken zühdün geçim yolu haline getirilmemesini ısrarla tavsiye ederdi (Şa'rânî, I, 132).

Kaynaklarda Şeyh Hayât güler yüzlü, yumuşak huylu, cömert, gece ibadetine düşkün, inzivayı seven bir velî olarak tanıtılır. Ebü'l-Hasan el-Kureşî, Şeyh Hayât'ın Ma'rûf-i Kerhî, Abdülkādir-i Geylânî ve Akīl el-Menbicî gibi ölümünden sonra da tasarruf sahibi olan dört velîden biri olduğunu söyler (a.g.e., I, 132). Harran halkı bugün bile yağmur duasına çıktığı zaman onu vesile ederek Allah'tan rahmet istemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 220; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 181-182; a.mlf., el-ʿİber, III, 81; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 430; Câmî, Nefeḥât, s. 535; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 132; Münâvî, el-Kevâkib, II, 95; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 269; Muhammed b. Ali Bihbihân, Ḫayrâtiyye, Kum 1412, s. 388; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 410; Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, Ankara 1993, s. 22, 43.

Süleyman Uludağ

HARRÂNÎLER

Milâttan önce III. binyıldan milâttan sonra XIII. yüzyıl ortalarına kadar varlıklarını sürdüren Harranlı putperestler.

Yerleşim merkezleri olan Harran'a nisbetle komşularının Harrânîler adını verdiği topluluk İslâmî kaynaklarda bu isimle, ayrıca Harnânîler ve Harbânîler şeklinde zikredilmiş, Kesdânîler (Kasdeliler), Keldânîler ve Nabatîler olarak da anılmıştır. Halife Me'mûn'dan sonraki döneme ait kaynaklarda Harranlı Sâbiîler şeklinde bir adlandırma daha görülmekle birlikte Bîrûnî, İbnü'n-Nedîm, Hamza el-İsfahânî ve Ebû Abdullah Muhammed el-Hârizmî gibi müelliflerin belirttikleri gibi Me'mûn dönemi öncesindeki Harrânîler'in Sâbiî adıyla bir ilgisi yoktur.

İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde verdiği ayrıntılı bilgilere göre Me'mûn, 830'da Bizans'a karşı çıktığı hayatının son seferi sırasında Harran'a uğradığı zaman kendisini karşılayanlar arasında özel giysileri ve saç tipleriyle dikkat çeken paganist Harrânîler de vardı. Me'mûn onlara kim olduklarını sorunca, cizye hukukuna tâbi

Harrânîler olduklarını söylediler; ancak bu cevabın Me'mûn'u tatmin etmemesi onları telâşlandırdı. Me'mûn, Harrânîler'den ya müslüman olmalarını veya cizye karşılığında İslâm devletinde yaşama hakkından faydalanabilmeleri için Allah'ın Kur'an'da isimlerini andığı dinî gruplardan birine girmelerini istedi; aksi takdirde Bizans seferinden döndüğünde hepsini cezalandıracağını bildirdi. Bunun üzerine Harrânîler'den bir kısmı hıristiyan, bir kısmı da müslüman oldu; kalanlar ise o sırada Güney Mezopotamya'da yaşayan ve dışa kapalı bir cemaat yapısına sahip olduklarından fazla dikkati çekmeyen Sâbiîler'in adını benimseyerek bundan sonra Harranlı Sâbiîler ismiyle anılmaya başlandılar. Bu bilgiler Harrânîler'in, Me'mûn'un ağır tehdidi karşısında bir kurtuluş yolu olarak gördükleri zimmîlik statüsünü devam ettirebilmek için Sâbiî ismine sığındıklarını açıkça göstermektedir. Nitekim Bîrûnî de Me'mûn döneminden önceki Harranlı putperestlerin komşularınca "putperestler" veya "Harrânîler" olarak adlandırıldığını vurgulamakta, fakat Sâbiî

isminden söz etmemektedir (el-Âs̱ârü’l-bâḳıye, s. 315).

Harran’ın tarihte bilinen en erken dönemlerinden Moğollar’ca yerle bir edildiği XIII. yüzyıla kadar, ay tanrısı Sin liderliğindeki yıldız ve gezegen kültüne dayalı paganist dinî yapılarını devam ettiren Harrânîler’le ilgili kaynaklar başlıca üç grupta toplanabilir. Bunlardan birincisi Harrânîler’e ait olan yazılı kaynaklardır. İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde naklettiği “Beş Sır Kitabı”, İbn Vahşiyye’nin Ârâmîce bir nüshadan Arapça’ya tercüme ettiği el-Filâḥatü’n-Nabaṭiyye ve yine Ârâmîce’nin bir diyalektinden Süryânîce ve Arapça’ya kısmen tercüme edilen “Bâbânın Kitabı”, Harrânîler’e ait önemli yazılı kaynaklar arasında zikredilebilir. Orijinal nüshaları mevcut olmamakla birlikte Süryânîce ve Arapça çevirileri bulunan bu kaynaklar Harrânîler’in inançları, ibadetleri ve diğer özellikleriyle ilgili ilk elden bilgiler ihtiva etmektedir. Onlar hakkında ikinci kaynak, Harran ve civar bölgelerinden elde edilen arkeolojik bulgu ve kalıntılardır. Bu malzeme arasında Asurca ve Süryânîce kitâbeler, çeşitli figür ve kabartmalarla mezar ve tapınak kalıntıları bulunmaktadır. Bu konuda üçüncü tür kaynak ise Ortaçağ’a ait Arapça ve Süryânîce eserlerdir. Harrânîler’in tarihleri, inançları ve ibadet sistemlerine dair çeşitli bilgileri, gözlem ve değerlendirmeleri ihtiva eden bu kaynaklar arasında Tel Mahreli Dionysius, Bar Habraeus ve İbn Meymûn (Maimonides) gibi gayri müslim yazarların eserleriyle başta Mes‘ûdî, İbnü’n-Nedîm, Bîrûnî, İbn Hazm ve Şehristânî olmak üzere Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Şemseddin ed-Dımaşkī gibi birçok İslâm âlimince kaleme alınmış kitaplar sayılabilir.

Tarih boyunca Harrânîler eski Mezopotamya politeizmine bağlı kaldılar. Uzun zaman hâkimiyetleri altında yaşadıkları Asur ve Bâbilliler’in yıldız ve gezegenleri temsil eden tanrılar kültü Harrânîler’in inanç sistemlerinin merkezini oluşturdu. Asur ve Bâbil dönemlerinden İslâmî döneme kadar yedi gezegenle ilişkili tanrılar (Sin, Şamaş, İştar ya da Atargatis, Mara Samya ya da Ares, Girgis, Bel ve Nabu ya da Nabig) ve bunların ailelerinden oluşan tanrılar grubu (Sin’in eşi Ningal, ateş tanrısı Nusku ve Nusku’nun eşi Sadarnunna gibi) Harran panteonuna hâkim oldu. Tanrılar panteonunun zirvesinde sürekli olarak ay tanrısı Sin vardı. Harrânîler’in Sin kültü ve bu kültü temsil eden Ehulhul, Uzumu ve Deyr Kādî gibi Harran’daki meşhur tapınaklar, Asur ve Bâbilliler döneminden itibaren Harran’ı ve Harrânîler’i bölgede şöhrete kavuşturan başlıca âmiller oldu.

Öyle ki yörenin krallıkları arasında yapılan antlaşma ve sözleşmelerde Harrânîler'in ay tanrısı Sin'in adı yer alıyor, hatta bazı antlaşmalar Harran'daki meşhur Sin Tapınağı'nda yapılıyordu. Bâbilliler döneminde "ilu ša ilâni" (tanrıların tanrısı), "šar ilâni" (tanrıların kralı) ve "bel ilâni" (tanrıların efendisi, rabbi) olarak adlandırılan ay tanrısı Sin, Harrânîler'in en büyük tanrısı olma özelliğini asırlar boyu devam ettirdi. Sin, Romalılar döneminde Harrânîler'ce "mar alâhe" (tanrıların efendisi, rabbi) olarak adlandırıldı. Harran'ın VII. yüzyılda müslümanlarca fethedilmesiyle İslâm kültürünün etkisi altına giren Harrânîler'in inanç sisteminde Sin hâlâ tanrılar sisteminin zirvesindeydi; bu dönemde de önceki devirlerdeki lakaplarına uygun olarak "ilâhü'l-âlihah" (tanrıların tanrısı) ve "rabbü'l-âlihah" (tanrıların rabbi) olarak adlandırıldı.

Harrânîler, Sin'in başkanlığındaki gök tanrıları panteonunun yanı sıra ikinci dereceden önemli olan diğer tanrı ve tanrıçalara da inanç sistemlerinde yer verdiler. Harran teolojisinde bu tanrılar, genellikle Harran civarındaki toplumların tapındıkları tanrısal güçlerdi. Meselâ çöldeki Araplar tarafından yaygın olarak tapılan Lât ve Uzzâ, Mezopotamya bölgesinin bereket tanrısı Tammuz (Dumuzi), cin ve şeytanlar tanrısı Şamal (Salûğa), şans tanrısı Gad, yağmur ve fırtına tanrısı Adad bunlar arasında sayılabilir.

Harrânîler'in ibadet sistemleri tanrılar adına kurban kesmek, adaklar adamak, mâbedlerde çok defa o tanrıları sembolize eden heykeller önünde çeşitli tapınma törenleri düzenlemek ve bu tanrılar adına yılın çeşitli zamanlarında bayram ve merasimler tertip etmekten ibaretti. Bundan başka büyü, sihir ve astroloji Harrânîler'in ibadetleri arasında önemli bir yer tutuyordu.

İslâmî dönemde yaşayan Harrânîler hakkında bilgi veren bazı kaynaklar, Harrânîler'in tarih boyunca sıkı sıkıya bağlı kaldıkları bu paganist yapının yanı sıra Ortaçağ'da yaşayan Harrânîler'in inanç sistemlerinde bir çeşit monoteizme de yer verildiğini ifade ederler. Buna göre Harrânîler, her şeyin üzerinde olan yüce bir yaratıcının varlığını kabul eder ve onu, "Hiç ölmeyendir, kötülük etmeyendir" gibi olumsuz niteliklerle tavsif ederlerdi. Harrânîler'ce "ilk sebep" olarak adlandırılan ve tam olarak kavranılamaz, tanımlanamaz olarak görülen bu yüce varlık sadece yaratma gibi önemli işleri yapan, yarattığı varlıklarla ilgili diğer işleri ise öbür tanrısal güçlere

bırakan bir varlıktır. Gök tanrıları, bu yüce yaratıcı ile diğer varlıklar (özellikle insanlar) arasında aracı ilâhlar olarak görev ifa ederler. Ayrıca Ortaçağ'da Harrânîler, ilk sebep olan yüce varlıktan çıkan ve akıl, nefis, düzen, şekil, zaruret (bazı nüshalarda sûret, bk. Livre des religions et des sectes, II, 171) şeklinde sıralanan beş temel ilâhî unsura da inanırlardı. Harrânîler, yüce varlığın ve ondan zuhur eden bu aslî unsurların ancak birtakım vasıtalar sayesinde insanlarla ilişki kurabileceklerine inanır, bu vasıtaların ise onlar adına inşa edilen tapınaklar ve bu tapınaklarda onları temsil eden putlar olduğunu kabul ederlerdi. Dımaşkī ve Mes'ûdî gibi İslâm âlimleri eserlerinde bu tapınakları uzun uzadıya tasvir ederler.

Bir çeşit monoteist yaklaşım sayılabilecek bu telakki Harrânîler'in Ortaçağ öncesi inançları arasında görülmemektedir. Ortaçağ Harrânîleri'nin inanç sistemlerindeki "ilk sebep" ve bundan zuhur eden aslî unsurlar tasavvuru ile Yunan kültürü ve özellikle Yeni Eflâtunculuk akımı arasında sıkı bir benzerlik görülmekte olup bu durumun Yeni Eflâtunculuk tesirinden ileri geldiği açıktır. Zira Harran ve civardaki bölgeler, milâttan önce

IV. yüzyılda Büyük İskender'in fetihleriyle Yunan hâkimiyeti altına girmiş ve sonraki dönemlerde Harran önemli bir Yunan ve Roma kolonisi haline gelmiştir. Öyle ki Abbâsîler döneminde yaşayan ünlü İslâm hukukçusu Ebû Yûsuf Harran'dan bahsederken buranın halkının Nabatîler (Süryânîce konuşan yerli halk) ve Rumlar'dan oluştuğunu söyler (Kitâbü'l-Ḫarâc, s. 40). Ortaçağ Harrânîleri'nin inançlarında Hermes, Agathodaimon, Asklanyus (Asclepius), Solon, Pisagor ve Eflâtun gibi eski Yunan kültüründe önemli yere sahip filozof veya mitolojik şahsiyetlerin peygamber olarak kabul edilmesi de Yunan kültürünün Harrânîler üzerindeki tesirini göstermektedir.

Şehristânî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi İslâm âlimlerinin verdikleri bilgilere göre Ortaçağ'da yaşayan Harrânîler arasında âlemin ezelî olup olmadığı, yüce varlığın nasıl nitelenebileceği ve yüce varlığa tapınmadaki aracıların ne olduğu gibi konularda ihtilâf halinde olan mezhepler mevcuttu. Nitekim Şehristânî, "Ashâbü'l-heyâkil" ve "Ashâbü'l-eşhâs" adını verdiği iki Harrânî grubundan bahsederek bunların görüşlerini anlatır (el-Milel, s. 244 vd.). Yine bu dönemde Rûfsiyyûn gibi bazı heretik mezheplerin varlığı da bilinmektedir (el-Fihrist, s. 326). Şehristânî'ye göre ölümden sonraki

hayata inanmayan Harrânîler tenâsühü kabul etmektedirler. İbnü'n-Nedîm ve Şehristânî onların abdest alıp günde üç vakit namaz kıldıklarını kaydederler.

İslâmî dönemde Harrânîler oldukça parlak bir devir yaşadılar; müslüman idareciler, IX. yüzyıldan itibaren onlara inanç ve ibadetlerini serbestçe yapma imkânı tanıdılar. Bu dönemden başlayarak Harrânîler'den birçok kişi İslâm coğrafyasının başlıca şehirlerinde ün kazandı ve çeşitli İslâm devletlerinde tıptan edebiyata, astronomiden tercüme faaliyetine kadar pek çok alanda parlak başarılar sergiledi. Mensup olduğu Harran paganizmi konusunda bazı teolojik görüş farklılıkları sebebiyle Harran'ı terkedip Bağdat'a göç eden ve orada tıp, felsefe gibi alanlardaki çalışmaları ve çeşitli dillerden Arapça'ya yaptığı çevirilerle tanınan Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), tıp ve tarih alanlarında ün kazanan Sâbit b. Sinân (ö. 365/976), edebiyatçı Ebû İshak es-Sâbî İbrâhim b. Hilâl (ö. 384/994), halifelerin saraylarına kabul edilmiş olan çok sayıdaki ünlü Harrânî'den birkaçıdır. Bunlardan birçoğu zamanla kendi geleneksel dinlerini bırakarak müslüman olmuş; Sâbit b. Kurre gibi bazıları ise bütün telkinlere rağmen paganist dinlerini terketmemiş, hatta zaman zaman yapılan münazaralarda hararetle paganizmin üstünlüğünü savunmuşlardır. Her türlü paganizmi temelden reddeden İslâm âlemi içerisinde yıldız ve gezegen kültüne dayalı paganist bir dini temsil eden Harrânîler'in böylesine şöhret ve saygınlık kazanmaları, dinlerinin gereklerini açıktan yerine getirme serbestliğine sahip olmaları, o dönemde yaşayan müslüman ve gayri müslim yazarların dikkatlerinin onlar üzerinde yoğunlaşmasına sebep oldu. Böylece başta "milel ve nihal" yazarları olmak üzere çeşitli alanlarla ilgilenen birçok ilim adamı, "Harranlı Sâbiîler" adı altında Harrânîler'le ilgili bilgiler verdi.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 40; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), IV, 61-71; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 318-327; Bîrûnî, el-Âs̠ârü'l-bâḳıye: The Chronology of Ancient Nations (nşr. ve trc. C. E. Sachau), London 1879, s. 186-188, 314-318; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 324-

325; Şehristânî, el-Milel (nşr. W. Cureton), London 1842, s. 180-181, 240-241, 244-251; a.e.: Livre des religions et des sectes (trc. D. Gimaret - G. Monnot), [baskı yeri yok] 1986, II, 171; Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. M. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 39-47; Mûsâ b. Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn: The Guide for the Perplexed (trc. M. Friedlander), London 1947, s. 315-320; D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, I-II, St. Petersburg 1856; S. Lloyd, "Excavations in the Harran Region", Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists (ed. Zeki Velidi Togan), London 1957, II, 73-82; J. B. Segal, "The Sabian Mysteries: The Planet Cult of Ancient Harran", Vanished Civilizations: Forgotten Peoples of the Ancient World (ed. E. Bacon), London 1963, s. 201-220; B. Dodge, "The Ṣābians of Ḥarrān", American University of Beirut Festival Book (Festschrift) (nşr. F. Sarruf - S. Temim), Beirut 1967, s. 59-85; J. Hjärpe, Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens harraniens, Uppsala 1972; Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, Ankara 1993; Şinasi Gündüz, The Knowledge of Life, The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians, Oxford 1994, s. 125-192; a.mlf., "Harranîlerde Peygamberlik ve Harran'lı Bâbâ", İnsan Bilimleri Araştırmaları: Yeni Harran Çevresi, sy. 7-8 (1994), s. 3-16; a.mlf., "Ay Tanrısı Sin Şehri: Harran, Tarihsel Bir Bakış", a.e., sy. 9-10 (1995), s. 80-96; M. Tardieu, "Ṣābiens coraniques et "ṣabiens" de Ḥarrān", JA, CCLXXIV (1986), s. 1-44; Y. Marquet, "Sebéens et Ihwān al-ṣafā̄", St.I, XXIV (1966), s. 35-80; XXV (1966), s. 77-109; D. S. Margoliouth, "Ḥarranians", ERE, VI, 519-520.

Şinasi Gündüz

HARRÂR SEFERİ

(سريّة الخرّار)

Hz. Peygamber'in Kureyşliler'e karşı gönderdiği ilk seriyyelerden biri.

Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicretinden sonra başta Ebû Süfyân olmak üzere bazı müşriklerin, hicret eden Mekkeli hemşehrilerini himayeden vazgeçmeleri için ensara mektup yazması müslümanları tedirgin ediyordu. Hz. Peygamber, Medine çevresinden geçen Kureyş kabilesine ait kervanlar üzerine seferler düzenleyerek onları ekonomik açıdan baskı altına almayı ve böylece düşmanlıklarına karşılık vermeyi düşündü. Harrâr seferi, bu amaçla hicretten sonraki yedi-on altıncı aylar arasında düzenlenen üç seriyyeden biridir. Bu sefere kumandanına nisbetle Sa'd b. Ebû Vakkās Seriyyesi de denilmektedir.

Harrâr, Mekke ile Medine arasında Râbiğ sahil şehrinin doğusunda, Gadîr-i Hum ile Cuhfe'nin güneyinde, Mekke ile Medine'yi birbirine bağlayan yol üzerinde bir vadi olup bazı kaynaklarda yanlış olarak Hazzâz, Hazzâr (Şâmî, VI, 25-26), Hazâr (Ebû Zehre, II, 686-687) ve Hezâz (Tecrid Tercemesi, X, 132) şeklinde geçmektedir. Kaynaklar, Harrâr'ı Resûlullah'ın hicret yolculuğu esnasında uğradığı yerler arasında gösterir.

Hicrî 1. yılın Zilkade ayında (Mayıs 623) bir Kureyş kervanının Harrâr'dan geçeceğini öğrenen Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebû Vakkās'ı yirmi veya yirmi bir muhacirden oluşan bir birliğin başında Harrâr'a gönderdi. Diğer kaynakların aksine İbn Hişâm seriyyenin sekiz kişiden oluştuğunu kaydediyorsa da (es-Sîre, I, 600) birliğin altmış kişilik Kureyş kervanına karşı sevkedildiği dikkate alınırsa bu sayının gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Resûl-i Ekrem, seriyyenin beyaz sancağını Mikdâd b. Amr'a (Mikdâd b. Esved) teslim etti. Yaya olarak yola çıkan birlik güvenlik sebebiyle gündüzleri gizlenip geceleri yürüdü; yola çıkışının beşinci gününün sabahı Harrâr'a ulaştı. Kureyş kervanının buradan bir gün önce geçtiğini öğrenen müslümanlar, Hz. Peygamber kendilerine Harrâr'dan ileriye gitmemelerini özellikle tembih ettiği için kervanı takip etmeyip

Medine’ye döndüler.

Vâkıdî, İbn Sa‘d, Belâzürî, Taberî ve İbn Hibbân bu bilgileri verirken İbn Hazm (Cevâmiʿu’s-sîre, s. 104) ve İbn Abdülber

(ed-Dürer, s. 98) Harrâr seferinin ilk Bedir Gazvesi (Bedrü’l-ûlâ) esnasında, Medineliler’e ait hayvanları yağmalayan Kürz b. Câbir’i yakalamak üzere düzenlendiğini kaydederler. İlk Bedir Gazvesi 2. yılın Rebîülevvel ayında (Eylül 623) veya Cemâziyelevvel ayının başında (Kasım 623) vuku bulduğuna göre İbn Abdülber ve İbn Hazm’ın verdiği bilgiler diğer kaynaklarda yer alan bilgilerle çelişmektedir. Bu durumda, 2. yılda da Sa‘d b. Ebû Vakkās başkanlığında bir başka seriyyenin gönderilmiş olması söz konusudur. Ancak Taberî dışındaki diğer müellifler, ilk Bedir Gazvesi sırasında böyle bir seriyyenin gönderildiğinden bahsetmezler. İlk Bedir Gazvesi sırasında Sa‘d’ın sekiz kişiyle gönderildiğini kaydeden Taberî (Târîẖ, II, 406) bu bilgiyi, Harrâr seferini tarih vermeden 2. yılın Cemâziyelâhir ayında (Aralık 623) meydana gelen Uşeyre Gazvesi’nden sonra zikreden İbn Hişâm’a (es-Sîre, I, 600) dayanarak vermiş olmalıdır. Ancak İbn Hişâm’ın bazı olayları anlatırken kronolojik sıra takip etmediği unutulmamalıdır. İbn Kesîr, Harrâr seferinin 1. yılın Zilkade ayında (Mayıs 623) gerçekleştiğini kabul eden Vâkıdî’nin bu konuda daha güvenilir olduğunu kaydetmektedir (el-Bidâye, III, 234-235). Bu durumda Harrâr seferinin, İbn Hazm ve İbn Abdülberr’in verdiği bilgiler doğrultusunda vuku bulduğunu kabul etmek mümkün değildir.

Muhammed Hamîdullah, Harrâr seferinin düşmanın durumuna dair keşifte bulunmak veya bölgede oturan kabilelerin müslümanlarla iş birliği yapıp yapmayacaklarını anlamak amacıyla düzenlenmiş olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 11; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 600; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 7; Belâzürî, Ensâb, I, 371; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 403, 406; İbn Hibbân, es-Sîretü’n-nebeviyye ve aẖbârü’l-ẖulefâʾ, Beyrut 1991, s. 151; İbn

Hazm, Cevâmiʿu's-sîre, Kahire, ts. , s. 104; İbn Abdülber, ed-Dürer fi'ẖtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1983, s. 98; Bekrî, Muʿcem, I, 492; II, 1161; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 350; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 112; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-eṯer (nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî v.dğr.), Beyrut 1413/1992, I, 356; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 234-235, 248; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire, ts., I, 53; Tecrid Tercemesi, X, 132; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 25-26; Diyarbekrî, Târîẖu'l-ẖamîs, I, 359; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, III, 138; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 5-7; Hüseyin Mûnis, Aṭlasu târîẖi'l-İslâm, Kahire 1987, s. 56; M. Ebû Zehre, Ḫâtemü'n-nebiyyîn, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), II, 686-687; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 238; Mustafa Fayda, "Batn-ı Nahle Seriyyesi", DİA, V, 202-203.

İbrahim Sarıçam

HARRÂZ, Ebû Saîd

(bk. EBÛ SAÎD el-HARRÂZ).

HARRÂZ, Muhammed b. Muhammed

(محمد بن محمد الخرّاز)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Ümevî eş-Şerîşî (ö. 718/1318)

Kıraat âlimi.

Aslen Endülüs'ün Şerîş (Jerez) şehrindendir. Emevî soyundan geldiği için Ümevî nisbesiyle anılır. Harrâz Fas'ta yetişti. Başta Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (b.) el-Kassâb olmak üzere Fas'ın önde gelen âlimlerinden Arapça, resmü'l-mushaf ve Mâlikî fıkhı gibi birçok ilim dalında ders aldı. Bilhassa kurra-i seb'adan Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraatiyle resmü'l-mushaf konularında mütehassıs oldu.

Eserleri. Harrâz'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Mevridü'ẓ-ẓamʾân fî (ḥükmi) resmi (aḥrufi)'l-Ḳurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Ebû Bekir devrinde cemedilmesi, Hz. Osman döneminde çoğaltılması, kelimelerinin yazılış şekilleri ve harekelenmesine dair bilgi veren recez vezninde bir manzumedir. 711 (1311) yılında nazmedilen Mevridü'ẓ-ẓamʾân, resmü'l-mushaf konusunda yazılan en önemli eserlerden biri olup bu konuya dair daha önce kaleme alınan Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Muḳniʿ, Dânî'nin talebesi Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın et-Tebyîn li-hicâʾi't-tenzîl ve Ḳāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin el-Muḳniʿi manzum hale getirdiği ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid adlı eserleri esas alınarak ve bunlara bazı ilâveler yapılarak meydana getirilmiştir. İbn Haldûn'un belirttiğine göre Harrâz'ın bu manzumesi Kuzey Afrika'da meşhur olmuş ve Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh ve Şâtıbî'nin eserlerinin yerini almıştır. Manzumenin biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere (İbrâhim Efendi, nr. 28/3) çok sayıda nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL, II, 320; Suppl., II, 349; el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 42-47). Eser üzerine pek çok şerh yazılmış olup İbrâhim b. Ahmed et-Tûnisî'nin Delîlü'l-ḥayrân şerḥu

Mevridi'ẓ-ẓamꜤân fî resmi ve żabṭi'l-ḲurꜤân'ı (Kahire, ts.; Beyrut 1995), Ahmed Muhammed Ebû Zîthâr'ın LeṭâꜤifü'l-beyân fî resmi'l-ḲurꜤân'ı (Şerḥu Mevridi'ẓ-ẓamꜤân) (Kahire 1389), Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer es-Sanhâcî'nin et-Tibyân fî şerḥi Mevridi'ẓ-ẓamꜤân'ı, Hasan (Hüseyin) b. Ali es-Simlâlî eş-Şevşâvî er-Recrâcî'nin Tenbîhü'l-ʿaṭşân ʿalâ Mevridi'ẓ-ẓamꜤân'ı ve İbn Âşir el-Fâsî'nin Fetḥu'l-mennân el-mervî bi-Mevridi'ẓ-ẓamꜤân'ı (Brockelmann, GAL, II, 320; Suppl., II, 350; el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 47-49, 59-60, 72, 78-82) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Ebû Zeyd İbnü'l-Kādî el-Miknâsî (ö. 1082/1671), Mevridü'ẓ-ẓamꜤân'daki yanlışları düzeltmek ve eksiklerini tamamlamak üzere Beyânü'l-ḫilâf (iḫtilâf) ve't-teşhîr ve'l-istiḥsân ve mâ aġfelehû Mevridü'ẓ-ẓamꜤân adıyla bir eser telif etmiştir (Brockelmann, GAL, II, 320; Suppl., II, 350; el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 84-85). 2. ʿUmdetü'l-beyân fi'r-resm (ve'ż-żabṭ). Resmü'l-mushafa dair olan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan esere (a.g.e., s. 41) Saîd b. Saîd b. Dâvûd el-Cezûlî İʿânetü'ṣ-ṣıbyân adıyla bir şerh yazmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 982; el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 102). 3. el-Maḳṣadü(el-Ḳaṣdü)'n-nâfiʿ li-buġyeti'n-nâşî ve'l-bâriʿ fî şerḥi'd-Düreri'l-levâmiʿ fî ḳırâꜤati Nâfiʿ. Eser, Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraatine dair İbn Berrî er-Ribâtî tarafından 697 (1298) yılında yazılan ed-Dürerü'l-levâmiʿ fî aṣli maḳreꜤi'l-İmâm Nâfiʿ adlı kitabın şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 350; el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 242-243).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 237; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1030; İbrâhim b. Ahmed et-Tûnisî, Delîlü'l-ḥayrân şerḥu Mevridi'ẓ-ẓamꜤân, Kahire, ts., s. 5; Îżâḥu'l-meknûn, I, 468; II, 227, 605; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 215; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 262-263; Brockelmann, GAL, II, 320; Suppl., II, 349-350, 982; Kehhâle, Muʿcemü'l-müꜤellifîn, XI, 176; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, Aʿlâmü'd-dirâsâti'l-ḲurꜤâniyye, İskenderiye 1982, s. 241-242; Ali Şevâh İshâk, Muʿcemü muṣannefâti'l-ḲurꜤâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, III, 286-287; el-Fihrisü'ş-şâmil: resmü'l-meṣâḥif, Amman 1406/1986, s. 39-50, 59-60, 72, 78-82, 84-85, 102; a.e.: maḫṭûṭâtü'l-ḳırâꜤât, Amman 1407/1987, I, 242-243.

Mustafa Çetin

HARRÂZİYYE

(الحرّازيّة)

Fenâ ve bekā konularındaki fikirleriyle tanınan Ebû Saîd el-Harrâz’a (ö. 277/890 [?]) nisbet edilen bir tarikat

(bk. EBÛ SAÎD el-HARRÂZ).

HARRE

(الحرّة)

Arabistan yarımadasındaki bazalttan oluşan volkanik alanlar.

Arapça'da ateşte yanmış gibi görünen, siyah bazalt kütleleri veya parçaları ile örtülü düzlük ve tepeciklerden meydana gelen volkanik alanlara harre (sıcak, kızgın) denilmektedir; lâbe de (lâve, lav) harre ile eş anlamlıdır. Yanardağların püskürmesi sırasında akan lavların soğuyarak katılaşması sonucunda teşekkül eder ve geniş bir alana yayılır. Arabistan'daki yükselti ve vadilerin çoğunun bu şekilde oluşması yarımadanın karakteristik özelliklerindendir. Harre alanlarının ortaya çıkması uzun zaman alır ve bu uzun zaman zarfında tepelerden kopan parçalar eteklerde birikir, sonra da bu bölgeler herhangi yeni bir harekete mâruz kalmadığında yavaş yavaş çöle dönüşür. Bazı yorumcular, bu durumun Tevrat'ın Yeremya bölümünde (17/6) tasvir edilen çöllerle uygunluk arzettiğini söylemektedir (İA, V/1, s. 301). Yarımadada İslâm öncesi dönemde yanardağ patlamalarına başta Antere olmak üzere birçok şairin temas ettiği görülür. Hz. Ömer zamanında 19 (640) yılında Harretü Leylâ diye bilinen yerde patlama olmuş (İbn Kesîr, VII, 96), Hz. Osman döneminde de Medine yakınındaki volkanik dağların birinden duman çıkmıştı. Hicaz bölgesinde vuku bulduğu tesbit edilen en son volkanik patlama, 28 Haziran 1256'da Medine'nin doğusunda meydana gelmiş, birkaç hafta süren bu faaliyet sırasında sık sık yer sarsıntıları olmuş ve yanardağdan çıkan lavlar Harretü'l-Arîd'e kadar uzanmıştı (a.g.e., XIII, 190; Semhûdî, I, 100). Ancak bu patlamadan Medine herhangi bir zarar görmemiş ve olayı rivayet eden tarihçiler hayretle karşıladıkları bu durumu Hz. Peygamber'in şehre ilişkin hadisleriyle yorumlamaya çalışmışlardır. O tarihten beri Arap yarımadasının herhangi bir kesiminde bu tür bir yer hareketine rastlanmamakla birlikte bölgedeki volkanların tam olarak pasifleşmediği ve zaman zaman faaliyete geçebileceği tahmin edilmektedir.

Arabistan'ın orta ve batı taraflarında Havran'ın doğusuna kadar uzanan kısımda "harre" denilen birçok yer vardır; bunların çoğu Dımaşk ile Medine arasında bulunmaktadır. İslâm coğrafyacıları, SuriyeYemen arasında

günümüzde on üç tanesi bilinen (Bayumi, s. 9) yirmi dokuz harre olduğunu ve bunların en meşhurlarının Medine çevresinde yer aldığını kaydetmektedirler. Arap yarımadasındaki harrelerin güvenilir bir haritası, 1882'de A. Stübel'in seyahat hâtıralarıyla birlikte indeksli olarak neşredilmiştir (ZDMG, XXII [1868], s. 365 vd.). Otto Loth, Yâkūt'un zikrettiği yirmi dokuz harrenin yerlerini belirlemeye çalışır ve onun Güney Arabistan, Hadramut ve Yemen'de bulunan bazı harrelere temas etmediğini, ismini verdiği bazılarının da bugün mevcut olmadığını söyler. Hamed el-Câsir de özellikle adları birbirine karışmış olan bazı harreleri tesbit etmeye çalışır. En geniş alanı kaplayan Hayber ve Uveyrıd harreleridir. Harrelerden çoğu Câhiliye döneminde veya İslâmî dönemde meydana gelen bir olayla meşhur olmuş ve bu olayla ya da üzerinde yaşayan kabilenin adıyla anılmıştır; dolayısıyla isimlerin çoğunluğu mahallîdir. Hicaz bâdiyelerinde her kabilenin kendine mahsus bir harresi vardı; buralara gelerek çadır kurar ve "harrî" dedikleri develerini otlatırlardı. Bu bölgeler Araplar'ın eskiden beri taş ve madencilik alanları idi; özellikle bazalttan değirmen taşı yapılırdı. Bugün de Vâdilkurâ ile Teymâ arasında bulunan Harretünnâr boraks madeninin en bol olduğu yerdir. Sert ve muhtelif ebatlardaki dağınık taşlardan meydana gelen harrelerde yaşamanın zorluğuna rağmen halkın buralara gelmesinin sebebi zengin su kaynaklarının bulunmasıydı. Çünkü bazalt tabakalarının altında su rezervleri bulunuyordu. Nitekim günümüzde de Medine'yi besleyen zengin su kaynaklarının çoğunun harre bölgelerinde yer aldığı Bayumi'nin çalışmasıyla teyit edilmektedir (bk. bibl.). Bunların yanı sıra üzerinde sürekli olarak ikamet edilenler de vardı. Meselâ Medine harrelerinden Harretü Vâkım'ın iki mahallesinde Benî Kurayza ve Benî Nadîr yahudileri, üç mahallesinde de Evs kabilesinin üç kolu oturuyordu. Benî Abdüleşhel'in oturduğu mahallede ise bu kola ait bir kale bulunuyordu. Hicret'ten sonra Benî Nadîr yahudileri burada kuşatılarak Medine'den çıkarılmış, ayrıca Benî Kurayza yahudileri de yine burada mağlûp edilmişti (Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, s. 312). Yapılan arkeolojik kazılarda bulunan içi kurşun kaplı muhkem bir sarnıç ile seramik ve tuğla ocakları, nübüvvetin başlangıcında bu harrelerin muntazam bir iskân gördüğünü doğrulamaktadır.

Hz. Peygamber hicretten önce ashabına, "Sizin hicret edeceğiniz yerin iki kara taşlık (harre) arasında hurmalık bir şehir olduğunu gördüm" demiş (Buhârî, "Kefâlet", 4) ve bu haber başta Selmân-ı Fârisî'nin İslâm'a

girişiyle ilgili rivayetler olmak üzere ilk devir literatürünün tamamında yer almıştır (İbn İshak, s. 68; İbn Sa‘d, I, 137; IV, 58). Hicretten sonra Medine hareminin sınırları Resûl-i Ekrem tarafından iki harre (Harretü Vâkım ve Harretülvebere) arasında bulunan alan olarak belirlenmiştir (Müsned, II, 286, 376; Buhârî, "Feżâ᾽ilü'l-Medîne", 1; Belâzürî, s. 8-9). Hz. Peygamber'in hicret haberini alan Medineliler her gün kuşluk vakti Harretülvebere mevkiine çıkarak öğle sıcağı bastırıncaya kadar beklemişler ve sonunda ona ilk defa burada kavuşmuşlardı (İbn Hişâm, II, 134; İbn Kesîr, III, 184). Resûlullah, Hadramut heyetiyle Medine'ye gelerek müslüman olan Rifâa b. Zeyd ve yanındakilerin Harretürreclâ'da ağırlanmasını emretmişti. Erken İslâmî dönemde irtidad edenlerle recme mahkûm edilenlerin cezalarının Medine harrelerinde yerine getirildiği rivayet edilmektedir (Müslim, "Ḳasâme", 2). Hicretten önce Medine'de ilk cuma namazının Harretü Benî Beyâza'da kılındığı haber verilmektedir (İbn Hişâm, II, 82-83). Hz. Peygamber Tebük Gazvesi sırasında Tebük harresinde konaklamıştı. Medineliler'le Emevîler arasında cereyan eden ünlü Harre Savaşı da (63/683) Harretü Vâkım'da vuku bulmuştur. Öte yandan Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh'ın, Medine ve çevresinde ayaklanan bedevî Süleymoğulları'nın üzerine Sâmerrâ'dan gönderdiği Türk kumandanı Boğa el-Kebîr, isyancıları 230 (844) yılında kalelerinin bulunduğu Harretü Benî Süleym'de mağlûp etmişti (Taberî, IX, 130).

İbnü'n-Nedîm, "Kitâbü harre" adıyla birçok eser telif edildiğini ve bunların coğrafya kitapları arasında geniş bir yer tuttuğunu kaydetmektedir (el-Fihrist, s. 244, 460, 482, 532). Bu tür çalışmaların başlıcaları, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) Kitâbü'l-Ḥarrât, Ali b. Dâvûd'un Kitâbü'l-Ḥarre ve'l-ümme, Medâinî'nin Kitâbü Ḥarreti Vâḳım ve Gallâbî'nin Kitâbü'l-Ḥarre adlı eserleridir. Vâkıdî'nin bu isimle yazdığı kitap ise Semhûdî ve Ebü'l-Arab'ın eserleri içerisinde günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥrr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥarre", "lâbe" md.leri; Müsned, II, 286, 376; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Medîne", 1, "Kefâlet", 4; Müslim, "Ḳasâme", 2; İbn İshak, es-Sîre, s. 68; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 82-83, 134; III, 17-18, 138; IV, 259, 261; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 137, 263-264; IV, 58; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 8-9; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 224, 268; II, 422, 431, 765; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 130; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 244, 460, 482, 532; Bekrî, Muʿcem, I, 435 vd.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 283-288; a.mlf., el-Müşterik, s. 137-138; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 184; VII, 96; XII, 199-205; XIII, 190; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ, I, 100, 144, 145; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 1189; C. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, Toronto 1926, s. 75, 379-381, 402, 406, 417-424, 430-431, 440-443; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 145-150; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1985; A. Musil, Şimâlü'l-Ḥicâz (trc. Abdülmuhsin el-Hüseynî), İskenderiye 1988, s. 27, 92, 96, 133-139, 143; Abdülkuddûs el-Ensârî, Âs̱ârü'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1406, s. 206-209; Hamed el-Câsir, el-Muʿcemü'l-coġrâfî, Riyad, ts. (Dârü'l-Yemâme), I, 407 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 68-69, 207; T. Bayumi, Groundwater Resources of the Northern Part of the Harrat Rahat Plateau (doktora tezi, 1992), Mekke Câmiatü Melik Abdilazîz, s. 9; O. Loth, "Die Vulkanregionen (Harrá's) von Arabien nach Jâqût", ZDMG, XXII (1868), s. 365-382; "Harre", İA, V/1, s. 300-301; L. Veccia Vaglieri, "al-Ḥarra", EI² (İng.), III, 226-227.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

HARRE SAVAŞI

(وقعة الحرّة)

Medineliler ile Emevî kuvvetleri arasında Harretü Vâkım'da cereyan eden savaş (63/683).

I. Yezîd döneminde (680-683) valilerin sık sık değiştirilmesi Medineliler'in Emevî hilâfetine karşı muhalefetini arttırmıştı. Genç ve yeteneksiz Osman b. Muhammed vali tayin edilince (62/681) merkezî hükümetle Medine arasındaki soğukluğu gidermek maksadıyla eşraftan bir heyet Dımaşk'a gönderildi. Yezîd bu heyete ikramda bulunarak bol miktarda bahşiş ve hediye verdi. Ancak gösterilen özene ve değerli hediyelere rağmen heyetin Yezîd'in zevku safaya düştüğüne dair getirdiği haberler dindar insanları rahatsız etti. Öte yandan Hz. Hüseyin'in şehâdetinden sonra Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de muhalefetin lideri haline gelmesi, Hicaz'da Emevî iktidarına karşı ciddi bir tehdit oluşturuyordu. Medine'de başlayan muhalefetin ise dinî yönü yanında ekonomik boyutu da vardı ve bu boyut Yezîd'in babası Muâviye dönemine kadar uzanıyordu. Medineliler valiye gidip, "Muâviye atıyye konusunda başkalarını bize tercih etti, bir dirhem bile artış yapmadı" diyerek hoşnutsuzluklarının sebebini açıklamışlardı. Nitekim Emevî hilâfetiyle birlikte başta Muâviye olmak üzere iktidar ailesine mensup kimselerin şehirde sahip oldukları mal miktarı Medineliler'i rahatsız edecek kadar çoğalmıştı. Bu siyasetin neticesinde üretim azalmış, fiyatlar artmış, insanlar geçimlerini sağlamakta zorluk çekmişler, haklarını alamamışlar ve ellerindeki malları iktidar ailesi mensuplarına satmak zorunda kalmışlardı. Bunun yanında savâfî (sahipsiz arazi) âmili İbn Mînâ'nın toprak gelirlerini toplamak için gittiği Belhâris b. Hazrec kabilesi mensupları Kureyş ve ensarla birlik olarak ödeme yapmayı reddetmişler, vali de bunu zor kullanarak tahsil etmek istemiş, fakat bir sonuç alamamıştı.

Medine'de olup bitenleri haber alan Yezîd b. Muâviye, şehir halkını tehdit eden bir mektup yazarak valiye bunun mescidde okunmasını emretti. Ancak mektup halkın öfkesini daha da arttırdı. Tehditle bir sonuç alamayacağını

anlayan Yezîd muhalefet hareketini uzlaşma ile kırmayı denedi ve Emevî iktidarında görev almış tek ensârî olan Nu‘mân b. Beşîr’i aracı gönderdi. Ancak Nu‘mân’ın teklifleri kabul görmedi ve Medineliler muhalefetlerini bir adım daha ileri götürerek valiyi ve gıyabında Yezîd’i görevden uzaklaştırıp ensardan Abdullah b. Hanzale el-Gasîl’e biat ettiler. Fakat bu seçim ensara üstünlük kazandırması sebebiyle rahatsızlık meydana getirdi ve bu rahatsızlık ancak Kureyş ile mevâlîsinin başına Abdullah b. Mutî‘in, muhacirlerin başına da Ma‘kıl b. Sinân’ın getirilmesiyle giderildi; böylece Abdullah b. Hanzale yerinde kaldı. Hareket her ne kadar ensârî bir karakter taşıyorsa da Kureyş mensupları ve muhacirler buna herhangi bir zorlama olmadan katıldılar. Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ve Muhammed b. Hanefiyye gibi ileri gelen Hâşimîler ile Abdullah b. Ömer çekimser kalmışlardı. Genel olarak Hâşimîler’in Kerbelâ’dan sonra güçsüz düştükleri için bu savaşa katılmadıkları kaydedilirse de aralarından bazıları iştirak etmiş ve hayatlarını da kaybetmişlerdi. Abdullah b. Ömer ise verdiği biatı bozamayacağını ileri sürerek hadisenin dışında kalmıştı. Nitekim İbn Kesîr, Medineliler’in biatlarını bozmalarını fitneye sebep olduğu için tasvip etmez. Ona göre Yezîd fâsıktı fakat zındık değildi ve bundan dolayı hal‘i gerekmiyordu (el-Bidâye, VIII, 235). Mevcut biatı bozma esnasında mescidde bulunanların Dımaşk’a bağlılıklarını kopardıklarının alâmeti olarak üzerlerinde bulunan sarık, ayakkabı gibi şeyleri çıkarıp mescidin ortasına yığdıkları rivayet edilir. Mescidde varılan bu karardan sonra Medineliler’in davranışları şehirdeki Emevîler’e ve taraftarlarına karşı mütecaviz bir hale dönüştü ve Emevîler’le müttefiklerinin oluşturduğu yaklaşık 1000 kişilik bir grup Mervân b. Hakem’in evinde gözetim altına alındı. Medineliler’in bu hareketini öğrenen Abdullah b. Zübeyr mektup yazarak onları kendisine biata çağırdı, fakat olumlu bir cevap alamadı; bununla birlikte isyanlarını desteklemeye devam etti. Ancak Medineliler’in ayaklanması ile İbnü’z-Zübeyr’in hareketi arasında bir bağlantı mevcut değildir; ortak tarafları, sadece her iki hareketin de hilâfeti verasetten şûra esasına döndürmek istemeleridir.

Yezîd durumu haber alınca Hicaz’a bir ordu göndermeye karar verdi; gerçek hedef Abdullah b. Zübeyr olacak, fakat önce Medine’deki ateş söndürülecekti. Bu arada kumandan bulmak mesele oldu. Önce teklif götürülen Ubeydullah b. Ziyâd Kerbelâ’dan sonra böyle bir hadiseye girmeyi kabul etmedi; arkasından da eski Medine valilerinden Amr b. Saîd

el-Eşdak, Kureyş'in kanının dökülmesine yol açacak bir hadiseye katılmasının bu kabileye yakınlığı dolayısıyla uygun olmayacağını ileri sürerek teklifi reddetti. Bunun üzerine Gatafân kabilesinden Emevîler'e aşırı derecede bağlılığıyla tanınan Müslim b. Ukbe hastalığını bahane ederek isteksiz davranmasına rağmen ordunun başına getirildi. Müslim'in seçilmesinde Muâviye'nin oğluna yaptığı, "Hicaz'a bir ordu göndermek zorunda kalırsan Müslim'i gönder" şeklindeki vasiyetin rol oynadığı ileri sürülmektedir. Kumandan seçiminin arkasından tellâllar çıkarılarak asker toplamaya başlandı ve bu orduya katılacak askerlere normal atıyyelerinden başka peşin olarak 100 dinar meûnet ödeneceği ilân edildi. Toplanan askerlerin sayısı hakkında birbirini tutmayan rakamlar (5000'den 29.000'e kadar) mevcuttur. Ya'kūbî, bunları bölgelerine ve yolda katılmalarına göre tasnif ederek 5000 rakamını verir. İbn Kuteybe ordunun seçkin süvarilerden oluştuğunu, yirmi yaşından küçük ve elli yaşından büyük olanların alınmadığını kaydeder. Tartışılan bir konu da orduya katılanların dinî durumudur. Öncü kuvvetleri arasında ve Müslim'in çevresinde 500 Rum askerinin bulunduğu ve bunların ellerinde,

üzerinde azizlerin resmi olan bayraklar taşıdıkları rivayet edilmekteyse de bunu destekleyecek bir habere, hadiseye geniş yer veren Halîfe b. Hayyât, Ebü'l-Arab ve Semhûdî'de rastlanmamaktadır (Taberî, III, 355; Belyaev, s. 166; Cemîl Abdullah el-Mısrî, s. 495-497). Bu arada Dımaşk'ta bulunan Abdullah b. Ca'fer, Medineliler'e yazdığı bir mektupta toplanan orduya karşı koyamayacakları için herhangi bir saldırıda bulunmamalarını tavsiye etmiş, fakat, "Yezîd'in ordusu Medine'ye barış yoluyla giremez" cevabını almıştı.

Üzerlerine ordunun geldiğini haber alan Medineliler, tedbir olarak Mervân'ın evinde gözetim altında bulunan kişileri şehirden uzaklaştırdılar. Muhammed b. Ebû Cehm, bunları şehirden çıkarmak yerine bazılarını öldürmeyi teklif etmiş, ancak bu teklif benimsenmemiş, onlardan yalnızca, üzerlerine gelen orduya savunma tedbirleri hakkında herhangi bir bilgi sızdırmayacaklarına dair yemin alınmıştı. Dımaşk'a doğru yola çıkan grup Emevîler'le Vâdilkurâ'da karşılaştı ve bir kısmı yoluna devam ederken aralarında Abdülmelik b. Mervân'ın da bulunduğu diğer kısım orduya katıldı. Kumandan Müslim, Abdülmelik'in tavsiyesi uyarınca şehre doğudan girdi ve Harretü Vâkım'da karargâh kurdu; Abdülmelik, savaş

boyunca da Müslim'e Medine hakkında stratejik bilgiler vererek yardımda bulundu. Şehirde kalarak savunma yapmayı tercih eden Medineliler, Hendek Gazvesi'nde açılan hendekleri derinleştirip gereken yerlere yenilerini ekleyerek ve çevrelerine iyi atış yapan okçular yerleştirerek şehrin etrafını emniyete aldılar. Dört ana hendeğin başına Kureyş, en-sar, muhacir ve mevâlîyi temsilen birer kumandan tayin edilmişti. Medine ordusunun sayısı hakkında farklı rivayetler bulunmakta (2000'den 10.000'e kadar) ve kalabalık olduğunu söyleyen Taberî, Emevî birliklerinin hendeklerin çevresinde savaşmaya hazır askerleri gördüklerinde savaşmaktan vazgeçmek istediklerini, Müslim'in buna engel olduğunu kaydetmektedir.

Müslim b. Ukbe, Medineliler'e Yezîd'in tavsiyesi uyarınca üç gün mühlet verdi ve ekonomik sıkıntılarını giderecek bazı tekliflerde bulunduysa da olumlu cevap alamadı ve savaşı başlattı. Emevî kuvvetleri şehri dört bir taraftan kuşatma altına almalarına rağmen içeri giremedikleri için başlangıçta savaş Medineliler'in lehine gelişmişti. Fakat Mervân b. Hakem'in Benî Hârise'nin savunduğu bölgeye giderek onlarla anlaşması sonucunda aleyhlerine döndü ve buradan şehre giren Müslim'in askerleri kısa sürede her tarafı ele geçirdi (27 Zilhicce 63/27 Ağustos 683). Müdafilerin başında bulunan Abdullah b. Hanzale ve sekiz oğlu öldürüldü; Kureyş'in lideri olan Abdullah b. Mutî' ise kaçmayı başararak Abdullah b. Zübeyr'in yanına sığındı. Kuşatma sırasında Medine'nin önündeki hendeğe düşüp ölenlerin sayısının çarpışmalarda ölenlerden fazla olduğu rivayet edilir. Vâkıdî, şehir içinde ve evlerin önünde münferit bazı çatışmaların bir süre daha devam ettiğini kaydeder. Medine halkının bu güçlü ve düzenli orduya karşı mümkün olabildiği ölçüde mücadele verdiği çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Medineliler'in kayıpları hususu da (300'den 10.000'e kadar) üzerinde tartışılan diğer bir konudur. Halîfe b. Hayyât, Vâkıdî, Vesîme ve Ebü'l-Arab, savaşta ölenlerin listesini vererek bunların sayısını 300 kişiyle sınırlandırırlar; ancak bu rakamı daha fazla gösterenler de bulunmaktadır. Bu savaşta ensar ve Kureyş'ten çok seçkin şahsiyetler (180'den 700'e kadar) ölmüştür; bir rivayete göre aralarında seksen sahâbî bulunmaktaydı. Beyhakī, bu sırada hayatta olan Enes b. Mâlik'e dayanarak ashaptan 300, hâfızlardan üçü sahâbî 700 kişinin öldüğünü kaydetmektedir. İbn Sa'd,

hayatını kaybeden ve nesli kesilen Medineliler'i özellikle zikreder (Ṭabaḳāt, V, 210-212). Harre'deki kayıpları Sıffîn ve Cemel ehliyle bir tutan değerlendirmeler yapılmıştır (Dârimî, "Ferâʾiż", 37; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 222-223). Medineliler bu savaşta ölenleri özel bir mezarlığa defnetmişler, onlar için ağıtlar yakmış ve menkıbeler oluşturmuşlardır.

Klasik kaynakların bir kısmına göre şehir üç gün mubah kılınmış, insanların canlarına ve mallarına kastedilmiş, tecavüzler sonucunda doğan çocuklara da "evlâdü'l-Harre" denilmiştir. Vâkıdî, ilk yağma edilen evin Benî Abdüleşhel'e ait olduğunu, Avâne b. Hakem de Hz. Peygamber'in âzatlısı Üsâme b. Zeyd b. Hârise'ninki hariç diğer evlerin tamamının yağmalandığını kaydeder. Rivayetlerin farklılığı, bu konuyu araştıranların da farklı görüş belirtmesine sebep olmuştur. İbn Kesîr, Yezîd'in Medine'yi mubah kılmasını onun büyük hataları arasında sayar ve bu savaşı Yezîd'in zamanında meydana gelen en çirkin olaylardan biri kabul eder (el-Bidâye, VI, 240). Mescidi Nebevî'de cemaatle namaz kılınmayan üç günden birinin bu hadisenin meydana geldiği gün olduğu kaydedilir (diğer ikisi Hz. Osman'ın öldürüldüğü gün, Ebû Hamza el-Hâricî'nin şehri işgal ettiği gündür, Semhûdî, I, 88, 94). Hişâm b. Urve babasının Harre günü kitaplarını yaktığını, daha sonra ise buna çok üzüldüğünü belirtir. Câbir b. Abdullah, Tebük Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'in verdiği bereket parasını Harre günü Emevî askerleri alıncaya kadar yanında taşıdığını söyler (Müslim, "Müsâḳāt", 21). Aynı şekilde kaynaklarda Ebû Saîd el-Hudrî'nin canını zor kurtardığı, mallarının yağma edilmesinden sonra evinde alacak bir şey bulamayan Emevî askerlerinin onun sakalından birer tel kopardıkları rivayetleri de yer almaktadır. Öte yandan Emevî askerlerinden biri, Hz. Peygamber zamanında dünyaya gelen ve adıyla künyesi onun tarafından konulan Muhammed b. Amr b. Hazm'ı öldürdükten sonra pişman olarak ailesine gidip diyet teklif etmiş, fakat kabul ettirememiştir. Başta Wellhausen olmak üzere bazı araştırmacılar, şehrin mubah kılınmasının geniş biçimde ele alındığı Taberî'nin Târîḫ'inde Ebû Mihnef'in dışındaki diğer iki râvinin (Avâne ve Vehb b. Cerîr) bu olaya temas etmediklerini ileri sürerek ibâhanın vukuundan şüphe ederler; Lammens ise kaynakların bu noktada ittifak halinde olduğunu söyler (ibâha meselesi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Arînân, s. 2-15; Nebîh Âkıl, s. 110-113; İbrâhim Beydûn, s. 284; Küçükaşcı, s. 107-109). Çeşitli

rivayetlere göre Hz. Peygamber bir gün Harretü Vâkım'dan geçerken bu olayı haber vermiş, ümmetinin seçkinlerinin bu savaşta öleceğini söylemiştir (Semhûdî, I, 87).

Müslim b. Ukbe, savaşın ertesi günü Kuba'da Medineliler'den "Yezîd'in kulu ve kölesi olarak" biat aldı. Alışılmışın dışında insanları halifenin tasarruf ve mülkiyetine sokan bu biat şekline karşı çıkan ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer zamanında olduğu gibi, "Allah'ın kitabı ve nebîsinin sünneti üzerine biat ederim" diyen bazı kişiler öldürüldü. Müslim, yaşlı bir arkadaşı olan ve hadise esnasında muhacirlere liderlik yapan Ma'kıl b. Sinân'ı da idam ettirdi. Hz. Osman'ın oğlu Amr'ın sakallarını yoldurmasına rağmen Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e Yezîd'in tavsiyesi uyarınca yüksek mevki vererek iltifatta bulundu.

Olup bitenleri ayrıntılı biçimde hilâfet merkezine bildiren Müslim, Medine'de kısa bir süre kaldıktan sonra Mekke'ye gitmek üzere yola çıktı. Harre'deki acımasız tutumundan dolayı kendisine "müsrif" lakabı verildi. Yezîd'in cereyan eden hadiseleri haber aldığı zaman söylediği sözler ve şiirler hususunda farklı rivayetler

bulunmakta ve bunların muhtevası tartışılmaktadır. Harre Vak'ası, Emevîler'in siyasî hayatları boyunca yaptıkları veliahtlık ihdası, Kerbelâ Vak'ası ve Mekke kuşatması gibi büyük hatalardan biri olarak tarihe geçmiştir. Saîd b. Müseyyeb bir rivayetinde (Buhârî, "Meġāzî", 12), üç fitnenin ikincisi olarak Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Harre Vak'ası'nı göstermekte ve bu savaş sonucunda Hudeybiye ashabından kimsenin kalmadığını söylemektedir (DİA, XIII, 157).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Ferâʾiż", 37; Buhârî, "Meġāzî", 12; Müslim, "Müsâḳāt", 21; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, IV, 138, 212; V, 49-52, 130-131, 135, 197, 210-214, 267; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 88, 127, 215, 222, 272, 366, 371-373, 384, 436; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ

(Zekkâr), s. 181-192; Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât, Bağdad 1972, s. 70; el-İmâme ve's-siyâse, I, 177-188; Belâzürî, Ensâb, IV/1, s. 145, 319-335, 442; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 262-267; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 250-251; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 423-428; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 355; V, 482-495; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 95; IV, 121; V, 137-139; Ebü'l-Arab, Kitâbü'l-Miḥan (nşr. Yahyâ Vâhid el-Cübûrî), Beyrut 1988, s. 159-183; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 78-80; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I, 28; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, Meḥâsin ve'l-mesâvî, Beyrut 1984, s. 63-67; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 222-223; a.mlf., Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1405/1985, VI, 473-475; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 894, 912, 995, 1341, 1431; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 249-250; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 103, 112-113, 117-121; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 23-30; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 240; VIII, 217-227, 235-238, 250; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386-87/1967, II, 498-501; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ, I, 86-98; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, I, 266-267; H. Lammens, Le califat de Yazīd Ier, Beyrouth 1921, s. 237-257; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 67-79; E. A. Belyaev, Islam and the Arap Caliphate (trc. G. Adolphe), Jerusalem 1969; M. J. Kister, "The Battle of the Ḥarra", Studies in Memory of Gaston Wiet (nşr. M. Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977; Muhammed Arînân, İbâḥatü'l-Medîne ve ḥarîḳi'l-Kâʿbe, Küveyt 1983, s. 2-15; Nebîh Âkıl, Târîḫu ḫilâfeti Benî Ümeyye, Beyrut 1983, s. 108-113; İbrâhim Beydûn, el-Ḥicâz ve'd-devletü'l-İslâmiyye, Beyrut 1987, s. 270-299; Cemîl Abdullah el-Mısrî, Eṡerü ehli'l-kitâb fi'l-fiten ve'l-ḥurûbi'l-ehliyye, Medine 1989; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 78-79; Mustafa Sabri Küçükaşcı, Emevîler Döneminde Medîne (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90-111; Ahmed Ali Sâlih, "Milkiyyâtü'l-arâżî", Mecelletü'l-ʿArab, XI, Riyad 1969, s. 992-1005; Ömer b. Süleyman el-Ukaylî, "Vaḳʿatü'l-Ḥarre fî ʿahdi Yezîd b. Muʿâviye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/1, Riyad 1986, s. 159-189; "Harre", İA, V/1, s. 300-301; L. Veccia Vaglieri, "al-Ḥarra", EI² (İng.), III, 226-227; Mustafa Çağrıcı, "Fitne", DİA, XIII, 157.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

HARRÛBE

(bk. KIRAT).

HARRÛBÎ

(الخرّوبي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-Harrûbî et-Trablusî (ö. 964/1557'den sonra)

Cezayirli âlim ve mutasavvıf.

Trablus'un yaklaşık 6 km. batısındaki Karkâruş köyünde doğdu. Babası Ali el-Harrûbî tanınmış bir Şâzelî şeyhi ve fıkıh âlimi idi. Küçük yaşta kaybettiği babasının dostları olan birçok âlimden faydalanma imkânı buldu. Bunlar arasında, annesi tarafından yakın akrabası olup el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'yi ezbere bilen ve okutan Muhammed b. Temmâm ile Şâzeliyye'nin Zerrûkıyye kolunun kurucusu Şeyh Zerrûk özelikle anılmalıdır. Muhammed b. Temmâm'ın tavsiyesi üzerine tasavvuf eğitimini Şeyh Zerrûk ve onun Zeytûn el-Fâsî lakabıyla tanınan hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-Zeytûnî'den aldı. Fas'ta bulunan Şeyh Zeytûn'un yanına gitmek için hazırlandığı sırada hac yolculuğuna çıkan şeyh Trablus'a gelip onun misafiri oldu. Şeyh Zeytûn'un gözetiminde sülûkünü tamamlayıp icâzet alan Harrûbî, bir süre Kuzey Afrika'nın çeşitli şehirlerine seyahatler yaptıktan sonra Cezayir'e yerleşti ve orada vefat etti. Biyografisini veren kaynakların hemen tamamında vefat tarihi 963 (1556) olarak zikredilmekteyse de tefsirini 1 Rebîülâhir 964'te (1 Şubat 1557) tamamladığına dair VIII. cildin sonundaki kayıt Harrûbî'nin bu tarihten sonra vefat ettiğini göstermektedir (Habîb Vedâa el-Hasnâvî, sy. 3, s. 285). İbnü'l-Kādî'nin, onun 960 (1553) yılından sonra vebadan vefat ettiğini, ancak hastalığın 965'te (1558) Fas'ta ortaya çıktıktan sonra mı Cezayir'e sirayet ettiği, Cezayir'den mi Fas'a geçtiğinin bilinmediğini belirtmesi de bu bilgiyi desteklemektedir.

Şeyh Zerrûk'un görüş ve düşüncelerine bağlı olan Harrûbî Kuzey Afrika tasavvuf hayatının önemli şahsiyetlerindendir. Harrûbî'nin dinî ilimler sahasında geniş bilgiye sahip olması tesir alanının genişlemesini kolaylaştırmıştır. Merakeş'in meşhur sûfîlerinden Ebû Amr el-Kastalî'ye

yazdığı bir mektupta, Hallâc-ı Mansûr'un ifadelerine benzer sözlerin yanlış olduğunu savunmasından onun temkin sahibi bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebû Mahallî, Harrûbî'nin bu görüşlerine bir reddiye yazarak onun tasavvufî meseleleri kavrayamadığını iddia etmiştir (Muhammed Haccî, I, 171-172).

Harrûbî içtimaî ve siyasî hayatta da etkin roller oynamıştır. Barbaros Hayreddin Paşa ile iyi geçinmesi, Cezayir-Fas sınırıyla ilgili olarak 959 (1552) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın elçisi sıfatıyla Fas Sa'dî Sultanı Mevlây Muhammed eş-Şeyh'e mektup götürmesi bu açıdan önemlidir. Harrûbî, bu konuda iki yıl sonra bir elçilik göreviyle Sa'dî sultanına tekrar gitmiştir. Fas'taki büyük bir ticarî pazarın paylaşımı hususunda yerli halkla Endülüslü muhacirler arasında meydana gelen gerginliğin onun teklif ve tavsiyeleri doğrultusunda çözümlenmesi Harrûbî'nin nüfuzlu bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Yahudilik'ten ihtidâ edenlere bu pazarda yer vermemenin Hz. Peygamber'in davranışlarına aykırı bir uygulama olduğunu belirterek yerlilerin bu konudaki tepkilerinin yanlışlığını söylemekten çekinmemiştir.

Eserleri. 1. Riyâżü'l-ezhâr ve kenzü'l-esrâr. Sekiz ciltten meydana gelen tasavvufî bir tefsir olup Mağrib hattıyla yazılan bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Tefsir, nr. 364). Bu nüshanın üzerindeki kayıttan, eserin Muhammed Endelüsî tarafından Cezayir'deki Endülüs Zâviyesi'ne vakfedildiği, sonundaki 964 (1557) tarihinden de Harrûbî'nin son eseri olduğu anlaşılmaktadır. 2. Şerḥu'l-Ḥikem. İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye adlı eserinin şerhidir (İbnü'l-Kādî, I, 322; Brockelmann, GAL, Suppl., II, 701). 3. Ẕikru baʿżi'l-evliyâʾ bi-Ṭrâblus. Harrûbî'nin ailesi, hocaları ve yakın çevresi hakkında bilgi veren otobiyografik bir risâledir (Habîb Vedâa el-Hasnâvî, sy. 3, s. 280). 4. Risâletü ẕi'l-iflâs ilâ ḫavâṣṣı ehli medîneti Fâs. Müellifin İslâm'ın beş temel esasıyla ilgili çeşitli görüşlerini ihtiva eder (İbn Asker el-Mağribî, s. 9, 127; Muhammed Haccî, I, 282). 5. Kifâyetü'l-mürîd ve ḥilyetü'l-ʿabîd. Müridlerin eğitimi için hazırlanmış bir eserdir (İbn Asker el-Mağribî, s. 127; Îżâḥu'l-meknûn, II, 374; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 245). 6. Şerḥu'ṣ-Ṣalâti(Ṣalavâti)'l-Meşîşiyye. Abdüsselâm b. Meşîş'in Ṣalavât'ının şerhidir (Brockelmann, GAL, I, 569; Suppl., I, 788). 7. Müzîlü'l-lebs ʿan âdâbi ve

esrâri'l-ḳavâʿidi'l-ḫams (Îżâḥu'l-meknûn, II, 471; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 245). 8. ed-Dürretü'ş-şerîfe fi'l-kelâm ʿalâ Uṣûli'ṭ-ṭarîḳa.

Hocası Zerrûk'un Uṣûlü'ṭ-ṭarîka adlı risâlesinin şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 361; Habîb Vedâa el-Hasnâvî, sy. 3, s. 295).

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Kitâbü'l-Üns fi't-tenbîh ʿalâ ʿUyûbi'n-nefs (Îżâḥu'l-meknûn, II, 274) ve Hasnâvî'nin el-Üns fî şerḥi ʿUyûbi'n-nefs (Mecelletü'l-Buḥûs̱i't-târîḫiyye, sy. 3, s. 295) adıyla Harrûbî'ye nisbet ettikleri eser, Brockelmann ve Sezgin'in kayıtlarına göre Sülemî'nin ʿUyûbü'n-nefs adlı risâlesinin Zerrûk tarafından manzum hale getirilmiş şeklidir ve Harrûbî de buna bir şerh yazmıştır (Brockelmann, GAL, I, 218-219; Suppl., I, 362; II, 362, 701; Sezgin, I, 672-673).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 9-10, 40, 126, 127; İbnü'l-Kādî, Cezvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 322; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, I, 90; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V, 28; Brockelmann, GAL, I, 218-219, 569; Suppl., I, 362, 788; II, 361, 362, 701; Îżâḥu'l-meknûn, II, 274, 374, 471; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 245; Sezgin, GAS, I, 672-673; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 185; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 6-7; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye bi'l-Maġrib fî ʿahdi's-Saʿdiyyîn, Muhammediyye 1396/1976, I, 170-172, 277-280, 282-283; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, Rabat 1976, V, 129-131; Abdülkerîm Küreyyim, el-Maġrib fî ʿahdi'd-devleti's-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978, s. 25, 75, 77; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, III, 107-108; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, "el-Ḫarrûbî", Mecelletü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, I/1 (1393-94/1973-74), s. 130, 204; Habîb Vedâa el-Hasnâvî, "Ebû ʿAbdillâh Muḥammed ʿAlî el-Ḫarrûbî", Mecelletü'l-Buḥûs̱i't-târîḫiyye, sy. 3, Trablus 1981, s. 273-297.

Ethem Cebecioğlu

HARS

(bk. KÜLTÜR).

HARTMANN, Martin

(1851-1918)

Alman şarkiyatçısı.

Breslau'da bir Mennonit vâizin oğlu olarak dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra 1869 yılında aynı şehirde bulunan üniversiteye kaydoldu. Eğitimine Leipzig'de Heinrich Leberecht Fleischer'in yanında devam etti. 1874'te Sâmî diller üzerine hazırladığı Die Pluriliteralbildungen in den semitischen Sprachen başlıklı doktora tezini verdikten sonra özel öğretmen olarak Edirne'ye gitti; 1875 yılının Mart ayında da İstanbul'a geçti ve burada iyi derecede Türkçe öğrendi. 1876-1887 yılları arasında Beyrut'taki Alman konsolosluğunda mütercim olarak çalıştı. Bu sırada yöredeki birçok şehre giderek bölgenin ekonomisi, coğrafyası ve insanları hakkında incelemeler yapma imkânı buldu. O yıllarda Şansölye Bismark, diğer büyük Avrupa devletleri kadar sömürgeciliğe itibar etmeyen Almanya'nın bu politikasını değiştirmek istiyordu. Bunun için Berlin'de 1887 yılında Avrupa dışında görev yapacak diplomat, misyoner ve memurlara Doğu dillerini öğretmek ve gereken diğer bilgileri vermek üzere Seminar für Orientalische Sprachen adlı enstitü kuruldu. Hartmann da aynı yıl içinde ülkesine dönüp bu enstitüde hoca olarak çalışmaya başladı ve görevini öldüğü 5 Aralık 1918 tarihine kadar sürdürdü.

Başlangıcından yaşadığı döneme kadar vuku bulmuş İslâm tarihi ve kültürüyle alâkalı her şeyle ilgilenen Hartmann, İslâm araştırmalarının müstakil bir ilim dalı olması hususunda gayret sarfetmiştir. Onun, klasik şarkiyatçı tipinin dışına çıkarak araştırmalarında tarihî filolojiden ziyade Alman sömürge siyasetinin gereklerine uygun olarak güncel konulara yer verdiği görülür. Olaylara tarihî bir perspektiften bakarak kendisinden sonra gelen meslektaşlarına örnek olmuş ve bu konuda okullaşmanın ilk adımlarını atmıştır. İslâmî araştırmalarda sosyolojinin metotlarını ilk uygulayanlardan biri olmakla birlikte önceleri onun bu çalışmalarına itibar edilmemiştir (Fück, s. 272; Paret, s. 17). Hartmann da kendileriyle aynı

fikirde olduğu Ernst Harder, Wilhelm Friedrich Carl Giese ve Fritz Kern gibi ilim adamlarıyla birlikte 1912 yılında Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde adlı derneği kurmuş ve bu dernek ertesi yıldan itibaren Die Welt des Islams adlı dergiyi çıkarmaya başlamıştır. Hartmann daha sonra Suriye, Mısır ve Türkistan'da birer Arap Araştırmaları Enstitüsü kurulması için taslaklar hazırlamıştır. Becker'e göre Hartmann'ın Alman şarkiyatçılığı açısından önemi, onun araştırmalarında modern Ortadoğu'nun devlet yapısı, politik mücadeleleri ve kültürel durumunu konu edinmesi ve bunu yaparken de uzun süre gazetecilik anlayışının ötesine geçip araştırmalarını ilmî bir zemin üzerine oturtmaya çalışan ilk ve tek kişi olarak kalmasıdır (Islamstudien, II, 484).

Hartmann şu dört konuyla sürekli ilgilenmiştir: Orta Asya ve Çin'deki İslâm, Arap meselesi, Jön Türk hareketi ve edebiyatı, Afrika'daki İslâm ve hıristiyan misyonerlerle olan mücadelesi. Hartmann, bu alanlarla ilgilenirken çok defa kendisinden önce yapılan çalışmaları yeterli bulmayarak meseleyi en başından itibaren ele alıp güncel problemleri bunların ışığında incelemeyi tercih etmiştir. Ancak eserlerinde dikkati çeken nokta, onun birçok malzeme toplamasına karşılık bunları sistematik bir şekilde değerlendirmemesidir. Bu noktada diğer şarkiyatçılar tarafından da eleştirilmiştir; meselâ Becker'e göre hem kendi dönemi hem de gelecek nesiller için çok faydalı eserler bırakmakla beraber kararlarında aceleci olmuş, çalışmalarında da gerekli sentez ve değerlendirmeleri yapamamıştır (a.g.e., II, 483).

Özellikle Osmanlı Devleti'yle çok yakından ilgilenen Hartmann, I. Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda başlayıp savaş sırasında gelişen siyasî ve içtimaî hadiseler, parlamenter tartışmalar ve modern hayatın ortaya çıkardığı yeni durumlar gibi konuları Die Welt des Islams'da geniş olarak incelemiştir. Onun I. Dünya Savaşı'ndan önce kaleme aldığı yazılarda Osmanlılar'a menfi bir şekilde yaklaştığı ve Arapçılığı desteklediği görülür (a.g.e., II, 488; Kramer, XXV/3 [1989], s. 297). Hartmann'a göre Osmanlılar'ın hâkimiyeti altında yaşayan topluluklar ayrılarak kendi devletlerini oluşturmalıydılar. 1909'da yayımlanan Die arabische Frage adlı eserinde özellikle bu konuyu işlemekte ve Arapçı hareketlerin Batılılar'ca çıkarılıp yönlendirildiğini, bilhassa Mısır'da İngilizler, Suriye'de Fransız ve Ruslar tarafından millî çıkarları doğrultusunda desteklendiğini vurgular (s.

559 vd.). Kendisi de aralarında hıristiyanların çok bulunduğu Suriyeliler ile Ermeniler'i "Yakındoğu'nun ışığı" olarak görür

(Reisebriefe aus Syrien, s. 102); ayrıca Fransızlar'ın müslümanlar hususunda takip ettiği politikadan beğeni ile söz eder (Die arabische Frage, s. 106 vd.). Ona göre siyasî sömürgeler geçici, kültür emperyalizmi ise kalıcıdır. Kültür emperyalizmine çok önem veren Fransızlar, Batı Afrika'da Fransız varlığına karşı çıkmayan, İslâm'ı modern bir ruhla bağdaştırabilecek kişileri (marabut = murâbıt) seçerek onlara maddî imkânlar sağlamışlar ve kendilerine çekmişlerdir. Hartmann bunun çok eski bir metot ve bir nevi rüşvet olduğunu söyler. Ancak kanaatince müslümanların dinlerinden açıkça vazgeçmeleri beklenemez; buna rağmen Fransız fikir hayatına katılacak bir yerli grubun kazanılması yine de Frenkleşme enfeksiyonunun bir başlangıcı anlamına gelir ve bu büyük tahriplere yol açar (a.g.e., s. 108). Hartmann, kültür emperyalizminin politik emperyalizmden daha etkili olduğunu ve Fransızlar'ın sömürge idaresi altındaki Kuzey Afrika ülkelerinde kültür emperyalizmi sayesinde büyük bir değişimin hazırlandığını söyler (a.g.e., s. 110).

Hartmann'ın Osmanlılar'ın yapısını bozmaya yönelik yazıları ve kurduğu ilişkiler, o sıralarda İngiltere ve Fransa'ya karşı kendi çıkarları için bu yapının korunmasını isteyen Alman Devleti'nin pek hoşuna gitmemiştir. Hatta bu, onun Berlin'de üniversite bünyesinde bir İslâmî araştırmalar bölümünün açılmasına dair girişimlerine pek sıcak bakılmamasının sebeplerinden biri olarak görülmektedir (Kramer, XXV/3, s. 296). I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Hartmann'ın Osmanlılar hakkındaki yazılarının mahiyeti de değişmiştir. Becker onun bu durumunun karaktersizlik olmadığını, çabuk fikir değiştirmenin Hartmann'ın karakterinden kaynaklandığını söyler (Islamstudien, II, 488). Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Hartmann'ın fikirlerinin veya en azından yazılarında görülen tarafıyla Osmanlılar'a karşı tavrının değiştiriliş zamanlamasıdır. Savaş sırasında Almanya'da şüphesiz ki fikir hürriyeti kaldırılmış ve müttefik devletler aleyhine yazı yazılması yasaklanmıştır; yani Hartmann istese de önceden yaptığı gibi Osmanlılar aleyhinde yazı yazamazdı. Hartmann, ayrıca savaş sırasında Berlin'e gelen Osmanlı propagandacıları ile de yeni arkadaşlıklar kurmuştur (a.g.e., a.y.). Nitekim onun 1916 yılında kaleme aldığı bir yazıda, Unpolitische Briefe aus der

Türkei adlı eserinde yer alan Türkler aleyhindeki yazılarının yanlış anlaşıldığını, söz konusu sert ifadelerin kişilerle ilgili olduğunu söylediği (MSOS, XIX [1916], s. 129), hatta cihada dair bir kitaba yazdığı önsözde Türkler hakkında övücü sözler sarfettiği görülür (Schaih Salih Aschscharif Attunisi, Haqiqat Aldschihad, Die Wahrheit über den Glaubenskrieg [Almanca'ya çeviren K. E. Schabinger], Berlin 1915, s. 1). Ölümünde naaşının yakılması törenine Berlin'deki Türk cemaatinin temsilcileri de katılmıştır (Kampfmeyer, VI/3-4 [1918], s. 67).

Eserleri. Hartmann, yazdığı bir makaleyi kısa süre içerisinde genişleterek kitap haline getiren bir yazardı. Onun için bir dergide çıkan makalesinin veya bir konferansta verdiği tebliğin kısa süre sonra kitap şeklinde yayımlandığını görmek mümkün oluyordu. Aşağıda başlıcaları verilen eserlerinin tamamı için bibliyografyadaki Jäschke'nin makalesine, Hanisch'in Islamkunde'sine ve Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde'de yer alan listeye bakılabilir. Onun özel olarak ilgilendiği yeni devir Osmanlı edebiyatı hakkında yazdığı makalelerin listesi ayrıca yayımlanmıştır (Pfannmüller, s. 406-407). 1. Die Pluriliteralbildungen in den semitischen Sprachen (Leipzig-Halle 1875). Hartmann'ın doktora tezi olan bu eser Sâmî dilleri hakkındadır. 2. Arabischer Sprachführer für Reisende (Leipzig 1880). Arap ülkelerinde seyahat edecek yabancılar için Arapça'nın çeşitli diyalektlerine göre hazırlanmış bir konuşma rehberidir. 3. Die hebräische Verskunst (Berlin 1894). İbrânî şiir sanatı hakkındadır. 4. Metrum und Rhytmus. Die Entstehung der arabischen Versmaße (Gießen 1896). Arap şiirinde vezinlerin ortaya çıkışı üzerine yapılmış bir araştırmadır. 5. Das Muwassaḥ. Das arabische Strophengedicht. Eine Studie der Geschichte und der Dichter einer der Hauptformen der arabischen Verskunst, mit Formenlisten, Versmaßen und Namensregister (Weimar 1897). Arap şiirinde bir tür olan müveşşahın tarihi, şairleri ve ana formları, vezinler, şekil listeleri ve isim indeksi eklenerek incelenmiştir. 6. The Arabic Press of Egypt (London 1899). Mısır'da çıkan gazete ve dergiler hakkındadır. 7. Lieder der libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte, nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Bedeuinenstämme des westlichen Unterägypten (Leipzig 1900). Libya'daki halk şarkılarının metinleri ve kaynakları üzerindedir; ayrıca bir ekte de Aşağı Mısır'ın batısındaki önemli bedevî kabilelerinin listesi verilmiştir. 8. Der islamische Orient (I-III, Berlin-Leipzig 1900-

1910). Eserde genel olarak güncel konular ele alınmakta olup ciltlerin alt başlıkları şu şekildedir: Berichte und Forschungen (I, Berlin 1900). Çeşitli konuları ele alan makalelerden oluşmaktadır; bunlar arasında özellikle "Islam und Arabisch" ve "China und der Islam" başlıklı yazılar önemlidir. Die arabische Frage. Mit einem Versuche der Archäologie Jemens (II, Leipzig 1909). Müellif burada, Arabistan'ın İlkçağ'dan başlayarak kendi zamanına kadarki tarihini dil, din, toplum ve siyasî gelişmelerle birlikte ele almıştır. Unpolitische Briefe aus der Türkei (III, Leipzig 1910). Hartmann bu kitabını, 15 Ekim-31 Aralık 1909 tarihleri arasında Türkiye'de iken tuttuğu notlara dayanarak yazmıştır. Eser o dönemde Osmanlı Devleti'nde gelişen sosyal ve politik olayları, özellikle Jön Türk hareketini ele almakta, ayrıca halk inançları, âdetler, dinî bayramlar gibi çeşitli konulara da temas etmektedir. Kitabın önemli bir yanı da Hartmann'ın tanıştığı kişiler ve edebiyatçılar hakkında açıklamalar yapmasıdır. Ancak muhteva açısından zengin olmakla birlikte konuların sistematik biçimde incelenmemesi sebebiyle dağınık bir bilgi yığını görünümündedir. Bu eserin tek cilt halinde tıpkıbasımı da yapılmıştır (Amsterdam 1976). 9. Die arabischen Handschriften der Sammlung Haupt. Mit Einleitung und Beschreibung (Halle 1904; tıpkıbasım: Beiträge zur Erschließung der arabischen Handschriften in deutschen Bibliotheken [nşr. Fuat Sezgin], Frankfurt am Main 1987, I, 175-220). Külliyat, Kur'an ilimleri, hadis, kelâm, fıkıh, irşad, felsefe, gramer kitapları ve çeşitli eserler (şiir, astronomi, gizli ilimler, halk hikâyeleri) başlıkları altında toplam 288 kitabı tanıtan Rudolph Haupt Sahaf-Yayınevi'nin kütüphanesinde bulunan Arap harfli yazmalar katalogudur; sonunda bir de yazarlar indeksi yer almaktadır. 10. Die arabischen Handschriften der Sammlung Martin Hartmann (Halle 1906; tıpkıbasım: Beiträge zur Erschlißung der arabischen Handschriften in deutschen Bibliotheken [nşr. Fuat Sezgin], Frankfurt am Main 1987, I, 21-249). Hartmann'ın kendi el yazmalarının katalogudur. Önsözünde, çoğunu 1877-1887 yılları arasında Beyrut'ta bulunduğu sırada Osmanlı topraklarında elde ettiğini söylediği kitapları külliyat, Kur'an ilimleri-hadis,

kelâm, fıkıh, irşad-tasavvuf, felsefe-astronomi-astroloji, gramer-belâgat, tarih-coğrafya, şiir, edep, hikâyeler-halk kitapları, Dürzî kitapları, hıristiyan dinî kitapları ve Latince'den çevrilen bir kitap olmak üzere gruplandırmış ve bunların bir kısmının muhtevası hakkında bilgi vermiştir. 11. Chinesisch Turkestan. Geschichte, Verwaltung, Geistesleben und Wirtschaft (Halle

1908). Çin Türkistanı'nın (Doğu Türkistan) tarihi, yönetim şekli, dinî hayatı ve ekonomisi üzerine bir çalışmadır. 12. Der Islam. Geschichte-Glaube-Recht. Ein Handbuch (Leipzig 1909). Kitabın birinci bölümünde Câhiliye dönemi, Hz. Muhammed'in hayatı ve İslâm hakkında kısaca bilgi verildikten sonra ilk halifeler zamanındaki İslâm toplumu anlatılmıştır. Akaid ve fıkha ayrılan ikinci bölümde özellikle Şâfiîlik göz önünde tutularak geniş biçimde özel hukuk ve kamu hukuku konuları ele alınmış, sonuç bölümünde ise İslâm toplumu ve İslâm'ın yayılışı hakkında bilgi verilmiştir. 13. Die Frau im Islam. Vortrag (Halle 1909). İslâm'da kadın konusunu işlemektedir. 14. Fünf Vorträge über den Islam (Leipzig 1912). Beş ayrı konferans metninden oluşan eser geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. İlk üç bölüm genel İslâm tarihi, son iki bölüm, yakın döneme kadar görülen İslâmî devlet şekilleri ile Hartmann'ın yaşadığı dönemdeki İslâm âleminin durumu üzerinedir. 15. Islam, Mission, Politik (Leipzig 1912). İslâm'ın misyonu ve siyasî görüşünü konu edinmiştir. 16. Reisebriefe aus Syrien (Berlin 1913). Hartmann'ın, Mart 1913'te Frankfurter Zeitung için muhabirlik yapmak üzere gittiği Hayfa, Şam, Beyrut, Hama, Trablusşam, Lazkiye, Humus ve Halep şehirlerinde edindiği intibaların ve bu gazeteye yazdığı haberlerin kitaplaştırılmasından oluşmuştur. 17. Die Literatur der neuen Türkei (Leipzig 1917). Son dönem Osmanlı edebî eserlerini tanıtmaktadır. 18. Dichter der neuen Türkei (Berlin 1919). Çeşitli dergilerde yazdığı son dönem Osmanlı şairlerini ele alan makalelerden oluşmuştur. 19. Zur Geschichte des Islam in China (Leipzig 1921). Hartmann'ın ölümünden sonra basılan bu eserde İslâm'ın Çin'e girişi ve yayılışının tarihi anlatılmaktadır. Hartmann bunların yanı sıra, başta Die Welt des Islams olmak üzere Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, Orientalische Literatur-Zeitung, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen ve Zeitschrift des D. Palästina-Vereins gibi ilmî dergilerde ve çeşitli gazetelerde pek çok makale yayımlamış ve birçok ülkede tebliğler sunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Martin Hartmann, Die arabische Frage, Mit einem Versuche der Archäologie Jemens, Leipzig 1909, s. 106 vd., 108, 110, 559; a.mlf., Reisebriefe aus Syrien, Berlin 1913, s. 102; a.mlf., “Aus der neueren osmanischen Dichtung”, MSOS, XIX (1916), s. 129; G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin-Leipzig 1923, s. 406-407; C. H. Becker, Islamstudien, Leipzig 1932, II, 481-490; a.mlf., “Martin Hartmann”, Isl., X (1920), s. 228-233; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, s. 269-273; R. Paret, The Study of Arabic and Islam at German Universities, Wiesbaden 1968, s. 17; Necip el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 394-395; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt am Main 1992, XIV, 309-319; L. Hanisch, Islamkunde und Islamwissenschaft in Deutschen Kaiserreich - Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann: 1900-1918, Leiden 1992; a.mlf., “Bericht über den Nachlaß Martin Hartmanns (1851-1918)”, WI, 32 (1993), s. 113-114; L. B., “Martin Hartmann”, RMM, II (1910), s. 530-531; G. Kampfmeyer, “Martin Hartmann”, WI, VI/3-4 (1918), s. 67-71; G. Jäschke, “Islamforschung der Gegenwart, Martin Hartmann zum Gedächtnis”, a.e., XXIII/3-4 (1941), s. 111-121; M. Kramer, “Arabistik and Arabism: The Passions of Martin Hartmann”, MES, XXV/3 (1989), s. 283-300.

Hilal Görgün

HARTMANN, Richard

(1881-1965)

Alman şarkiyatçısı.

Almanya'nın Neunkirchen şehrinde bir Protestan papazının oğlu olarak dünyaya geldi. 1899-1904 yılları arasında Tübingen'de Protestan ilâhiyatı öğrenimi gördü. Ardından Berlin'e gidip Doğu Dilleri Semineri'nde, öğrenciliği sırasında okuduğu İbrânîce'ye ek olarak Arapça ile Türkçe'yi de öğrendi ve şarkiyat çalışmalarına yöneldi. 1905'te hocası Christian Friedrich Seybold ile birlikte Cezayir'de toplanan XIV. Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı; ertesi yıl Kudüs Derneği'nin burslusu olarak altı ay süreyle Filistin'de kaldı. Dönüşünde Tübingen Üniversitesi'ne kütüphane memuru tayin edildi. 1907'de aynı üniversiteye sunduğu "Halîl ez-Zâhirî'nin Zübdetü Keşfi'l-memâlik adlı eserinde yer alan Filistin ve Suriye hakkındaki coğrafî bilgiler" konulu teziyle doktor, 1914'te Kiel Üniversitesi'nde verdiği "Kuşeyrî'ye göre tasavvuf" konusundaki teziyle doçent oldu. 1919 yılında Leipzig Üniversitesi'nde profesörlük kadrosuna tayin edildi ve daha sonra Königsberg (1922), Heidelberg (1926), Göttingen (1930) ve Berlin (1936) üniversitelerinde hocalık yaptı. 1951 yılında Berlin Humboldt Üniversitesi'nden emekli oldu; 5 Şubat 1965 tarihinde Berlin'de öldü.

Aslında ilgi alanı geniş bir kültür tarihçisi olan Hartmann'ı yaptığı Protestan ilâhiyatı tahsili tasavvufa yöneltmişse de daha çok döneminin hâkim ideolojisini teşkil eden milliyetçilik akımı, bunun İslâm dünyasındaki etki ve yansımaları, Filistin'in Ortaçağ ve daha sonraki dönemlerine ait tarihi gibi konularla ilgilenmiştir. Şarkiyatçılığı seçmesinde iyi bir filolog olan hocası Seybold'un önemli etkisi bulunan Hartmann, filoloji alanında kazandığı yetkinliği kültür tarihi çalışmalarına başarıyla yansıtmıştır. Onun hem çalıştığı konularda hem de bunları ele alış ve ifade ediş şeklinde tahsilinin esasını oluşturan Protestan ilâhiyatçılığı ön plandadır. Özellikle doktora ve doçentlik tezlerinde işlediği konuların, daha çok Protestanlar'ın kendilerine yakın hissettikleri İslâm kültür coğrafyasına ait alanlarda

yoğunlaşması dikkat çekicidir.

Hartmann, Ortaçağ İslâm tarih ve coğrafyasını siyasî, fikrî ve içtimaî boyutlarıyla derinlemesine incelerken daha geç dönemleri, özellikle Osmanlı Devleti'ni, yeni Türkiye'yi ve Osmanlı sonrası Arap dünyasını anlamayı hedeflemiş, ilâhiyatçı ve kültür tarihçisi Ernst Troeltsch'ün de etkisiyle bir taraftan kültür tarihi araştırmalarını tasavvuf eksenine oturturken, diğer taraftan o zamana kadar şarkiyatçılarda görülmeyen bir biçimde ağırlıklı olarak Türkler'in Müslümanlığı kabul etmesinden sonra İslâm dünyasında meydana gelen olayları incelemiştir. Muhtemelen bu olaylarla Germenler'in Avrupa'ya gelişlerinden sonra ortaya çıkan olaylar

arasında önemli benzerlikler gördüğü için şarkiyatçıların o güne kadar ele almadığı konulara eğilen Hartmann, bu çalışmalarıyla şarkiyat araştırmalarına önemli katkılarda bulunmuştur. Onun XX. yüzyılın başında yaşanan gelişmeleri daha çok Türkiye açısından değerlendirmesi de dikkat çekicidir. Özellikle Arap milliyetçiliği ve bunun ortaya çıkmasını hazırlayan şartlar Hartmann'ın ilgilendiği konuların başında gelmektedir.

Araştırmalarda bulunmak üzere iki defa Türkiye'ye giden ve ikinci ziyaretinin izlenimlerini 1928'de seyahat hâtıraları şeklinde yayımlayan Hartmann'ın faaliyetleri hocalığından ve araştırmacılığından ibaret değildir; ayrıca Avrupa'daki şarkiyat çalışmalarında da önemli görevler üstlenmiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: 1910 yılından itibaren The Encyclopaedia of Islam'ın 1913 yılında tamamlanan ilk cildinin yayım kurulu üyeliği, 1928 yılından itibaren Orientalische Literaturzeitung'un yayım kurulu üyeliği ve 1935 (XXXVIII. cilt) yılından 1961 yılına (LVI. cilt) kadar aynı derginin yöneticiliği, 1947-1956 yılları arasında Institut für Orientforschung'un müdürlüğü. Bu enstitü tarafından yürütülen birçok araştırma ile elliden fazla eserin yayımı onun müdürlüğü sırasında gerçekleşmiştir.

Eserleri. Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs Zubdat kasf al-mamālik (Kirchhain 1907); Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschicte (Strazburg 1909); Das Sufitum nach al-Ḳuschairī (Glückstadt-Hamburg 1914); Al-Kuschairīs Darstellung des Sūfī-tums (Berlin 1914); Palästina unter den Arabern 632-1516 (Leipzig 1915); Die arabische Frage und das Türkische Reich (Halle 1918); Die Welt des

Islam einst und heute (Leipzig 1927); Die Krisis des Islam (Leipzig 1928); Im neuen Anatolien-Reiseeindrücke, (Leipzig 1928); Zu dem Kitāb al-fuṣūl wa'l-ghāyāt des Abū'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (Berlin 1944); Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft (Leipzig 1944, Helmuth Scheel ile birlikte editörlüğünü yaptı); Die Religion des Islam. Eine Einführung (Berlin 1944; Darmstadt 1987); Islam und Nationalismus (Berlin 1948); Zur Vorgeschichte des ʿabbāsidischen Schein-Chalifates von Kairo (Berlin 1950; sayısı 500'ü geçen diğer eserleri için bk. Giesecke'nin çalışmaları).

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Giesecke, Richard Hartmann: Bibliographie. Festgabe zum 70. Geburtstag, Leipzig 1951, ayrıca bk. H. Grapow'un girişi; a.mlf., "Nachträge zur Richard Hartmann Bibliographie anläßlich seines 80. Geburtstages am 8. Juni 1961", Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, IX, Leipzig 1963, s. 139-143; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1986, II, 445-446; Fuat Sezgin, Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, Frankfurt 1992, XIV, 320-327; A. Dietrich, "Richard Hartmann: 1881-1965", Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften, Göttingen 1965, s. 74-82; H. L. Gottschalk, "Richard Hartmann: 8. Juni 1881 bis 5. Februar 1965", Af.O, XXI (1966), s. 257-258; Hans Robert Roemer, "Richard Hartmann in Memoriam: 1881-1965", ZDMG, CXVII (1967), s. 1-10.

Turgut Akpınar

HARTUM

(الخرطوم)

Sudan Cumhuriyeti’nin başşehri.

Etiyopya dağlarından doğan Bahrülezrak ile (Mavi Nil) Afrika’nın ekvatoral bölgelerinden gelen Bahrülebyaz’ın (Beyaz Nil) birleşerek asıl Nil nehrini meydana getirdikleri yerde kurulmuştur. Deniz seviyesinden 381 m. yükseklikte ve Kahire’ye 1616 km., Kızıldeniz’deki Port Sudan’a ise 664 km. uzaklıktadır. Adı, Sudan lehçelerinden Eski Nûbe, Dînâ ve Bece’de “kavşak, kavuşma yeri” anlamına gelmektedir. Orta Sudan’daki diğer şehirlere göre daha yeni olmasına ve Şehînâb, Sûbâ, Karrî gibi eski medeniyet merkezlerinin bulunduğu bir bölgede kurulduğu halde uzun yıllar sadece bir köy görünümünde kalmasına rağmen bugün Sudan Cumhuriyeti’ndeki yedi bölge, on yedi müdüriyetin merkezi ve ülkenin başşehridir. Çevresinde yer alan merkezlerden Nübye’deki Sûbâ hıristiyan Alve Devleti’nin başşehri ve aynı zamanda müslümanların Sudan’da devlet kurmadan önce yerleştikleri en önemli şehirdi. Alve Devleti 1504’te yıkıldığı zaman buranın kalıntılarından derlenen malzemeler, Mısır askerleri tarafından kamp kurdukları Hartum’a taşınarak yeni binalar yapıldı. Karrî, Abdellâb Sultanlığı’nın başşehri, Sennâr Sultanlığı’nın kuruluşu sırasında önemli bir yere sahip bulunan Halfâyetü’l-mülûk ise (Halfâye) dinî bir merkezdi.

Hartum hakkındaki ilk yazılı bilgiler, XVIII. yüzyılın sonlarında Muhammed Ved Dayfallah tarafından kaleme alınan Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ ve’ṣ-ṣâliḥîn fi’s-Sûdân adlı eserde bulunmaktadır. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre şehrin kuruluşu, XVII. yüzyılın sonlarında bazı âlimlerin Tûtî adasından ayrılıp Bahrülebyaz ile Bahrülezrak’ın birleştiği yerde Kur’an ve fıkıh öğretimi için dinî bir cemaat oluşturarak zamanla o kesimin iskânında büyük bir rol oynamalarına kadar uzanmaktadır.

Hartum, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın 1821’de Sudan’ı ele geçirip Mısır’a ilhak etmesiyle dolaylı biçimde Osmanlı topraklarına katıldı

ve valinin buraya yönetici tayin ettiği Çerkez Osman Bey tarafından idare merkezi haline getirildi (1824). Afrika'da askerî iradeyle kurulan bu ilk şehirde önceleri bir ordugâh havası vardı. Daha sonra Osmanlı idaresinin bölgeye yayılmasının ardından eyaletin başşehri oldu ve özellikle vali Hurşid Paşa zamanında (1826-1838) büyük gelişme gösterdi. Hurşid Paşa, resmî binalarla bir cami inşa ettirdiği gibi sazlardan yapılan evlerin yerine tuğladan ev yapma tekniğini de getirdi. 1829 yılında şehirde devlet daireleriyle camiden başka 800 askerin kaldığı bir kışla, bir hastahane ve otuz kadar ev bulunuyordu; nüfusu da 4000 ile 5000 arasındaydı. 1831'de Doğu Afrika'nın en önemli stratejik noktası, 1834'te ise dört eyalete ayrılan Sudan'ın başşehri oldu ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından ziyaret edildi. Mısır yönetiminin valileri buraya Nil nehrinden daha kolay faydalanabilmek için iskeleler, ticarî malların konulduğu depolar ve bir gemi tamirhanesiyle 1850'de tuğladan bir saray inşa ettirdiler. 1860-1870 yılları arasında şehir çok genişledi ve ev sayısı 3000'e ulaştı. 1860'ta telgraf hattı döşendi; 1862'de ticaret odası kuruldu. Saray 1871-1876 yıllarında İngiliz asıllı Mısır Valisi Gordon Paşa tarafından taştan yaptırıldı; 1873'te 270 yataklı bir hastahane daha açıldı. 1873-1876 yılları arasında ikinci ve 1880'de üçüncü cami inşa edildi. O yıllarda şehirde bir Katolik kilisesi, iki tuğla çarşı, Yunanlı tüccarların işlettikleri ve içinde ithal mallarını muhafaza ettikleri depolar ve sadece yerli halkın alışverişe geldiği küçük bir pazar vardı. Mısır tarafından teknik eğitim alanlarında Avrupa'ya gönderilen öğrenciler arasında dört Sudanlı öğrenci bulunuyordu. Nil nehri boyunca konsoloslukların gemileri ve her biri birer topla donatılmış ticaret vapurları gidip geliyordu. Sarayın ve Katolik kilisesinin bahçeleri pompalarla sulanıyordu.

Afrika'nın sömürgecilik döneminde ikili şehirleşmeye verilebilecek en güzel örneklerden biri Hartum'dur. Zira bir

tarafta yabancı bir gücün kurduğu Hartum, diğer tarafta yerli halkın ve kendi idarecilerinin oturduğu başka bir şehir Omdurman (Ümmüdürmân) vardı. Hartum'un bir sömürge başşehri olarak Mısır ordusunun eline geçtiği andan itibaren büyümesi, ticaret ve köle kervanlarının buradan geçmesi ve konaklaması sonucunda gerçekleşti. Köle ticareti için uygun hale getirilen şehir ayrıca Mısır Hidivliği'nin sürgün yeriydi.

Halkın çoğunluğu, Nil vadisindekiler hariç göçebe olarak Sahrâ tarafındaki dağınık köylerde yaşıyordu. 1840'ta 20.000 olan nüfus 1843'te 13.000'e kadar düşmüş, 1853'te ise 30.000'i aşmıştı. Kolera salgını 1856 yılında burada çok etkili olduğundan valilik dahi kuzeydeki Şendi'ye (Shendi) taşındı. 1862'de 30.000'e, 1870'te 20.000'e düşen nüfus 1883'te 50.000'i geçiyor ve bunun üçte ikisini kölelikten gelenler oluşturuyordu. 1956'da 93.000 olan Hartum'un nüfusu 1973'te 800.000'e ve 1993'te de (Omdurman'la birlikte) 2,5 milyona ulaşmıştır. XIX. yüzyılda şehir halkı Sudanlı yerlilerin yanında Mısırlı müslümanlar, Kıptîler, daha çok hamallık yapan Nübyeliler, satılmayı bekleyen köleler ve onları pazarlayan Habeşliler, Nilotlar, Dârfûrlular'la Türkler ve diğer Osmanlılar (asker Çerkezler, Arnavutlar, Ermeniler), küçük bir Avrupa toplumu, az sayıda yahudi, Suriyeliler ve Cezayir'in Fransa tarafından işgali üzerine buraya göç eden Cezayirliler'den oluşuyordu. Hıristiyan nüfusun çoğunluğu Yunanlı idi ve köle ticareti yapmak için gelmişlerdi. Afrika'nın içlerinde bulunan 6000 civarındaki köle tüccarı bura ile bağlantılı çalıştığından vali Gordon Paşa bu ticareti yasaklamak istediyse de başaramadı. Zira XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı Afrika'dan toplanan kölelerin Atlas Okyanusu üzerinden pazarlanması yasaklanınca köle tâcirleri bunları Hartum'da satmaya başladılar. Özellikle bu ticaret sebebiyle 1850'li yıllarda çok sayıda Avrupalı tâcir buraya yerleşti ve şehir milletlerarası köle ticareti trafiğinin en yoğun olduğu merkez haline geldi. Func Devleti zamanında (1504-1821) yılda Mısır'a 1500 köle gönderilirken bu rakam Mısır Hidivliği'nin ilk yıllarında 5000'e yükseldi; burada satılan kölelerin sayısı 1838'de 12.000'e, 1840 ile 1860 arasında da yıllık 40.000 ile 60.000'e ulaştı.

Şehirdeki yabancıları oluşturan seyyahlar, âlimler, askerî hastahanede görevli Mısırlı ve Avrupalı doktorlarla Mısırlı, Yunanlı, Maltalı, İtalyan, Fransız tâcirleri ve maceraperestler, 1840 yılından itibaren fildişi ve köle ticareti üzerindeki devletin tekeli kaldırıldıktan sonra akın etmeye başladılar. İlk defa 1829 yılında Fransa, ardından Avusturya, İngiltere, Almanya, İtalya buraya konsoloslarını gönderirken İran'ı ve Amerika Birleşik Devletleri'ni ise iki Kıptî temsil ediyordu. 1840'lı yıllarda önce Cizvitler, onların ardından Fransiskenler gelerek Sudanlılar'ı hıristiyanlaştırmaya başladılar. Mısırlı valinin yaptırdığı büyük caminin yanına 1856 yılında Katolik kilisesi inşa edildi. Bu kilisenin İtalyan mimarı daha sonra Mehdî'nin yerine geçen Abdullah'ın sarayının da mimarıydı.

Ayrıca Mısır Kıptîleri'nin de oturduğu mahallede bir kiliseleri vardı. Misyonerler, okulda önce Avrupalılar'ın çocuklarını ve köle pazarından aldıkları bazı siyah çocukları eğitmeye başladılar. 1878 yılında Hartum Limanı'nda çalışan 200 işçiye bu okulda teknik eğitim verildi.

İngiliz Charles George Gordon 1874'te ilk defa Sudan'ın Ekvator bölgesine vali tayin edildi ve 1876'da görevini bırakmasına rağmen 1877'de Mısır'ın Sudan genel valiliğine getirildi; fakat sağlığının bozulması üzerine 1880'de görevinden ayrılarak İngiltere'ye döndü. 1884'te İmam Muhammed Ahmed el-Mehdî, 50.000 kişilik bir ordu ile Sudan'ın kurtuluş savaşını başlattığında Gordon (Paşa) tekrar genel valiliğe getirildi. Önce Sudan halkının Mehdî'nin etrafında bu kadar fazla toplanabileceğine ve kendi emrindeki Sudan asıllı askerlerin karşı tarafa geçeceğine inanmıyordu. Daha sonra şehri elinde tutamayacağını anladı; ancak burası Mısır için büyük önem taşıdığından ve idaresi altındaki 20.000 Mısır askeriyle 10.000'den fazla Sudanlı hıristiyan ve 30.000 Mısırlı sivil halkın geleceği kendisine bağlı olduğundan bırakmak istemedi ve bizzat savaşa katıldı. Bu kadar kalabalık nüfusu Hartum'dan boşaltabilmek için yüzlerce gemi ve binlerce deve lâzımdı; ayrıca İngiltere ve Mısır da onu orada tutmak istiyordu. Emrinde 7-8000 civarında iki alay düzenli askerle başı bozuklar bulunuyordu. Birinci alaydaki askerlerin tamamı ile subayların çoğu Sudan yerlilerindendi ve ilk silâh bırakanlar bunlar oldu; diğer alaydakiler ise daha çok Mısırlı askerlerdi. Hartum 26 Ocak 1885'te düştü. Gordon Paşa aynı gece öldürüldü. Şehrin düşmesi tam bir katliama dönüştü ve bu durum, sabah güneş doğduğunda Mehdî'nin hayatta kalanlara eman vermesine kadar altı saat sürdü ve toplam 4000 asker kılıçtan geçirildi. Sivil halktan ve kölelerden de birçoğu ya öldü veya yaralandı. Kadınlar câriye muamelesi yapılıp savaşa katılanlara taksim edildi; sağ kalan erkekler ise esir kamplarına konuldu. Hartum'un düşmesinde, gıyaplarında ihanetle suçlanarak en fazla töhmet altında bırakılan askerî yetkililer Miralay Hasan Efendi Benhasavî

ile Ferah Paşa idi. Bunlar savaş sonunda esir düştüler ve Mehdî'nin var olduğunu ileri sürdüğü hazinelerin yerini söyleyemeyen Ferah Paşa üç gün sonra idam edilirken Miralay Hasan Efendi tutulduğu esir kampından yirmi ay sonra kaçtı ve Mısır'da çıkarıldığı askerî mahkemede suçsuzluğunu kanıtladı.

Mehdî Hartum'u aldıktan sonra idare merkezini Omdurman'da kurdu; ancak Hartum'a dokunmadı ve eşlerinden birinin buralı olması, etrafındaki reislerin bazılarının da burada ikamet etmesi sebebiyle eski başşehirle ilişkisini kesmedi. Mehdî'nin bir yıl sonra ölmesi üzerine yerine halife olarak bıraktığı Bakkara Arap reisi Abdullah et-Teâyişî, Hartum'daki binaları yıktırarak malzemeleriyle Omdurman'a ilk askerî ve idarî binaları yaptırdı. Halkın çoğunluğunu Sudan'ın değişik bölgelerinden gelenler, geriye kalanı da Mısırlılar, Hintliler, Mekkeliler, Suriyeli Araplar, İtalyanlar ve Yunanlılar oluşturuyordu. Şehrin merkezi aynı zamanda cuma namazına tahsis edildiği için buraya müslüman olmayanların girmesi yasaktı.

2 Eylül 1898'de İngiliz Generali Lord Kitchener kumandasındaki İngiliz-Mısır ortak ordusu Hartum önlerine geldi ve Kereri'de vuku bulan çarpışmada Halife Abdullah'ın mağlûp ve katledilmesi üzerine Mehdî Devleti yıkıldı. İngilizler, ellerindeki yeni makineli tüfeklerle 10.000 Sudanlı'yı öldürdüler ve bu başarıları sayesinde Mısır Hidivliği üzerinde baskı kurarak Sudan'ı birlikte yönetiyorlarmış görünümü altında kendi sömürgeleri haline getirdiler (1899). Hartum yeniden başşehir oldu; tek katlı valilik binasının yerine üç katlı yenisi yapılırken belli bir plan üzerine de idarî binalar ve kışlalar kuruldu.

Sudan'da büyük cami geleneği yoktu; ibadethane olarak ağırlık bölgede çok tanınan dervişlerin açtıkları zâviyelerde veya onların vefatından sonra adlarına yapılan türbelerde (kubâb) idi. Mısır-Osmanlı idaresi Hartum'u köy yapısından şehir haline dönüştürürken büyük camiler inşa etmeye başladı. 1901'de Hidiv Abbas Hilmi tarafından taştan güzel bir cami daha yaptırıldı. İngilizler de 1912'de bir Anglikan katedralini ibadete açtılar; bundan böyle şehirde Rum, Kıptî ve Katolik kiliseleriyle Amerikan misyonerlerinin kilisesi vardı. Bütün sömürgelerde olduğu gibi burada da Avrupalılar'a itaat ve hizmet edecek her meslekten insan yetiştirmek için Lord Kitchener tarafından Gordon Koleji adıyla bir okul açıldı (1903); şehre 1906'da elektrik ve 1909'da su temin eden şebekeler kuruldu. Böylece ikinci defa yabancı nüfuzu altında yeniden şehirleşmeye başlayan Hartum, esasen iki Nil'in birleştiği noktada Sudan'ın birçok bölgesini birbirine bağladığından tabii kavşak durumunu yeniden elde etti.

1 Ocak 1956'da Sudan bağımsızlığını kazanınca Hartum yine başşehir olarak kaldı ve o tarihten itibaren Arap dünyası ile Afrika ülkeleri arasında özellikle İslâm kültürü açısından bir köprü vazifesi görmeye başladı. 29 Ağustos 1967 tarihinde IV. Arap Zirvesi burada toplandı. Yönetim kolaylığı sağlayabilmek için Sudan'ın büyük idarî birimlere bölünmesi üzerine başşehir de yeni bir şekil aldı ve Hartum, Omdurman ve sanayi kesiminin bulunduğu el-Hartûmbahrî (Kuzey Hartum) yerleşim merkezleri birleştirilerek resmî adı Mu'temediyyetülhartûm olan ve el-Hartûmülkübrâ (Büyük Hartum) veya el-Âsımetülmüsellese (üçlü başşehir) gibi isimlerle de tanınan büyük bir il haline getirildi; yerleşim merkezleri Nil üzerine kurulan köprülerle birbirine bağlandı. Sudan'ın olduğu gibi Hartum'un da nüfusunun % 90'dan fazlasını müslümanlar, geriye kalanın çoğunluğunu hıristiyanlar meydana getirir. İslâm cemaatlerinin en önemlilerini Hâtmiyye, Kādiriyye, Semmâniyye, Ticâniyye ve Burhâniyye gibi tasavvuf tarikatları temsil eder; bunlardan başka İmam Muhammed Ahmed el-Mehdî ve etrafındaki mücahidlerin torunlarının oluşturduğu Ensar Cemaati ve İmam Takıyyüddin İbn Teymiyye ile Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncelerinden etkilenmiş Selefî cemaati bulunur. Ancak şehirdeki en önemli dinî-siyasî hareket, İhvân-ı Müslimîn ile sıkı bağları olan ve ondan çok etkilendiği görülen Sudan İslâmî Hareketi'dir.

Hartum'un karşılaştığı en önemli problem plansız büyümeyle ilgilidir. Şehir, ülkede gelişen çeşitli çatışmalar ve kuraklık sebebiyle topraklarda görülen çölleşmeler yüzünden göçlere mâruz kalmakta ve devamlı bir gecekondulaşma içerisinde bulunmaktadır. Hartum'a yönelen bu yoğun göç hareketleri ortaya, idarî hizmetlerin sunulması kadar halkın birbiriyle kaynaşması hususunda da çeşitli zorluklar çıkarmaktadır. el-Hartûmülkübrâ'da bulunan yapı ve tesislerin en önemlileri Omdurman'daki İmam Mehdî Kubbesi, Mescidi Nîleyn; Hartum'daki Cumhuriyet Kasrı, Afrika İslâm Merkezi, Hartum Üniversitesi; el-Hartûmbahrî'deki sanayi kuruluş ve tersaneleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Borelli Bey, La chute de Khartoum, 26 Janvier 1885. Procès du colonel Hassan-Benhassaoui, Juin-Juillet 1887, Paris 1893; W. S. Blunt, Gordon at Khartoum, London 1912, s. 13, 16, 113, 116; Dırâr Sâlih Dırâr, Târîḫu's-Sûdâni'l-ḥadîs̱, Beyrut 1968, s. 59-60; Şevkī Atâullah el-Cemel, Târîḫu Sûdân Vâdî en-Nîl, I-II, Kahire 1969, bk. İndeks; Area Handbook for the Democratic Republic of Sudan, Washington 1978, s. 52, 57-58, 160-161; M. İbrâhim Ebû Selîm, Târîḫu'l-Ḫarṭûm, Beyrut 1979; V. Monteil, L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique, Paris 1980, s. 255-256; Neum Şukayr, Târîḫu's-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 200, 212, 435, 492-493, 514, 532, 586-587, 798, 921; P. M. Holt - M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1988, s. 33-34, 58, 62, ayrıca bk. İndeks; Talal Asad, The Kababish Arabs, London 1986, s. 218; R. Mantran, Les grandes dates de l'Islam, Paris 1990, s. 109, 182, 253; J. Hughes - M. Unger, L'Afrique du nord et la péninsule arabe. Les pays et les peuples (trc. S. Boulogne), Paris 1991, s. 81-82; C. Fluehr - Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, London 1992, s. 107-112, 219-221; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire. Des origines à la colonisation, Paris 1993, s. 45, 184, 220, 239-245, 287-292; Seyyid el-Bişrî, "el-Ḫurṭûmü'l-kübrâ", Mecelletü'l-Buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, XII, Kahire 1985, s. 5-28; "Soudan", Jeune Afrique, XXXVI/1843-1844, Paris 1996, s. 84; P. R. Phipps, "Hartum", İA, V/1, s. 301-303; P. M. Holt, "al-Khurṭūm", EI² (İng.), V, 70; M. T. Pedoe, "Khartoum", EBr., XIII, 327-328.

Hasan Mekkî Muhammed Ahmed

HÂRÛN

(هارون)

Hz. Mûsâ’nın kardeşi, onun yardımcısı olarak İsrâiloğulları’na gönderilen peygamber.

Hârûn kelimesinin menşei bilinmemektedir. İbrânîce Tevrat’ta Aharon şeklinde kaydedilen kelimenin Filistin Süryânîcesi’nden Arapça’ya geçtiği tahmin edilmekte (Jeffery, s. 284) ve “parlayan” anlamında olabileceği belirtilmektedir (NDB, s. 1).

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi yerde adı geçmekle birlikte hayatı ve faaliyetiyle ilgili fazla bilgi bulunmayan Hârûn umumiyetle Hz. Mûsâ ile beraber zikredilmektedir. Hârûn Tevrat’ta da fazla yer almamakta ve Hz. Mûsâ’nın yanında ikinci planda kalmaktadır. Tevrat’taki bilgilere göre Levi ailesinden Amram ile Yokebed’in oğlu olan Hârûn Hz. Mûsâ’nın erkek kardeşidir. Mûsâ’dan üç yaş büyük, kız kardeşi Miryam’dan (Meryem) küçüktür (Çıkış, 6/20; 7/7). Mısır’da İsrâiloğulları’na baskı uygulayan Firavun (muhtemelen II. Ramses’in babası I. Seti) zamanında ve İsrâiloğulları’nın erkek çocuklarının öldürülmesi emrinden önce dünyaya gelmiştir (DB, I/1, 2). Tevrat’ta hayatının ilk dönemleriyle ilgili bilgi yoktur. Elişeba ile evlenmiş; Nadab, Abihu, Eleazar ve İtamar adında dört oğlu olmuştur (Çıkış, 6/23; Sayılar, 3/2). Hz. Mûsâ’nın Medyen’deki ikameti döneminde Hârûn Mısır’da kalmıştır.

Hz. Mûsâ, Medyen dönüşü Horeb dağında Tanrı’nın ilk vahyine muhatap olarak İsrâiloğulları’nı Mısır’dan çıkarmak için Firavun’un yanına gitme emrini alınca, “ağzı ve dili ağır bir kişi” olduğunu söyleyerek görevi yerine getiremeyeceğinden kaygılandığını belirtir. Bunun üzerine Rab, “Senin kardeşin Levili Hârûn yok mu? Bilirim ki o iyi söyler... ve vâki olacak ki o senin için ağız olacak ve sen onun için Allah gibi olacaksın...” der (Çıkış, 4/14-16). Böylece Hârûn, gerek İsrâiloğulları’na gerekse Firavun’a karşı (Çıkış, 7/1-2) Mûsâ’nın sözcüsü olarak görevlendirilir. Daha sonra Tanrı Hârûn’a Mûsâ’yı karşılamak için çöle gitmesini emreder. “Allah’ın dağı”na

giden Hârûn Mûsâ ile karşılaşıp kucaklaşır (Çıkış, 4/27). Beraberce Mısır'a dönerek İsrâiloğulları'nın yaşlılarını toplarlar. Hârûn, Rabb'in Mûsâ'ya söylemiş olduğu bütün sözleri onlara duyurur, ayrıca kavmin gözleri önünde mûcizeler gösterir. Bunun üzerine kavim onların Tanrı tarafından gönderildiğine ikna olur (Çıkış, 4/29-31). Rab Mûsâ'ya, "Seni Firavun'a Allah gibi yaptım ve kardeşin Hârûn senin peygamberin olacak; sana emrettiğim bütün şeyleri kardeşin Hârûn Firavun'a söyleyecek" diyerek her ikisini Firavun'a gönderir (Çıkış, 7/1-2). Mûsâ ile Hârûn birlikte Firavun'a giderek İsrâiloğulları'nı serbest bırakmasını isterler, fakat Firavun kabul etmez. Onunla görüştüklerinde Hârûn seksen üç yaşındadır (Çıkış, 7/7). Firavun onlardan bir mûcize göstermelerini isteyince Hârûn asâsını yere atar ve asâ yılan olup sihirbazların yılanlarını yutar (Çıkış, 7/8-13). İsrâiloğulları'nın salıverilmemesi üzerine Firavun ve Mısır halkına Tanrı tarafından on musibet gönderilir. Bu musibetlerden bazılarında Hârûn da rol alır. Meselâ Firavun'la mücadele esnasında Hârûn asâsını ırmağın sularına vurur ve sular kana dönüşür (Çıkış, 7/19-20); asâsını uzatır ve Mısır diyarı kurbağalarla dolar (Çıkış, 8/1-7). Başka bir zamanda da Hârûn'un asâsı ile gerçekleştirdiği bir mûcize üzerine Mısır diyarını tatarcık sineği istilâ eder (Çıkış, 8/16-17).

Tevrat'ta çeşitli mûcizelere vesile olan asâ bazan Mûsâ'ya, bazan da Hârûn'a nisbet edilmiştir. Bazı yerde de Mûsâ'nın asâsını Hârûn kullanmaktadır. Yılana dönüşen asânın Mûsâ'ya ait olduğu belirtilmiş (Çıkış, 4/2-4), fakat Firavun'un huzurunda yılana dönüşen asâ Hârûn'a nisbet edilmiştir (bk. ASÂ).

Mısır halkının başına gelen musibetlerden sonra Tevrat'ta Hârûn'dan pek söz edilmez. Kızıldeniz'i geçerek Sînâ çölüne ulaştıktan sonra açlık baş gösterince İsrâiloğulları Mûsâ'ya ve Hârûn'a karşı söylenmeye başlarlar. Mûsâ ve Hârûn, Rabb'in onlara bıldırcın eti ve ekmek vereceğini müjdeler ve Mûsâ'nın emri üzerine Hârûn kavimle konuşur (Çıkış, 16/2-10). İsrâil'in Amalek'e (Amâlika) karşı verdiği savaş sırasında Hz. Mûsâ mucizeli asâsını yukarı kaldırdığında İsrâil üstünlük sağlarken yorulup aşağı indirdiğinde Amalek baskın geliyordu. Bu olayda Hârûn ile Hur, Mûsâ'nın ellerini yukarıda tutmasına yardımcı olmak suretiyle İsrâil lehine mûcizenin devamını sağlamışlardır (Çıkış, 17/12). Yine Tevrat'ta anlatıldığına göre Hz. Mûsâ Sina'da ilâhî vahyi aldıktan sonra Allah, İsrâil'in yaşlılarından

yetmiş kişiyle birlikte Hârûn ile iki oğlu Nadab ve Abihu’yu da çağırmış ve bunlar “İsrâil’in Allahı”nı görmüşlerdir (Çıkış, 24/1-11). Hz. Mûsâ, Allah ile görüşmek üzere dağa çıktığında yerine Hârûn ve Hur’u bırakmış (Çıkış, 24/14), fakat dönüşü gecikince kavmi Hârûn’a gelerek kendileri için bir ilâh yapmasını istemişler, Hârûn da ziynet eşyasından dökme bir buzağı heykeli yapmıştır (Çıkış, 32/2-6). Bu sebeple Rab Hârûn’a çok öfkelenmiş ve onu helâk etmek istemişse de Mûsâ’nın yalvarması üzerine bundan vazgeçmiştir (Tesniye, 9/20). Ancak İsrâiloğulları’nın altın buzağı yapıp ona tapmaları konusunda Hârûn’un rolüyle ilgili Tevrat kıssasında çelişkiler vardır. Çıkış’a bakılırsa (32/21, 25, 35) buzağı yapımında esas rol Hârûn’undur. Başka yerlerde ise buzağı yapımını talep eden ve Hârûn’u bu iş için tehdit edenin (Çıkış, 32/1), ayrıca buzağıyı tanrı kabul edenin (Çıkış, 32/4) halk olduğu belirtilmektedir. Öte yandan Hagada’da Hârûn buzağıyı yapma suçundan aklanmaya çalışılmaktadır. Hagada’ya göre Hârûn insanlar arasındaki anlaşmazlığı barışla çözme yanlısıdır. Buzağı hadisesinde de onun bu duygusu hâkim olmuştur. Esasen Hârûn da Mûsâ gibi buzağıya tapanları şiddetle cezalandırabilirdi, fakat iyi kalpliliği sebebiyle onları affetmiştir. Diğer bir yoruma göre ise Hârûn’un buzağı konusunda bu şekilde davranmasının sebebi Hur’un başına gelenlerin kendi başına gelmesinden korkmasıdır. Zira Midraş’a göre Hur karşı çıktığı halkı tarafından öldürülmüştür (EJd., II, 7).

Sînâ’dan hareket edildikten sonra Hz. Hârûn ile kız kardeşi Miryam, Habeşli bir kadın aldığı için Hz. Mûsâ’ya karşı çıkmaları yüzünden Rabb’in öfkesine sebep olmuşlardır (Sayılar, 12/1-12). Çöl hayatı boyunca Hârûn her zaman Mûsâ’nın yanındadır. Rabb’in emrine karşı gelen İsrâiloğulları arz-ı mev‘ûda girmek istemezler ve Mûsâ ile Hârûn’a isyan edip liderliklerine itiraz ederler (Sayılar, 14/4-5). Korah’ın (Kārûn) ve diğerlerinin isyanı sadece Mûsâ’ya değil Hârûn’a da yöneliktir. Kâhinlik görevinin meşrûluğunu ispat etmek için Hârûn’un asâsı tomurcuklanıp çiçek açar (Sayılar, 17/8). İsrâiloğulları, çöldeki yolculuklarının sonuna doğru ikinci defa Kadeş’te konakladıklarında susuzluk sebebiyle baş kaldırınca Rab, Mûsâ ve Hârûn’a asâ ile kayaya vurmalarını söylemiş, kayadan su fışkırmıştır (Sayılar, 20/2-11). Fakat bu arada davranışları ve sözleriyle Rabb’e karşı suç işleyen İsrâiloğulları’nın arz-ı mev‘ûda girmeleri yasaklanmıştır (Sayılar, 20/12). Kadeş’ten göç eden kavim Hor

dağına geldiğinde Rab Mûsâ'ya Hârûn'un ecelinin geldiğini ve ölen atalarına katılacağını

bildirerek onu ve oğlu Eleazar'ı Hor dağına götürmesini istemiş, Mûsâ da Rabb'in emri doğrultusunda Hârûn'un elbisesini çıkararak Eleazar'a giydirmiş ve Hârûn Hor dağının tepesinde ölmüştür (Sayılar, 20/7-29; 33/38; Tesniye, 32/50). Tevrat'ın bir başka yerinde Hz. Hârûn'un Mosera'da öldüğü belirtilmektedir (Tesniye, 10/6). Vefat ettiğinde onun 123 yaşında olduğu zikredilir (Sayılar, 33/39).

Hor dağının veya Mosera'nın nerede bulunduğu tartışmalıdır. G. L. Robinson, Hor ile Moserah'ı (Jebel Madra) aynı dağ kabul eder ve bunun Kadeş ile Arabah arasındaki güzergâh üzerinde bulunduğunu söyler. F. M. Abel, "vâdî Hârûniyye" adına dayanarak Hor dağını Aynülkudeyrât'ın (Kadeş Barnea) 17 km. kuzeybatısına yerleştirmiştir. Hor dağının Kadeş Barnea'daki tepeler veya Kadeş yakınındaki İmâretü'l-Hureysa dağı olduğu da rivayet edilmektedir. Yaygın geleneğe göre ise Hor dağı, Petra'nın batısında Cebelihârûn denilen 1400 m. yüksekliğindeki dağdır (EJd., VIII, 971-972). Hz. Hârûn'un kabrinin nerede bulunduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte bu dağın en yüksek tepesinde onun kabri olduğuna inanılan bir yapı vardır (DB, I/1, s. 8).

Yahudi kutsal kitabında, Hz. Mûsâ'nın kardeşi ve arkadaşı olup onunla birlikte İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkaran ve onlara liderlik yapan Hârûn ayrıca kâhinler sınıfının atası ve başkâhin olarak da gösterilir. Ahd-i Atîk'in bazı bölümlerinde (I. Samuel, 12/68; Mika, 6/4) Hârûn'dan, Mûsâ ile birlikte İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkaran lider olarak bahsedilmekte, kâhinliğine hiç temas edilmemektedir. Tevrat ve Yeşu'da ise Hz. Mûsâ ile liderliği paylaşan Hârûn'un yanında tamamıyla farklı bir Hârûn daha ortaya çıkmaktadır ki bu ikincisi her ne kadar Mûsâ'nın kardeşi ise de sadece kâhindir ve kâhin ailesinin atasıdır. Tevrat'ın Levililer bölümünün bütünü, ayrıca Çıkış (25-31; 35-40) ve Sayılar (1-10/25; 15-19; 25-35) bölümünün büyük kısmı kâhin olan Hârûn'a ve onun görevlerine tahsis edilmiştir. Tevrat'ta Hârûn'un kâhinliğini ön plana çıkaran bölümler Ruhban metnine ait olduğu gibi, iki farklı Hârûn'a işaret eden veya iki Hârûn'un birlikte bulunduğu bölümlerde de Ruhban metninin tesiri açıktır (IDB Suppl., s. 1). Ruhban metnine ait olmayan ve peygamberlere nisbet edilen metinlerde

Mûsâ gibi Hârûn'a da nâdiren işaret edilmekte ve buralarda onun liderliği üzerinde durulmakta, fakat kâhinliğinden söz edilmemektedir. Ahd-i Atik'in I ve II. Krallar bölümlerinde ise Hârûn ve Hârûn oğullarına dair hiçbir bilgi mevcut değildir.

Hz. Hârûn'u kâhinler sınıfının atası olarak gösteren metinlere göre bizzat Rab Yahve, Sînâ'da Mûsâ'ya Hârûn'un liderliğinde kâhinlik müessesesini tesis etmesini (Çıkış, 28/1-2), Hârûn için elbiseler hazırlamasını emreder (Çıkış, 28; Levililer, 8/7-9). Mûsâ da Hârûn ve oğullarına göğüslük, entari, nakışlı gömlek, sarık ve kuşak gibi mukaddes giysiler hazırlar. Hârûn ve oğullarını toplanma çadırının kapısına getirip su ile yıkar, mukaddes giysileri giydirir ve mesheder (Çıkış, 29; 40/12-15). Bu seremoni ile kâhin olan Hârûn'a görevleriyle ilgili tâlimatlar bizzat Tanrı tarafından verilmiştir (Sayılar, 18). Hârûn'un kendisi başkâhin ve kâhinliğin kurucusu olduğu gibi zürriyeti de kâhindir (Sayılar, 3-4; 18). Kendisinin ve zürriyetinin kâhinliği dâimî statüdedir (Çıkış, 29/9; Siracide, 45/6-22). Dört oğlu da bizzat onun tarafından takdis edilmiştir (Çıkış, 6/23, 28-29; Sayılar, 3/2-3; I. Tarihler, 24/1). Hârûn aynı zamanda Levili'dir; Levi sıbtı ona bağlı ve onun hizmetindedir (Sayılar, 18/2-7). Takdis edilmek suretiyle kutsiyetin en üst derecesine yükselen Hârûn, en önemli kutsal işleri yapmaya yetkili olup bu görevlerinin başında kurban takdimi gelmektedir. Kurbanları o kesmekte, iç yağlarını da yine o yakmaktadır (Levililer, 9/8, 12, 15, 18). Toplanma çadırı ve ahid sandığıyla ilgili görevler onun uhdesindedir (Sayılar, 4). Halkı takdis etmek Hârûn ve oğullarının işidir (Sayılar, 6/22-27). Cüzzamlıları iyileştirmek veya onlar hakkında hüküm vermek de onun görevleri arasındadır (Levililer, 13/1-59). Hârûn ve oğulları mukaddesle bayağıyı ayırmak ve Tanrı'nın kanunlarını halka öğretmekle de görevlidirler (Levililer, 10/10-11).

Tamamen kâhin kimliğiyle ortaya konan bu ikinci Hârûn'un ilk iki oğlu Nadab ve Abihu'nun kâhinlikleri kaldırıldığı için bu görev diğer iki oğlu İtamar ve Eleazar tarafından sürdürülmüştür (Levililer, 7/1-7). Asıl kol ise Eleazar'ın soyudur (Sayılar, 25/7-13; I. Tarihler, 6/1-15; 24/4). Hârûn Hor dağında vefat ettiğinde Mûsâ onun yerine Eleazar'ı getirmiştir (Sayılar, 20/23-28; 33/37-39; Tesniye, 10/6). Kâhin Ezrâ'nın soyu Hârûn'a dayanmaktadır (Ezrâ, 7/1-5).

İlk geleneklerde ruhban sınıfına ait bir şahsiyet olarak gözükmeyen Hârûn'un nasıl olup da ruhban sınıfının lideri olduğu kesin şekilde bilinmemekle beraber (DBS, X, 1249) onun bu yönünün, kâhinliğin önem kazandığı ve Ruhban metninin yazıldığı Bâbil esareti sonrası dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır (IDB Suppl., s. 1-2).

Hz. Hârûn Hıristiyanlık'ta Mesîh'in bir örneği olarak kabul edilir. O kurban takdim etmekte, Tanrı ile insanlar arasında aracılık ve Kudsü'l-akdes'te dinî görev yapmaktadır. Bu bakımdan Mesîh'e benzemekle birlikte aralarında bazı farklar da vardır. Meselâ Hârûn'un uyguladığı şeriatta hayvan kurban edildiği halde Îsâ Mesîh kanlı kurbanı teşvik etmemiş, en mükemmel kurban olarak kendini takdim etmiştir. Hârûn Eski Ahid'in başkâhini, Îsâ ise Yeni Ahid'in başkâhinidir (İbrânîler'e Mektup, 5/2-5; 7/11-12; 8).

Kur'ân-ı Kerîm'de Hârûn'a vahiy geldiği, hidayete erdirildiği (en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/84), lutufta bulunulduğu (es-Saffât 37/114), güzel konuştuğu (el-Kasas 28/34), Mûsâ ile beraber ona da furkan verildiği (el-Enbiyâ 21/48) belirtilmektedir. Hz. Mûsâ, Firavun'a gitmekle görevlendirilince kardeşi Hârûn'un kendisine yardımcı olarak verilmesini, görevine onun da ortak edilmesini Allah'tan istemiş, bu isteği kabul edilerek ona peygamberlik verilmiştir (Tâhâ 20/29-36; el-Furkān 25/35; Meryem 19/53). Daha sonra Hz. Mûsâ ile birlikte âyetler ve gerçek bir delille Firavun'a gönderilmiş (Yûnus 10/75; el-Mü'minûn 23/45), Firavun'un sihirbazları mağlûp olunca Mûsâ ve Hârûn'un rabbine inandıklarını açıklamışlardır (el-A'râf 7/121-122; Tâhâ 20/70; eş-Şuarâ 26/48). İsrâiloğulları Mısır'dan çıktıktan sonra Hz. Mûsâ, ilâhî vaad gereği kırk günlük bir süre için Sînâ'ya giderken, "Yerime geç, ıslah et, bozguncuların yoluna uyma" diyerek kendi yerine Hârûn'u vekil bırakmıştır (el-A'râf 7/142). Mûsâ Tûr'da iken kavminin, Sâmirî'nin iğvâsıyla (Tâhâ 20/85) buzağı heykeli yapıp ona tapmaya başlaması üzerine Hârûn Tevrat'ta kaydedildiğinin aksine, "Ey kavmim! Andolsun siz bununla fitneye düşürüldünüz. Rabbiniz çok esirgeyendir, siz bana uyun, emrime itaat edin" diyerek onları uyarmış (Tâhâ 20/90), fakat sözünü dinletememiştir.

Hz. Mûsâ, Tûr dönüşü kavminin buzağıya taptığını görünce Hârûn'a, "Ey Hârûn, onların saptıklarını gördüğün zaman sana ne engel oldu? Neden

bana uymadın? Emrime karşı mı geldin?” demiş, saçından sakalından tutarak onu çekip sarsmış, bunun üzerine Hârûn, “Ey anamın oğlu, saçımı başımı tutma! Ben

senin, İsrâiloğulları arasında ayrılık çıkardın, sözümü tutmadın diyeceğinden korktum” diyerek gerekçesini açıklamış (Tâhâ 20/92-94), daha sonra Hz. Mûsâ Sâmirî’ye kızarak onu kovmuştur (Tâhâ 20/95-98). Diğer bir âyette de (es-Saffât 37/120) Mûsâ ve Hârûn’un hep hayırla yâdedilecekleri belirtilmektedir.

Hz. Hârûn’un vefatıyla ilgili olarak İslâmî kaynaklarda çeşitli rivayetler vardır. Bunlara göre Allah Hz. Mûsâ’ya, “Hârûn’un ruhunu kabzedeceğim, onu şu dağa getir” diye vahyeder. Bunun üzerine Mûsâ ile Hârûn o dağa giderler. Dağa vardıklarında orada benzeri görülmemiş bir ağaçla bir ev ve üzerinde yataklar bulunan bir sedir bulurlar. Hârûn burada yatmak istediğini söyleyince Hz. Mûsâ “yat ve uyu” der. Hârûn’un isteği üzerine kendisi de yatar, ardından Hârûn’un ruhu kabzedilince ev ve yatak semaya yükseltilir. Hz. Mûsâ İsrâiloğulları’nın yanına döndüğünde kavmi Hârûn’u göremeyince onu Mûsâ’nın öldürdüğünü iddia ederler. Fakat Mûsâ’nın iki rek‘at namaz kılıp Allah’a dua etmesi üzerine Hârûn’un üzerinde vefat ettiği yatak semadan iner ve böylece İsrâiloğulları gerçeği görüp kabul ederler (Sa‘lebî, s. 187-188). Başka bir rivayete göre ise kavminin ithamı üzerine Hz. Mûsâ onları Hârûn’un kabrine götürür ve Hârûn’a seslenir. Hârûn başından toprakları silkeleyerek kabrinden kalkar. Hz. Mûsâ’nın, “Seni ben mi öldürdüm?” sorusuna “hayır” cevabını verince Mûsâ ona, “Yatağına geri dön” der, Hârûn da tekrar ölüm uykusuna yatar (Taberî, I, 434).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “hrn” md.; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 43-44; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 34-41; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 432-434; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 49-50; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 187-188; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm),

Beyrut 1410/1990, s. 629; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1331, I, 19-26; NDB, s. 1; E. Palis, “Aaron”, DB, I/1, s. 2-9; J. Horowitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 149; J. Auneau, “Sacerdoce”, DBS, X, 1249; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Cairo 1938, s. 283-284; H. Speyer, Die Biblischen Erzählungen im Qoran, Darmstadt 1961, s. 323-336; T. M. Mauch, “Aaron”, IDB, I, 1-2; E. Rivkin, “Aaron, Aaronides”, IDB Suppl., s. 1-3; A. H. Mc Neile - P. R. Ackroyd, “Aaron”, DB2, s. 1-2; J. Eisenberg, “Hârûn”, İA, V/1, s. 303; G. Eisenberg - [G. Vajda], “Hārūn b. ʿImrān”, EI^2 (Fr.), III, 238; N. M. Sarna v.dğr., “Aaron”, EJd., II, 4-8; M. Avi-Yonah, “Hor”, EJd., VIII, 971-972; G. Jacquement, “Aaron”, Catholicisme, Paris, ts. (Letouzey et Ane), I, 2-3.

Ömer Faruk Harman

HÂRÛN, Abdüsselâm Muhammed

(عبد السلام محمد هارون)

Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn b. Abdirrâzık (1909-1988)

İslâm kültür kaynaklarının ilmî neşirlerini yapmasıyla tanınan Mısırlı âlim ve edip.

İskenderiye'de doğdu. Kültürlü bir aileye mensuptur. Dedesi Hârûn b. Abdürrâzık, Ezher'de Cemâatü kibâri'l-ulemâ üyeliği yapmış, babası çeşitli yerlerde kadılık görevinden sonra Şer'î Teftiş Kurulu başkanlığında bulunmuştur. Amcası Ahmed b. Hârûn, bir müddet Ezher Üniversitesi rektör yardımcılığı ve el-Maâhidü'd-dîniyye müdürlüğü görevlerini yürütmüştür. Anne tarafından dedesi Mahmûd b. Rıdvân'ın da şer'î mahkeme ve Cemâatü kibâri'l-ulemâ üyesi olduğu bilinmektedir. Meşhur hadis âlimi ve muhakkiki Ahmed Muhammed Şâkir, Abdüsselâm Hârûn'un halasının oğludur.

Babasının görevi icabı ailesi bir süre Tanta'da kaldıktan sonra Kahire'ye yerleşince Abdüsselâm Hârûn burada on yaşlarında hıfzını tamamladı. İlk öğreniminin ardından liseyi Ezher'de okudu ve yüksek tahsilini Dârülulûm'da yaptı (1928). Aynı fakültede yüksek lisansını tamamladı. Buradaki öğrenciliği sırasında, devrin gazeteci-matbaacı ve nâşirlerinden olan Muhibbüddin el-Hatîb'in kurduğu Cem'iyyetü'ş-şübbâni'l-müslimîn'de üye olarak faaliyet gösterdi. Daha sonra 1942 yılına kadar Dekahliye, İskenderiye ve Kahire'de ilkokul öğretmenliği yaptı. Tâhâ Hüseyin'in tavsiyesi üzerine 1943'te Mustafa es-Sekkā, Abdürrahim Mahmûd, İbrâhim el-Ebyârî ve Hâmid Abdülmecîd gibi devrinin tanınmış âlim ve ediplerinden teşekkül eden Lecnetü ihyâi türâsi Ebi'l-Alâ el-Maarrî adlı komisyonun üyeliğine kabul edildi.

1945 yılında, ilköğretimden üniversiteye öğretim elemanı tayininin tek örneği olarak İskenderiye Üniversitesi (Câmiatü'l-Fârûk elevvel) Edebiyat Fakültesi'ne müderris oldu. 1950'de Dârülulûm'da doçent, 1959'da aynı

fakültede profesör olarak nahiv bölümünün başkanlığına getirildi. Bu görevi yürütürken Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin yayımladığı el-Muʿcemü'l-vasîṭ'in ilk baskısının (Kahire 1380) tashihini yaptı. 1966'da, Mısır'ın çeşitli üniversitelerinden oluşturulan bir grup profesörle birlikte Küveyt Üniversitesi'ni kurmakla görevlendirildi. 1975 yılına kadar bu üniversitenin dil, yüksek lisans ve doktora bölümlerini yönetti. 1969'da üye olarak seçildiği Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye 1984'te genel sekreter oldu ve bu görevini ömrünün sonuna kadar sürdürdü; bu kurumun çeşitli ilmî komisyonlarında faal üye olarak çalıştı. 16 Nisan 1988 tarihinde Kahire'de öldü.

İslâm dünyasında daha çok gerçekleştirdiği ilmî neşirlerle tanınan Abdüsselâm Hârûn, henüz on altı yaşlarında iken Şâfiî fakihi Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin el-Muḫtaṣar (et-Taḳrîb) adlı eserini yayımlamıştır (Kahire 1925). İki yıl sonra Abdülkādir el-Bağdâdî'nin Ḫizânetü'l-edeb'inin tahkikine başlayıp önce birinci cüzünü (Kahire 1927), fakülteden mezun olmadan da bu eserin önemli bir kısmını dört cilt halinde neşretmiş (Kahire 1347-1351), bu arada dönemin meşhur muhakkiklerinden Muhibbüddin el-Hatîb'le birlikte İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'inin neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1927).

Abdüsselâm Hârûn bu ilmî neşir faaliyetinden dolayı çeşitli ödüller almıştır. Nitekim Sa'leb'in Mecâlis'ini neşretmesi sebebiyle 1950'de Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'den "Tahkikli Metin Neşri Ödülü"nü, 1981'de de Arap edebiyatı alanındaki başarılı çalışmalarından dolayı "Kral Faysal Uluslararası Ödülü"nü kazanmıştır. Ayrıca Arap üniversitelerinin pek çoğunda misafir profesör olarak görev yapmıştır.

Eserleri. A) Telif Eserler. 1. Dil ve Edebiyat. el-Esâlîbü'l-inşâʾiyye fi'n-naḥvi'l-ʿArabî (Kahire 1399/1978, 1402/1981; Beyrut 1410/1990); Ḳavâʿidü'l-imlâʾ (Kahire 1392/1972, 1396, 1986); Künnâşetü'n-nevâdîr (Kahire 1405/1984); Ḳuṭûf edebiyye, dirâsât naḳdiyye fi't-türâs̱i'l-ʿArabî ḥavle taḥḳīḳi't-türâs̱ (Kahire 1409/1988); el-Meysir ve'l-ezlâm (Kahire 1953, 1388/1968, 1987; tarihî, içtimaî, edebî konularla dile dair bahisler ihtiva eder); en-Nuṣḥ beyne'l-luġa ve't-târîḫ (ts.); et-Türâs̱ü'l-ʿArabî (Kahire, ts.); Taḥḳīḳu'n-nuṣûṣ ve neşruhâ (Kahire 1374/1954, 1965, 1977, 1410/1989; alanında bir müslüman âlim tarafından yazılan ilk eserdir);

Muʿcemü şevâhidi'l-ʿArabiyye (Kahire 1392). 2. Fihrist Çalışmaları. Taḥḳīḳāt ve tenbîhât fî muʿcemi Lisâni'l-ʿArab (Kahire 1399/1979; İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab adlı sözlüğündeki yanlışların tesbit ve

tashihiyle ilgilidir); Fehârisü'l-Muḫaṣṣaṣ (Kahire 1389/1969; geliştirilmiş 2. baskı, Beyrut 1411/1991); Fehârisü Muʿcemi Tehẕîbi'l-luġa (Kahire 1396/1976); Muʿcemü Muḳayyedâti İbn Ḫallikân (Kahire 1407/1987; İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ında anlamını, iştikak ve zaptını [hareke veya yazı ile okunuşunu tesbit] belirttiği özel isim, lakap, künye, nisbet, yer adı vb.nin fihristidir). 3. Seçmeler. el-Elfü'l-muḫtâre min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (iki cilt olarak Kahire'de basılan eser [1379, 1399], Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'den seçilmiş 1000 hadisin şerh ve tahrîcini ihtiva etmektedir); Tehẕîbü Sîreti İbn Hişâm (Kahire 1375/1955, 1402/1982); Tehẕîbü İḥyâʾi ʿulûmi'd-dîn (I-II, Kahire, ts.; I-II, Beyrut 1409/1988); Tehẕîbü'l-Ḥayevân (I-II, Kahire 1408/1987); Mecmûʿatü'l-meʿânî (Beyrut 1412/1992) (100 konuya dair 1599 şiir ve kıtadan oluşmaktadır).

B) Tahkikleri. 1. Dil ve Edebiyat. Câhiz, el-Ḥayevân (I-VII, Kahire 1357-1364/1938-1945); el-Beyân ve't-tebyîn (I-IV, Kahire 1367-1369); el-ʿOs̱mâniyye (Kahire 1374/1955); Resâʾilü'l-Câḥiẓ (I-II, Kahire 1384/1964; III-IV, Kahire 1399/1979); Feżâʾilü'l-etrâk (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, Kahire 1964), el-Burṣân ve'l-ʿurcân ve'l-ʿumyân ve'l-ḥûlân (Bağdat 1982); İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (Muhibbüddin el-Hatîb ile birlikte, Kahire 1927); Zeccâcî, Emâli'z-Zeccâcî (Kahire 1382/1962; Beyrut 1407/1987); Süyûtî, Hemʿu'l-hevâmiʿ fî şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ (I. cüz, Abdülâl Mekrem Sâlim ile birlikte, Beyrut 1413/1992); Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab (I-XIII, Kahire 1387-1406/1967-1986); Hasan b. Abdullah el-Askerî, el-Maṣûn (Küveyt 1960); Sa'leb, Mecâlisü Saʿleb (I-II, Kahire 1369/1950, 1401/1980); Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (Küveyt 1962); Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (Ahmed Muhammed Şâkir ile birlikte, Kahire 1361/1942); Sîbeveyhi, el-Kitâb (I-V, Kahire 1385/1966); Nevâdirü'l-Maḫṭûṭât (değişik müelliflere ait yirmi beş kitap ve risâle, Kahire 1370-1374); Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye neşri, yalnız XV. cilt); İbnü'l-Enbârî, Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi's-sebʿi't-ṭıvâli'l-câhiliyyât (Kahire 1383/1963), Şürûḥu Saḳṭi'z-zend (Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin divanına Tebrîzî, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî ve Hârizmî'nin yaptığı şerhlerdir; Tâhâ Hüseyin başkanlığında Mustafa es-Sekkā,

Abdürrahîm Mahmûd, İbrâhim el-Ebyârî, Hâmid Abdülmecîd ile birlikte, I-V, Kahire 1945-1948); İbnü's-Sikkît, Iṣlâḥu'l-manṭıḳ (Ahmed Muhammed Şâkir ile birlikte, Kahire 1368/1949); Asmaî, el-Aṣmaʿiyyât (Ahmed Muhammed Şâkir ile birlikte, Kahire 1375/1955); Taʿrîfü'l-ḳudemâʾ bi-Ebi'l-ʿAlâ el-Maʿarrî (Tâhâ Hüseyin başkanlığında Mustafa es-Sekkā, Abdürrahîm Mahmûd, İbrâhim el-Ebyârî, Hâmid Abdülmecîd ile birlikte yapılmış bir derleme ve tahkikli neşir çalışmasıdır, Kahire 1363/1944); Ebû Temmâm, Hemziyyâtü Ebî Temmâm (Kahire 1942); Ebû Ali el-Merzûkī, Şerḥu Dîvâni'l-Ḥamâse (Ahmed Emîn ve Seyyid Ahmed es-Sakr ile birlikte, I-IV, Kahire 1951-1953); Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, Elḳābü'ş-şuʿarâʾ (Kahire 1954); Esmâʾü'l-muġtâlîn (I-II, Kahire 1954); Küna'ş-şuʿarâʾ ve men ġalebet künyetüh ʿalâ ismih (Kahire 1954). 2. Sözlükler. İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa (I-VI, Kahire 1389-1392/1969-1972); İzzeddin ez-Zencânî, Tehẕîbü'ṣ-Ṣıḥâḥ (Ahmed Abdülgafûr Attâr ile birlikte, I-III, Kahire 1371/1951); Ezherî, Tehẕîbü'l-luġa (Kahire 1384/1964, I, Kahire, ts., IX); İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ (Kahire 1958); Mustafa İbrâhim, el-Muʿcemü'l-vasîṭ (Kahire 1960). 3. Diğer Neşirleri. İbn Hazm, Cemheretü ensâbi'l-ʿArab (Kahire 1378/1958); Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (Kahire 1382, 1981); İbn Butlân, Risâle fî şirâʾi'r-raḳīḳ (Kahire 1954); M. Murtazâ Hüseynî, Ḥikmetü'l-işrâḳ (Kahire 1954); Ebû Şücâʿ el-İsfahânî, el-Muḫtaṣar, Metnü Ebî Şücâʿ fi'l-fıḳh (Kahire 1925).

Yayımladığı eserlerin baş tarafına eklediği geniş araştırmalara dayanan mukaddimelerde eser ve müellif hakkında önemli bilgiler veren Abdüsselâm Hârûn, ayrıca gerekli yerlere koyduğu harekeler, zaman zaman eserlerin metinlerini aşacak hacimdeki dipnotlarıyla okuyucunun karşılaşacağı müşkülleri halletmeye, müelliflerin temas etmediği, eksik veya müphem bıraktığı noktaları aydınlatmaya çalışmıştır. Abdüsselâm Hârûn'un ilmî neşrini gerçekleştirdiği eserlerde çoğu ilk defa kendisi tarafından düzenlenen zengin fihristlerin yer alması, onun tahkik ve neşir çalışmalarında bu çığırın öncüsü olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd M. et-Tenâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri't-türâs̱i'l-ʿArabî maʿa muḥâḍaratin ʿani't-taṣḥîf ve't-taḥrîf, Kahire 1405/1984, s. 97-99; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 163-165; M. Muhyiddin Abdülhamîd, "Kelimetü'l-üstâẕ eş-Şeyḫ Muḥyiddîn ʿAbdilḥamîd fî istiḳbâli'l-üstâẕ ʿAbdisselâm Muḥammed Hârûn", MMLA, sy. 25 (1389/1969), s. 249-251; MIDEO, XIX (1989), s. 385-386.

Fethî en-Neklâvî - Hulûsi Kılıç

HÂRUN BUĞRA HAN

(ö. 382/992)

Karahanlı hükümdarı.

Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın torunu olup şehzadeliğinde kardeşi Ebü'l-Hasan Ali Arslan Han tarafından devletin batı kısımlarını idare etmekle görevlendirildi. Kendisi, Mâverâünnehir'i ilk fetheden Karahanlı hükümdarı olarak şöhret kazanmıştır. Sâmânîler'in içinde bulunduğu karışıklıklar dolayısıyla bir kısım muhalif Sâmânî kumandanlarının da desteğini sağlayarak 990'da İsfîcâb'ı zaptetti. İki yıl sonra Sâmânîler'in başşehri Buhara'ya girdi (Rebîülevvel 382/Mayıs 992). Sâmânî Emîri Nûh b. Mansûr şehri terketmek zorunda kaldı. Bu hareketi, Sâmânîler'in Horasan valisi Ebû Ali Simcûrî tarafından desteklenmişti. Hatta onunla daha İsfîcâb'ın zaptı sırasında, Ceyhun nehri sınır olmak üzere Sâmânî Devleti'ni taksim etme hususunda gizli bir antlaşma da yapmıştı. Böylece Horasan Ebû Ali'nin, Mâverâünnehir de Hârun Buğra Han'ın idaresine geçecekti. Ancak Hârun Buhara'ya girdikten sonra Ebû Ali'yi bir ordu kumandanı gibi gördü ve daha önceki anlaşmaya yanaşmadı. Fakat çok geçmeden Buhara'da ağır bir hastalığa yakalandı ve yerine Sâmânî şehzadelerinden Abdülazîz Nûh b. Nasr'ı bırakarak buradan ayrılmak zorunda kaldı. Kâşgar'a dönerken Koçkarbaşı mevkiinde vefat etti.

Hârun Buğra Han, Şihâbüddevle ve Zahîrüdda've gibi İslâmî lakaplar taşımaktaysa da bu lakaplar muhtemelen halife tarafından verilmiş olmayıp kendisi unvanlarına eklemiştir. Zira o sırada Karahanlılar ile Sünnî İslâm muhiti arasında henüz resmî bir münasebet kurulmamıştı. Bilinen en eski Karahanlı paraları ona ait olup 382'de (992) Îlak'ta basılan sikkeler Abbâsî halifeliğiyle herhangi bir münasebetinin bulunmadığını gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîẖ-i Buẖârâ (nşr. ve trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1965, s. 145; Gerdîzî, Zeynü'l-aẖbâr (nşr. Muhammed Nâzım), London 1928, s. 53-54; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. W. H. Morley), Kalküta 1862, s. 234; Beyhakī, Târîh (Hüseynî), s. 119; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 95, 98-100; Markov, Inventarniy Katalog musulmanskih monet imperatorskago ermitaja, Petersburg 1896-1904, s. 198, nr. 1; Zambaur, Manuel, s. 206; R. N. Frye, "The Samanids", CHIr., IV, 157; Barthold, Türkistan, s. 276-279; a.mlf., "Buğra-Han", İA, II, 760-761; Erdoğan Merçil, "Sîmcûrîler IV: Ebû Ali b. Ebü'l-Hasan Sîmcûrî", TTK Belleten, XLIX/195 (1986), s. 551-552; Omelyan Pritsak, "Kara-Hanlılar", İA, VI, 254; C. E. Bosworth, "Ilekkhāns or Ḳarakhānids", EI² (İng.), III, 1113; a.mlf., "Boğhrā Khan", EIr., IV, 318-319.

Reşat Genç

HÂRÛN b. HAN

(هارون بن خان)

Hârûn b. Hân et-Türkî (et-Türkmânî; ö. 463/1070-71)

Kuzey Suriye'deki Türk nüfuzunun ilk temsilcisi.

Karahanlı hükümdarlarından birinin, muhtemelen Tamgaç Han'ın oğlu olan Hârûn, babasına kızarak 1000 süvariyle Karluklar'ın yaşadığı Uç (Ûş) şehrinden ayrılıp Mâverâünnehir, Horasan ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya geldi. Önce Diyarbekir yöresindeki Sugūr bölgesinde Bizans'a karşı akınlara girişti; bu arada Selçuklular'a tâbi Diyarbekir Mervânî Emirliği ile ilişki kurdu. Daha sonra yine Selçuklu tâbii Halep Mirdâsî Emîri Atıyye'nin daveti üzerine Halep'e gidip Hâzır semtinde konakladı ve emîri rakiplerine karşı takviye etti; arkasından ikisi birlikte Bizans'a karşı sefer düzenleyerek Kemnûn Kalesi'ni fethettiler. Seferden sonra Hârûn ve maiyetindeki Türkmenler Halep'te ikamete başladılar. Fakat çok geçmeden Atıyye'nin bir baskınıyla karşılaştılar (Safer 457 / Ocak 1065); bunun üzerine Hârûn adamlarını alıp el-Cezîre'ye doğru hareket etti; bu sırada Bizanslılar'ın ve bazı Arap kabilelerinin saldırısına uğramaları üzerine Sermin'e gitti. Burada Atıyye'ye karşı, rakibi olan yeğeni Emîr Mahmûd ile bir ittifak kurdu ve Mahmûd onun sayesinde amcasıyla yaptığı savaşı kazandı (11 Cemâziyelâhir 457/20 Mayıs 1065), ardından da Halep'i kuşattı. Yaklaşık üç buçuk ay süren kuşatmaya dayanamayan Atıyye, Türkmenler'i Halep'e sokmaması ve Azâz, Menbic, Rahbe gibi şehir ve kaleleri kendisine bırakması şartıyla Halep'i Mahmûd'a teslim etti (Ramazan 457/Ağustos 1065). Böylece Halep Mirdâsî Emirliği'ni ele geçiren Mahmûd, Hârûn'a da Maarretünnu'mân'ı iktâ olarak verdi. Buraya yerleşen Hârûn Arap halkına son derece iyi muamelede bulunmuş, adamlarına onlardan ücretini ödemeden hiçbir şey almamalarını emretmiş ve hatta hayvanlarını dahi parayla sulatmıştır.

Kısa bir süre sonra Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Mahmûd'dan Hârûn ve Türkmenler'i Halep'ten uzaklaştırmasını istedi; ancak Mahmûd bu güce

sahip olmadığını söyleyerek emri yerine getirmedi. Bunun üzerine Müstansır, Bedr el-Cemâlî ve Emîr Atıyye'yi Mahmûd'u te'dib etmek üzere görevlendirdiyse de bir sonuç alınamadı. Bu hadiseden sonra Hârûn ve Emîr Mahmûd, Türkmen ve Arap kuvvetlerini birleştirip Bizans topraklarına gazâya başlayarak Artah ve İm kalelerini fethettiler (27 Şâban 460/1 Temmuz 1068); böylece Halep Bizans saldırılarına karşı takviye edilmiş oldu. Aynı yıl Bizans İmparatoru Romanos Diogenes, Anadolu'daki Selçuklu istilâ ve fetihlerini durdurmak, bu arada Kuzey Suriye'de kaybettiği kaleleri geri almak amacıyla ordusunun başında harekete geçti. Önce Kayseri ve Malatya taraflarında harekâtta bulunduktan sonra Kuzey Suriye'ye geldi ve özellikle Halep civarını yağma ve tahrip edip bir kısım kuvvetlerini burada bıraktı; arkasından da Umur Tekin adlı bir Türk emîrinin savunduğu stratejik öneme sahip Menbic Kalesi'ni zaptetti. Bu sırada Hârûn ve Emîr Mahmûd karşı harekâta geçerek Halep civarındaki Bizans kuvvetlerini bozguna uğratıp çekilmek zorunda bıraktılar. Bunu haber alan Romanos Diogenes Halep yakınlarında karargâh kurdu. Fakat Hârûn ve Mahmûd imparatorun karargâhına âni bir baskın yaptılar; vuku bulan şiddetli çarpışmada her iki taraf da ağır zayiat verdi. Bu sebeple Bizanslılar geri çekilen Türkmen ve Arap kuvvetlerini takibe cesaret edemedilerse de Artah ve İm kalelerini kolayca geri aldılar (462/1069-70).

Pek başarılı olmayan bu seferden dönüşte Hârûn'un Emîr Mahmûd'la arası açıldı ve kendini emniyette hissetmeyerek süvarileriyle birlikte ondan ayrılıp bu sırada Fâtımîler'e karşı Sûr şehrinde bağımsızlığını ilân eden kadı Aynüddevle Ebü'l-Hasan b. Ebû Ukayl'in yanına gitti. Ancak bir müddet sonra, Aynüddevle'yi cezalandırmakla görevlendirilerek Sûr'u kuşatan Bedr el-Cemâlî ile gizlice Aynüddevle'nin aleyhine iş birliğine girdi. Bunu duyan Aynüddevle onu, kendi adamlarından kandırdığı iki Türkmen vasıtasıyla öldürttü ve kesik başı Sûr sokaklarında dolaştırılıp halka teşhir edildi. Bunun üzerine bir kısım Türkmenler Bedr el-Cemâlî'nin, diğerleri de Aynüddevle'nin hizmetine girdiler.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler, h. 430-538 (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 13; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 155-156; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, IX, 233-234; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 101, 122, 124, 132-133, 136, 143, 146; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I, 294-296; II, 9, 10, 12; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 60; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 35-47; a.mlf., "Kuzey-Suriye'de Görünen İlk Türk Emiri Hanoğlu Harun", TTK Belleten, XLIII/170 (1979), s. 365-380; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo: 1004-1094, Beyrut 1391/1971, s. 166, 169, 196-198.

Ali Sevim

HÂRÛNÜRREŞÎD

(هارون الرشيد)

Ebû Ca‘fer Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr (ö. 193/809)

Abbâsî halifesi (786-809).

Yaygın görüşe göre Muharrem 149’da (Şubat-Mart 766) veya 30 Zilhicce 145’te (20 Mart 763) Rey’de doğdu. Babası Halife Mehdî-Billâh, annesi Hayzürân bint Atâ olup Hz. Abbas’ın yedinci göbekten torunudur. Küçük yaştan itibaren sarayda iyi bir eğitim görerek büyüdü. Mürebbisi, muhtemelen oğlu Fazl ile sütkardeşi olmasından dolayı baba diye hitap ettiği İran asıllı Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî idi. Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’tan Kur’ân-ı Kerîm, Ali b. Hamza el-Kisâî’den nahiv ve fıkıh, Mufaddal ed-Dabbî’den edebiyat, İmam Mâlik’ten hadis ve fıkıh okudu. Ayrıca Basra’da Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin derslerine devam etti. Hocalarından on dört yaşına kadar düzenli bir şekilde ders alan Hârûnürreşîd daha sonra da ilimden kopmadı.

Hârûn genç bir delikanlı iken 163 (779-80) ve 165 (781-82) yıllarında Bizanslılar’a

karşı düzenlenen iki seferde Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, Abdülmelik b. Sâlih, Îsâ b. Mûsâ ve Hasan b. Kahtabe gibi ünlü kumandan ve devlet adamlarının da yer aldığı orduyu sevk ve idare etti. Bu seferlerin sonunda Semâlû ve Dülûk dahil birçok kale ele geçirildi ve İstanbul Boğazı’nın doğu yakasındaki Khalkedon’a (Kadıköy) kadar varılıp Bizanslılar her yıl 90.000 dinar vergi vermek şartıyla barış yapmak zorunda bırakıldı. Bu başarıları üzerine 166’da (782-83) babası tarafından “Reşîd” lakabı verilerek kardeşi Mûsâ el-Hâdî’den sonra halife olmak kaydıyla veliaht tayin edildi. Mehdî-Billâh, daha sonra Mûsâ’nın yerine onu birinci veliaht yapmak istediyse de bu isteğini gerçekleştiremeden 169’da (785) öldü. Bunun üzerine Hârûnürreşîd, babasının ölümünü ve kardeşi Mûsâ el-Hâdî’ye biat

edildiğini bildiren mektuplar yazıp her tarafa göndererek devlet içinde bir karışıklık meydana gelmesini önledi. Bu sırada Mûsâ Cürcân'da ayaklanan isyancılarla savaşmaktaydı. Ancak Mûsâ el-Hâdî idareyi ele alınca kardeşi Hârûn'un yerine henüz bulûğa ermemiş olan oğlu Ca'fer'i veliaht tayin etmek istedi; bunu kabul etmeyen Hârûn'u da hapse attırdı. Yahyâ el-Bermekî kendisini bundan vazgeçirmeye çalıştıysa da başaramadı. Fakat annesi Hayzürân tarafından zehirlendiği ileri sürülen Hâdî'nin hilâfeti kısa sürdü ve yerine resmî veliaht olan Hârûnürreşîd geçti (170/786). Hârûnürreşîd'in ilk icraatı, kâtibi ve mürebbisi Yahyâ el-Bermekî'yi geniş yetkilerle vezir tayin etmek oldu. Bununla birlikte devlet işlerinde annesine de danışılmasını istemiş ve böylece onu eski itibarlı günlerine tekrar kavuşturmuştur.

Hârûnürreşîd, İslâm devletiyle Bizans İmparatorluğu arasında müstahkem kalelerle takviye edilmiş bir sınır bölgesi oluşturmak istedi. Bu amaçla Mansûr devrinden itibaren çok büyüyen Cündikınnesrîn'i, merkezi Menbic olmak üzere Cündilavâsım veya kısaca Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirdi. Bizanslılar'ın Tarsus'u ele geçirip burada bir kale inşa etmek istediklerini öğrenince 171'de (787-88) Herseme b. A'yen kumandasında bir ordu göndererek şehrin yeniden imarını ve tahkimini emretti; ertesi yıl da buraya yeni yerleşmeler oldu. Hârûnürreşîd, özellikle Bizans'la yapılan mücadelelerde ve sahillerin savunmasında büyük yararlıklar gösteren donanmanın güçlenmesine önem verdi. Nitekim güçlenen donanma 174 (790-91) yılında Kıbrıs ve Girit'i vurmuş ve Antalya açıklarında karşısına çıkan Bizans donanmasını mağlûp edip kumandanını esir almıştır.

Hârûnürreşîd, hilâfetinin başlarında daha önceki yıllardan intikal eden bazı iç meselelerle uğraşmak zorunda kaldı. Hâdî döneminde isyan eden Ali evlâdından Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali Fah Savaşı'nda öldürülürken (169/786) bu savaştan kurtulmayı başaran aynı aileden Yahyâ b. Abdullah Deylem'e, İdrîs b. Abdullah ise Kuzey Afrika'ya kaçmıştı. Hârûnürreşîd'in hilâfete geçince Ali evlâdına karşı aldığı tedbirler onları rahatsız etti ve Yahyâ b. Abdullah 176 (792-93) yılında ayaklandı (İbn Kesîr, X, 167-170). Çok sayıda insan kendisine katıldı; hatta bunlar arasında Taberistan dışındaki bölgelerden gelenler de vardı. Hârûn, Vezir Yahyâ el-Bermekî'nin oğlu Fazl'ı 50.000 askerle Deylem üzerine gönderdi. Fazl, Yahyâ b. Abdullah'ı isyandan vazgeçirdi ve Yahyâ bizzat halifenin el yazısı ve

mührünü taşıyan bir emanla teslim olmayı kabul etti. Hârûnürreşîd onu kısa bir müddet hapiste tuttuktan sonra serbest bıraktı; ayrıca kendisine 100.000 dinar verdi.

Fah Savaşı'ndan sonra Kuzey Afrika'ya giden İdrîs b. Abdullah el-Mağribü'l-aksâ'ya yerleşti ve burada etrafına topladığı Berberîler'le devlete baş kaldırdı. Hârûnürreşîd, bölgenin uzak olması sebebiyle İdrîs'in üzerine ordu göndermek yerine onu, Abbâsîler'e isyan ederek kendisine sığınmış gibi görünen Süleyman b. Cerîr adlı adamına zehirletti. Ancak İdrîs'in ölümüyle Berberîler'in bağımsızlık istekleri sona ermedi; onun hamile câriyesinin doğum yapmasını beklediler ve doğan çocuğa babasının adını vererek İdrisîler Devleti'ni kurdular. Ayrıca İfrîkıye'de sık sık vali değiştirilmesi ve 177'de (793-94) tayin edilen Fazl b. Ravh el-Mühellebî'nin sert tutumu sebebiyle isyan çıktı ve Fazl isyancılarla yaptığı savaşta öldü; ancak Herseme b. A'yen'in valiliğe getirilmesiyle sükûnet sağlandı. Herseme'nin Filistin valiliğine nakledilmesi üzerine yerine getirilen Muhammed b. Mukātil el-Akkî'nin kötü yönetimi halkı yeniden isyana yöneltti ve Akkî görevden alınarak hapsedildi; yerine de İbrâhim b. Ağleb et-Temîmî gönderildi (Belâzürî, s. 335). Çok geçmeden Hârûnürreşîd, yılda 40.000 dinar vergi vermek şartıyla İbrâhim b. Ağleb'e, valileri tayin etme yetkisini de elinde tutacak şekilde iktidarının babadan oğula geçmesi ayrıcalığını tanıdı. Böylece halifelik topraklarında iç işlerinde serbest bir hânedan kurulmuş oldu (bk. AĞLEBÎLER). Aslında halifenin takip ettiği bu siyaset, Berberîler'in Mısır yönünde bir saldırı yapmalarını engellemeyi amaçlamaktaydı.

Hârûnürreşîd zamanındaki iç olaylardan biri de 176'da (792-93) Havran'da Nizârî ve Yemânî kabileleri arasında meydana gelen çatışmadır. Hârûnürreşîd onlara karşı yumuşak bir siyaset takip ederek aralarını bulup barıştırdı. Ancak çatışma birkaç yıl sonra yeniden alevlendi. Bunun üzerine Hârûnürreşîd, meselenin halli için Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî kumandasında bir ordu gönderdi ve Ca'fer halkın elindeki bütün savaş araçlarını toplayarak karışıklığı bastırmayı başardı (180/796). Hâricîler, 178'de (794-95) Velîd b. Tarîf eş-Şârî'nin başkanlığında isyan ederek el-Cezîre bölgesini idareleri altına aldılar. Birkaç defa üzerine gönderilen kuvvetleri yenen Velîd, nihayet devrin ünlü kumandanlarından Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî tarafından mağlûp edilerek öldürüldü (179/795).

Hâricîler, aynı yıl içerisinde Kirman'da bu defa Hamza b. Abdullah eş-Şârî'nin liderliğinde baş kaldırdılar ve önce Herat'a, ardından Sîstan'a hâkim olarak otoritelerini Fars'a kadar yaydılar. Hârûnürreşîd bu isyanı bastıramamıştır. Onun hilâfetine kadar

herhangi bir karışıklık görülmeyen Uman'da da Îsâ b. Ca'fer'in vali olarak tayininden sonra kendisiyle birlikte giden Basralılar'ın halkın malına ve ırzına sataşmaları ve eğlenceye dalmaları yerli halkı isyan ettirdi (Belâzürî, s. 111-112). 180 (796) yılında Hârûnürreşîd oğlu Emîn'i Bağdat'ta vekil bırakarak Rakka'ya gitti ve burada bir saray yaptırdı. Aynı yıl, kırmızı elbiseler giyen ve bunun için kendilerine Muhammere denilen bir grup zındık Cürcân'da isyan etti. Ayaklanma şehir nâibince bastırıldı ve elebaşıları öldürüldü; ancak bir yıl sonra tekrar ayaklandılar ve Cürcân'a hâkim oldular.

Hârûnürreşîd Bizans İmparatorluğu'na karşı daha önce başlatılmış olan seferleri devam ettirmiştir. 181'de (797) bizzat yönettiği orduyla Safsâf Kalesi'ni aldı; kumandanlarından Abdülmelik b. Sâlih Ankara'ya kadar ilerledi. İmparatoriçe İrene barış isteğinde bulundu ve Hârûnürreşîd, Hazarlar'ın İrmîniye-Azerbaycan sınırından saldırmalarını da göz önünde tutarak bu isteği kabul etti (798); ancak I. Nikephoros'un imparator olmasıyla antlaşma bozuldu (802). Hârûnürreşîd, 187 (803) ve 190 (806) yıllarında büyük bir orduyla Bizans topraklarına girdi. 190 yılındaki seferde Herakleia (Ereğli), Iconium (Konya), Tyana (Tuvâne, Niğde) ele geçirildi ve Nikephoros'un barış isteği, hem kendi hem de oğlu adına cizye vermesi şartıyla kabul edildi.

187 (803) yılında Hârûnürreşîd ile Bermekîler'in arası açıldı ve Ca'fer öldürülürken Yahyâ ile Fazl hapse atıldı (bk. BERMEKÎLER). Ancak Hârûnürreşîd, bu olayı takip eden halifeliğinin son altı yılında onların yokluğunu daima hissetmiş, hatta Yahyâ el-Bermekî'ye hapiste iken dahi akıl danıştığı olmuştur. Nitekim bu dönemde Horasan'da da birtakım karışıklıklar meydana geldi. Buraya vali olarak tayin edilen Ali b. Îsâ b. Mâhân müstebit bir idare kurdu ve halka zulüm yaptı. Şikâyetler üzerine Hârûnürreşîd onu te'dib için bizzat Rey'e kadar gitti (189/805). Ancak rivayete göre halifeye ve saray erkânına çok kıymetli hediyeler sunan vali yerinde kaldı ve bunlar Bağdat'a dönünce zulmünü sürdürdü. Ali b. Îsâ'nın

valiliği sırasında bölgede meydana gelen önemli bir olay da Râfi‘ b. Leys'in isyanıdır. İsyanın son derece tehlikeli bir hal alması üzerine halife yanına iki oğlu Me'mûn ve Sâlih'i alarak sefere çıktı (192/808). Tûs şehrine varınca hastalandı; 3 Cemâziyelâhir 193'te (24 Mart 809) burada vefat etti ve aynı yerde toprağa verildi.

Hârûnürreşîd mûsikiyi severdi; sohbet meclislerini Enûşirvân ve Erdeşîr'i örnek alarak belli bir düzene koymuş, sâzende ve hânendeleri derecelerine göre sınıflandırmıştı (Câhiz, s. 37-38). Sohbet meclisleri sâhibü's-sitâre tarafından yönetilirdi. Şarkıları genellikle perde arkasından dinleyen Hârûnürreşîd mûsiki sanatına özel bir önem vermiştir. İbn Haldûn, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye ait el-Eğānî adlı eserin esasını, şarkıcılarının onun için seçmiş oldukları 100 melodinin oluşturduğundan söz eder (Mukaddime, II, 1333). Edebiyata ilgi duyan Hârûnürreşîd beğendiği şiirleri büyük bahşişlerle ödüllendirir, şair ve âlimleri himaye ederdi. Birçok şiir ve özdeyişi ezbere bilirdi; kendisinin de güzel şiirleri vardı (bk. Cebrâil Süleyman Cebbûr, s. 110-116). Hitabeti ve ses tonu düzgündü. Karakter olarak duygulu bir yapıya sahipti. Maskarası İbn Ebû Meryem'in şaka ve nükteleriyle güler, bazan bir şiirin veya yaptığı bir hatanın etkisiyle uzun zaman mahzun olur ve ağlardı. Câhiz onun karakterini anlatırken başkalarında görülmeyecek şekilde şaka ve ciddiyeti bir arada sergilediğini söyler.

Mühründe "el-azametü ve'l-kudretü lillâh" yazılıydı; bir rivayete göre de "kün maallāhi alâ hazer" ibaresi yer alıyordu (Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, I, 193). Kaynaklar tarafından hakkında, "Çok hacca gider ve çok cihad ederdi" şeklinde bilgi verilen Hârûnürreşîd'in dindar bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim dönemin Bizans İmparatoru VI. Konstantinos'a (780-797) İslâm'a davet mektubu göndermiştir (Ahmed Ferîd Rifâî, II, 188-236). İçki içtiği yolunda bazı rivayetler varsa da açıktan içtiği görülmemiştir. Hacca giderken 100 kadar fakihi aileleriyle birlikte götürür, haccedemediği seneler ise yerine 300 kişi gönderirdi. Cömert bir insandı; her gün kendi malından 1000 dirhem sadaka verirdi. Halkın durumunu araştırır, onlara yardım eder ve işlerini halletmek için gayret gösterirdi. Mütevazi bir insandı ve özellikle âlimlere büyük hürmeti vardı; derslerine katıldığı gözlerini kaybetmiş bir âlim olan Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim'in ellerine su dökmüştür. Eğitime büyük bir değer verirdi. Oğlu

Muhammed el-Emîn’in hocası Halef b. Ahmer görevine başlayacağı zaman ondan oğluna hocaya itaati, Kur’an ve Sünnet’i, tarihi, şiiri, konuşma âdâbını, münasebetsiz gülmemeyi öğretmesini istemiş, öğretirken de orta bir yol izlemesini tavsiye etmiştir (İbn Haldûn, II, 1301-1302). Kur’an okumaya ve hadis dinlemeye büyük önem verir, “kāriü emîri’l-mü’minîn” olarak anılan (İbn Kuteybe, el-Maʿârif, s. 533) Saîd el-Allâf’ın kıraatini severdi. Kendisinden hadis de rivayet edilmiştir.

Hârûnürreşîd devletin idarî yapısında bazı yenilikler yapmıştır. Dîvân-ı Harb’e bağlı olarak Dîvân-ı Arz’ı kurmuş, böylece askerî uzmanların orduyu her zaman teftiş ederek her an savaşa hazır tutmalarını sağlamıştır. Bu dönemde bölge valileri geniş yetkilere sahipti; ayrıca sorumlulukları daha sınırlı valiler de vardı. Halife bunların yanına, çeşitli malî ve idarî işleri yönetmekle yükümlü âmiller tayin ederdi. Vali, bizzat halifenin görevlendirdiği bu âmilleri azletme hakkına sahip değildi. Hârûnürreşîd dönemindeki vilâyetler şunlardı: Kûfe, Sevâd, Basra (Dicle, Bahreyn ve Uman dahil), Hicaz (Yemâme dahil), Yemen, Ahvaz (Hûzistan ve Sicistan dahil), Fars, Horasan, Musul, el-Cezîre, İrmîniye, Azerbaycan, Şam (Suriye), Filistin, Mısır (Afrika dahil) ve Sind. Cündikınnesrîn’i Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirmiş, daha sonra Kuzey Afrika’yı Mısır’dan ayırmış ve Sıkılliye’yi (Sicilya) Afrika vilâyetine bağlamıştır. Akdeniz sahili boyunca çeşitli yerlerde kuvvetli haberleşme teşkilâtının kurulması onun dönemine rastlar. Yine Abbâsî-Türk ilişkilerinin de Hârûnürreşîd devrinde başladığı kabul edilebilir. İbn Abdürabbih’in naklettiği bir rivayete göre onun saray muhafızlarının en azından bir bölümü Türkler’den oluşuyordu (el-ʿİkdü’l-ferîd, II, 73). Bu dönemde idarî sistem iş bölümü bakımından mükemmel bir hale gelmişti. Dîvânü’z-zimâm, Dîvânü’r-resâil, Dîvânü’l-harâc, Dîvânü’t-tırâz, Dîvânü’l-cünd, Dîvânü’l-berîd, Dîvân-ı Mezâlim ve Dîvânü’ş-şurta devlet dairelerinin en önemlileriydi. Ayrıca gayri müslimlerin menfaatlerini korumakla görevli bir daire daha vardı ve başkanına “cehbez” deniliyordu. Hârûnürreşîd kādılkudâtlık müessesesini kuran kişidir. Hilâfetinin ilk günlerinde Ebû Yûsuf’u bu makama tayin etmişti; daha sonra Ebü’l-Bahterî Vehb b. Vehb ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu görevi yürütmüşlerdir.

Devlet gelirlerinin hakkaniyet ölçüleri içerisinde tahsil edilmesine önem veren

Hârûnürreşîd, Kādılkudât Ebû Yûsuf'tan bu hususta takip edilecek siyaseti ve buna ilişkin şer'î ahkâmı ortaya koyan bir kitap yazmasını istemiştir. Dîvânü'l-harâc'dan ayrı olarak iktâ ve tu'me arazilerinin vergilerini toplayan Dîvânü'd-dıyâ' ve ayrıca Dîvânü'l-harâc'da yenilik yapılarak Eskûdâr Meclisi ihdas edilmiştir. Bu meclisin görevi Dîvânü'l-harâc'a gelen her şeyi ilgili cetvellere kaydetmekti. Bu kayıtlar divan reisine arzedildikten sonra ilgili meclise gönderilirdi (Aykaç, s. 212). Hârûnürreşîd'in hilâfet yılları Abbâsîler'in en zengin dönemidir ve bu dönemde beytülmâle giren senelik gelirin 7.500 kıntâr (yaklaşık 268 ton altın) değerini bulduğu rivayet edilmektedir.

Hârûnürreşîd'in zamanında ilim ve kültür hayatında önemli gelişmeler olmuştur. Nitekim Bermekî saraylarında felsefî ve kelâmî tartışmalar yapılmaktaydı. Halife Beytülhikme'nin (Hizânetü'l-hikme) zenginleşmesi için büyük çaba harcamış ve bazan cizye olarak kitap almıştır (Hızır Ahmed Atâullah, s. 30). Bu dönemde Süryânîce, Grekçe ve Sanskritçe birçok eser Arapça'ya çevrildi. İbnü'n-Nedîm, Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht'ın hayatını anlatırken onun Hârûnürreşîd devrinde Hizânetü'l-hikme'de görevli olduğunu ve Allân el-Verrâk eş-Şuûbî'nin de Beytülhikme'de Hârûnürreşîd, Me'mûn ve Bermekîler için kitap istinsah ettiğini, İbn Ebû Usaybia ise İbn Mâseveyh'in Hârûnürreşîd tarafından Ankara, Ammûriye ve Anadolu'nun diğer yerlerinde ele geçirilen kitapları tercüme etmekle görevlendirildiğini söyler. Tercüme yapanlardan biri de Hârûnürreşîd adına Öklid'in Elementler'ini Uşûlü'l-hendese adıyla Arapça'ya çeviren Haccâc b. Yûsuf b. Matar idi. Bu dönemde Bağdat'ta Cündişâpûr'daki gibi bir de hastahane kurulmuştur.

Hârûnürreşîd devrinde nüfusu 1 milyonu aşan Bağdat, Dicle nehrinin iki yakasına kurulmuş halifeye ve Bermekîler'e ait pek çok saray ve köşklerle dünyanın en güzel şehirlerinden biri haline gelmişti. Bahçeler içerisindeki bu saraylara genel olarak Kur'an'daki cennet tasvirlerinde geçen isimler veriliyordu. Bütün dünyada tanınan "binbir gece masalları"nın bir bölümü Bağdat'ta ve Hârûnürreşîd'in çevresinde yaşanan olayları konu edinmektedir. Ayrıca onun zamanında birçok kale ve şehir imar edildi, birçoğu da yeniden kuruldu. Hanımı Zübeyde'nin adıyla anılan Kûfe ile Mekke arasındaki kervan yolu ve konaklama tesisleri bu dönemdeki çeşitli imar faaliyetlerinden biridir (bk. DERBİZÜBEYDE).

Abbâsî hânedanının İslâm dünyası dışında en fazla tanınan siması Hârûnürreşîd'dir. Onun zamanında Çin'den ve Avrupa'dan Bağdat'a elçiler gelmiş ve rivayete göre halife, Kudüs'te hıristiyan hacılara iyi davranılması konusunda istekte bulunan Charlemagne'a (Büyük Karl) çeşitli hediyeler göndermiştir. Bunlar arasında bulunan bir saat o zamanın Avrupa'sında büyük ilgi uyandırmıştır. Bu konuda İslâm kaynaklarında bilgi bulunmamakla birlikte Batı kaynakları rivayeti doğrulamaktadır (Loban, s. 215; Sarton, I, 527). Bu iki hükümdarın kendilerine rakip olarak gördükleri Bizans ve Endülüs Emevîleri'ne karşı birbirlerini destekledikleri anlaşılmaktadır (DİA, I, 37).

Hârûnürreşîd'in eşlerinden ve câriyelerinden birçok evlâdı olmuştur. Bunlardan Zübeyde'nin oğlu Muhammed'i Emîn, Merâcil adlı câriyeden halife olduğu gece doğan Abdullah'ı Me'mûn, Kasr adlı câriyeden doğan Kāsım'ı da Müste'men lakaplarıyla sağlığında veliaht tayin etmiş ve bunu bildiren bir belgeyi 186 (802) yılında gittiği hac sırasında Kâbe'nin duvarına astırmıştı. Ancak bunlardan Kāsım halife olamadan ölmüş, onun yerine Mâride adlı câriyeden doğan Ebû İshak Muhammed Mu'tasım halife olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 3; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), bk. İndeks; Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 37-38, 154; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), bk. İndeks; a.mlf., el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 533; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 387-392; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 407-413; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Fütûḥ, Beyrut 1986, VIII, 402-431; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, bk. İndeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ve'l-küttâb, bk. İndeks; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 347-395; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Ahmed es-Sakr), Beyrut 1987, s. 388-418;

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 154, 382; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 5-13; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, Kahire 1962, s. 155-171; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIV, 125-163; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 146-222; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 220-227; II,1301-1302, 1333, 1386; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 97-107; a.mlf., Meʾâs̱irü'l-inâfe, I, 192-202; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Hârûn er-Reşîd, İstanbul 1300; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 102-157; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, I, 114-159; II, 188-236; F. W. Buckler, Harunu'l-Rashid and Charles the Great, Cambridge 1931, s. 3-42; Barthold, İslâm Medeniyeti, bk. İndeks; N. Abbott, Two Queens of Baghdad, New York 1946; G. Loban, Ḥaḍâretü'l-ʿArab (trc. Âdil Zuaytır), Kahire 1367/1948, s. 215; De Lacy O'leary, How Greek Science Passed to the Arabs, London 1951, s. 156-161; Ahmed Emîn, Hârûn er-Reşîd, Kahire 1951; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdıḳa, Amman, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 164,165; D. Sourdel, Le vizirat abbāside, Damas 1959-60, bk. İndeks; A. G. Chejne, Succession to the Rule in Islam, Lahore 1960, s. 89-108; R. D. Osborn, Islam Under the Khalifs of Baghdad, London, ts., s. 187-216; Sarton, Introduction, I, 527; Hızır Ahmed Atâullah, Beytü'l-ḥikme fî ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyîn, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 30; T. W. Arnold, The Caliphate, Oxford 1967, bk. İndeks; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, el-Vezâre: neşʾetühâ ve teṭavvürühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, s. 95-110; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1978, s. 279-311; Abdülcebbâr el-Cûmerd, Hârûn er-Reşîd, I-II, Beyrut, ts.; Hitti, İslâm Tarihi, II, 458-476; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 199, 220, 233; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 110-116; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, s. 115-134; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 344-358; Şevkī Ebû Halîl, Hârûn er-Reşîd: emîrü'l-ḫulefâʾ ve ecellü mülûki'd-dünyâ, Dımaşk 1408/1988, s. 99-103; Ömer Ferruh, Ebû Nüvâs: şâʿiru Hârûn er-Reşîd ve Muḥammed el-Emîn, Beyrut 1408/1988, s. 99-103; İbrâhim Selmân el-Kervî, Nîẓâmü'l-vizâre fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, İskenderiye 1989, s. 127-136; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), IV, 374-377; Yûsuf el-Uş, Târîḫu ʿaṣri'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1990, s. 57-84; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk

Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 217-219; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri: m. 610-847: Din, Bilim ve Sanat Alanında (doktora tezi, 1997), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90-95, 144-149, 217-219; M. Bonner, “Al Khalīfa al-Mardī: The Accession of Hārūn al-Rashīd”, JAOS, CVIII/1 (1988), s. 79-91; K. V. Zetterstéen, “Hârûnürreşid”, İA, V/1, s. 304-305; F. Omar, “Hārūn al-Rashīd”, EI^{2} (İng.), III, 232-234; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, DİA, I, 37.

Nahide Bozkurt

HARÛRÂ

(حروراء)

Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali’nin saflarından ayrılan Hâricîler’in toplandığı yer

(bk. HÂRİCÎLER).

HARÛRİYYE

(bk. MUHAKKİME-i ÛLÂ).

HÂRÛT ve MÂRÛT

(هارون وماروت)

Kur'ân-ı Kerîm'de adları geçen ve insanlara sihir öğrettiklerine inanılan iki melek.

Arapça asıllı olmayan Hârût ve Mârût kelimeleri (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 629) Kur'an'da bir âyette geçer (el-Bakara 2/102). Bazı hadislerde nakledilen, tarih ve tefsir kitaplarında ayrıntılı biçimde yer alan Hârût-Mârût kıssası farklı isimlerle İslâm'dan önceki dinlerde de görülür.

Hârût ve Mârût kelimelerinin menşeiyle ilgili çeşitli görüşler vardır. Bazı araştırmacılar Hârût ve Mârût'u, ilk defa Zerdüştîliğin dinî metinlerinde geçen Haurvatāt ve Ameretāt ile aynı saymaktadır (Jeffery, s. 283). Avesta'da dişi varlıklar olarak kabul edilen Haurvatāt suların, Ameretāt ise bitkilerin koruyucusudur (ERE, I, 796; EIr., I, 998). Avesta'daki Ameretāt ismi Pehlevîce'de Amurdâd, Persçe'de Amordâd ve Mordâd, Haurvatāt ise Hordâd ve Kordâd şekline dönüşmüştür. Bunların ilki Ahura Mazda'nın mükemmellik, ikincisi ölümsüzlük sıfatını temsil etmektedir (ERE, I, 384-385; EIr., I, 934). Ermeni dinî terminolojisinde iki çiçek ilâhının adı olan Hawrot ve Mawrot da Haurvatāt ve Ameretāt'la ilgili kabul edilmiştir. Ameşa Spenta'daki iki melek adının orta dönem Persçe'sine Mwrd'-hrwd' şeklinde, Soğdca'ya Mrwwt ve Hrwwt olarak geçtiği, Kur'an'da ise Hârût ve Mârût şeklinde yer aldığı belirtilmektedir (a.g.e., I, 998). Bu iki ismin Zerdüştîlik'teki Haurvatāt ve Ameretāt'a bağlanması fikri genelde kabul edilmekte (Jeffery, s. 283; EI² [İng.], III, 236-237), fakat bu ilişki kelime benzerliğinden öteye geçmemektedir. Hinduizm'in en eski kutsal kitabı olan Veda'da fırtına ilâhları kabul edilen Mârûtlar'dan söz edilmekle birlikte bunlarla Kur'an'daki Mârût arasında bir münasebet kurmak zordur. Avesta'da ölümsüzlüğü temsil eden Ameretāt'ın Hint mitolojisindeki karşılığı muhtemelen Amrita, Haurvatāt'ın karşılığı ise "kadim su" anlamındaki Saraswati'dir (Dowson, s. 284; EI² [İng.], IV, 12; ERE, XIII, 71). Diğer taraftan Enoch'un kitabının Slavca nüshasında (14/5; 33/11; 69/28) Elohim'in, Enoch'un kitabını korumaları için görevlendirdiği iki

melek olan Ariuk ve Mariuk, Hârût ve Mârût'un bir versiyonu olarak düşünülmektedir. Ariuk adı Kitâb-ı Mukaddes'in Tekvîn (14/1, 9) ve Daniel (2/14) bölümlerinde melekten ziyade kişi adı olarak geçen Ariukki'ye kadar çıkarılır. Mariuk ise Ariuk kelimesine yakıştırılan ve yahudi literatüründe sıkça yapılan kelime oyunlarından başka bir şey değildir. Ayrıca yahudi literatüründeki Ariuk ve Mariuk hikâyeleriyle Hârût-Mârût kıssası arasında hiçbir benzerlik yoktur.

İslâmî literatürde Hârût ve Mârût hakkında nakledilen rivayetlerin çoğu, az farkla geç bir yahudi tefsir kitabı olan Midraş Avkir'de de bulunur. Buradaki rivayet kısaca şöyledir: Tûfandan sonra putperestliğin hâlâ sürmesi Elohim'i kızdırır. Şemhazai (bazı kaynaklarda Azza veya Uzza) ve Azael adında iki melek Tanrı'ya insanı yaratmasının kötü olduğunu söylerler; çünkü insanlar yeryüzünde bozgunculuk yapmışlardır. Bu iki melek, yeryüzüne indiklerinde insanlar arasında Tanrı'nın hükmünü yayacaklarını vaad edince Tanrı onları yeryüzüne gönderir. Dünyaya indikten sonra Şemhazai, Ester (İstar; bazı versiyonlarda Naamah) adında güzel bir kıza rastlar ve ona âşık olur. Ester, kendisini semaya çıkaracak olan Tanrı'nın adını zikretmeyi öğretinceye kadar Şemhazai'a teslim olmayacağını söyler. Bunun üzerine Şemhazai, Tanrı'nın adının nasıl zikredileceğini ona gösterir ve Ester bu ismi zikrederek semaya yükselmeyi başarır. Tanrı, kendisine ulaşmak için çaba sarfeden Ester'i mübarek kılar ve onu yıldız haline getirir. Şemhazai ve Azael ise "insan kızları" ile evlenirler. Enoch'ta anlatıldığı şekliyle hikâyenin geri kalan kısmına bakılırsa bu melekler insanlara sihir öğretirler. Kökeni çok daha eski rivayetlere uzanan Midraş geleneğindeki bu hikâye, şüphesiz Tekvîn'deki (6/2-4) Tanrı oğullarının insan kızlarıyla olan evliliklerini açıklamaya yöneliktir. Bu konuyu işleyen diğer yahudi rivayetlerinde anlatımlar aynı olmakla birlikte şahıs isimleri değişebilmektedir (Davidson, s. 63, 203). Zohar'da cin olarak takdim edilen bu üç figür Azael, Aza ve Naamah adlarını taşımaktadır (I, 55a).

"Tobit Kitabı" (3/8) ve "Süleyman'ın Ahdi" adlı apokrif yahudi metinlerinde Tanrı'nın denemek için gönderdiği melek Asmodaios (Asmodeus) adını taşır. Şemhazai adının da türediği Asmodeus kelimesi Zerdüştîlik'teki kötü cinlerden biri olan Aeşmo daeva'dan gelir (IDB, I, 259; Davidson, s. 9, 108; EJd., III, 754; EIr., I, 480). Zerdüştîlik'te insanlara

kötülüğü telkin eden bu cin, "Süleyman'ın Ahdi"nde Kur'ânî ifadeyi çağrıştıracak şekilde karı ve kocanın arasını açmak için insanlara büyü öğreten kötü bir varlık pozisyonundadır (EJd., III, 754). Öte yandan yahudi tefsir kitaplarında (Hagadik metinler) Asmodeus, sihir öğreten bir cin olarak olumsuz üne sahipse de zaman zaman Hz. Süleyman'a sihirleriyle yardım eden bir hüviyete de bürünür. Bunun en güzel yansıması Talmud'da görülür (Talmud, Gittin 68a).

Yahudi literatüründe Hz. Süleyman'la ilgili olarak geliştirilen rivayetlerin bir kısmı İran çevresindeki yahudiler arasında ortaya çıkmıştır (EJd., XV, 108). İlk Diaspora

sonucu İran'a giden yahudilerin kendi melek telakkilerini kurarken Zerdüştîlik'ten etkilendikleri bilinmektedir. Bu etkilenme bütün apokrif metinlerde ve son zamanlarda Ölüdeniz yazmalarında görülebilir. Her ne kadar yahudi rivayetlerinde günahkâr meleklerin adı genellikle Şemhazai ve Azael olarak veriliyorsa da İslâm coğrafyasındaki yahudiler Diaspora'da, İran'dan getirdikleri hâtıraları canlı tutarak Aeşmo daeva'dan bozulmuş Asmodeus veya Şemhazai yerine bilinmeyen bir sebepten dolayı, Ahura Mazda'nın Ameşa Spentaları'ndan olan Haurvatāt ve Maurvatāt'ın kaynaklık ettiği Hârût ve Mârût adını kullanmışlardır. İslâm öncesi Arabistan yahudilerinin İran geleneğini koruduklarına yönelik bir başka önemli delil de bazı İslâmî kaynaklarda "baştan çıkaran kadın"ın adı olarak Enahîd'in gösterilmesidir. Zerdüştîliğin önemli ruhî varlıklarından (yazata) biri olan Enahîd güzel bir dişi olarak düşünülmüş ve Grek yazarları onu Afrodit ve İştar'la özdeşleştirmiştir (EIr., I, 1006, 1007-1008). Böylece Midraş Avkir'de yansıdığı üzere, baştan çıkaran kadın için kuzeydeki yahudiler İştar'dan bozulmuş Ester adını kullanırken Yesrib ve Yemen gibi Arabistan çevresine yerleşen güney yahudileri Enahîd adını korumuş olmalıdırlar. Kur'an'ın söz konusu âyetle hitap etmiş olduğu yahudiler de herhalde ilk Diaspora'da İran'ı görmüş olan bu yahudilerin devamıydı. Ayrıca Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) aslen İran kökenli bir yahudi olması, erken dönemlerden itibaren Yemen'e önemli bir İran göçünün olduğuna işaret eder.

Yahudi kaynaklarındaki Şemhazai ve Azael efsanesinin başka kaynaklarda da geçtiğine dair bir ipucu veren bilgi Panopolisli Zosimus'tan (m.s. VI.

yüzyıl) gelir. Zosimus, Hz. Süleyman'ın Membres adı verilen varlıklardan öğrendiği büyülerden bahseder (MW, XVIII/1, s. 73-74). Fakat Hârût ve Mârût motifiyle Membres arasında doğrudan bir alâka olduğunu söylemek güçtür.

Yeni Ahid külliyatında Petrus'un II. Mektubu (2-4) ve Yahuda'nın Mektubu'nda (6) "düşmüş melekler"e atıf varsa da şarkiyatçılarca ileri sürüldüğü gibi bunların Hârût ve Mârût'u ima etmesi zayıf bir ihtimaldir. Buradaki ifadeler, daha çok Tekvîn'deki (6/1-4) "Tanrı'nın oğulları" olarak adlandırılan ve yahudi literatüründe melek olarak kabul edilen varlıklara aittir. Ayrıca Enoch (14/5; 69/28) ve Jubile'de (5/6) geçen melekler de yine bu tür meleklerden olup Hârût ve Mârût'la ilişkili değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hârût ve Mârût'un zikredildiği âyet, Hz. Süleyman'a atılan iftiralarla Hârût ve Mârût'un sihir öğretişi hakkında iki ana konuya ait bilgi verir. Müfessirler, bu âyetin sihir öğretmenin ve öğrenmenin sakıncalarını vurguladığı konusunda ittifak etmişlerdir. Hârût ve Mârût'la ilgili âyette yer alan yegâne bilgi, onların Bâbil'de bulundukları ve günah olduğu konusunda uyarıda bulunarak insanlara sihir öğrettikleri şeklindedir. Bununla birlikte tarih ve tefsir kitapları özellikle İsrâiliyat'ın etkisiyle konuyu ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. Halbuki Hârût ve Mârût konusunda sahih hiçbir hadis yoktur.

Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (II, 134) Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir hadise göre Hz. Âdem Allah tarafından yeryüzüne indirildiğinde melekler Allah'a, "Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun" derler. Allah da onlara, "Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim" der (el-Bakara 2/30). Melekler, kendilerinin âdemoğlundan daha itaatkâr olduklarını söyleyince de Allah yeryüzüne göndermek üzere aralarından iki melek seçmelerini ister. Hârût ve Mârût seçilerek yeryüzüne indirilir. Zühre çok güzel bir kadın sûretinde karşılarına çıkınca melekler ona sahip olmak isterler. Kadın da Allah'a ortak koşmaları şartıyla tekliflerini kabul eder. Melekler bunu reddederler. Bunun üzerine kadın bir çocuk getirir ve onu öldürmelerini ister; melekler bunu da kabul etmez. Daha sonra kadın içki getirir ve bunu içerlerse tekliflerini kabul edeceğini söyler. Melekler içkiyi içip sarhoş olunca kadınla zina edip çocuğu

öldürürler. Ayıldıklarında kadın, daha önce kabul etmedikleri her şeyi sarhoş olunca yaptıklarını onlara hatırlatır. Meleklerden dünya veya âhiret azabından birini seçmeleri istenince dünya azabını seçerler. İbn Kesîr, sened zincirindeki Mûsâ b. Cübeyr sebebiyle bu hadisin “garîb” olduğunu ve Abdullah b. Ömer’in bu rivayeti Kâ‘b el-Ahbâr’dan naklettiğini belirtir (Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 198-199). Hz. Ali’nin Resûlullah’tan rivayet ettiği nakledilen, “Allah Zühre’ye lânet etti; çünkü Zühre, Hârût ve Mârût adlı iki meleği fitneye sevketti” hadisi de sahih değildir (a.g.e., I, 200). Yine Hz. Ali’ye isnat edilen bir rivayette, iki meleğin imtihanına vesile olan kadına Araplar’ın Zühre, Acemler’in Enahîd dedikleri, kadının onlara semaya çıkıp yeryüzüne inmelerinin sırrını sorduğu, böylece ism-i a‘zam duasını öğrenip semaya çıktığı ve yıldıza dönüştüğü nakledilir (Süyûtî, s. 58). İbn Abbas’tan gelen benzer bir rivayette de denenmek üzere yeryüzüne gönderilen iki melekten bahsedilir. Bu iki melek Enahîd adlı çok güzel bir kadın tarafından baştan çıkarılır ve melekler bu denemede başarısız olurlar. Kadın Zühre yıldızına dönüştürülür. Daha sonra Hz. Süleyman iki meleği dünya veya âhiret azabını seçmekte serbest bırakır, onlar da dünya azabını seçerler (İbn Kesîr, I, 202; Süyûtî, s. 59).

İbn Kesîr, bu rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu ve gerçekte Kâ‘b el-Ahbâr’dan kaynaklandığını belirtir. Sened yönünden değerlendirilen bu rivayetler zayıf bulunmuştur (İyâde b. Eyyûb el-Kebîsî, XXVII/3, s. 12-28). Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî de gerek Hz. Muhammed’e gerekse Hz. Ali’ye atfedilen rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu ifade eder. İbn Cerîr et-Taberî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Fahreddin er-Râzî, Kādî İyâz, İbn Hazm, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî gibi önde gelen müfessirler, ayrıca Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tabersî gibi Şiî âlimleri de bu rivayetleri şüpheli bulur.

Öte yandan kıraat âlimleri arasında, âyette geçen ve mütevâtir kıraatlerde “melekeyn” (iki melek) şeklinde okunan kelimeyi farklı telaffuz edenler de vardır. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Ebü’l-Esved ed-Düelî ve Dahhâk b. Müzâhim kelimeyi “melikeyn” (iki melik, iki kral) şeklinde okuyarak Hârût ve Mârût’u insan kabul etmişlerdir. İbn Hazm ise bunların melek değil iki şeytan veya cinden iki kabile olduğunu söyleyerek farklı bir yorum yapmıştır. Ebû Bekir el-Esamm’a göre onlar küçük günah işlemişlerdir (DİA, XI, 354).

Özellikle tefsir kitapları Hârût ve Mârût'un kişiliklerine dair İsrâiliyat'a dayanan pek çok rivayet aktarır. Bu rivayetlerin bazılarına göre Hârût ve Mârût Irak'ta, Dünbâvend Bâbili'nde, Demâvend dağında, Garp'ta bir yerde oturmaktadırlar; İdrîs peygamber zamanında yaşamışlardır. Kıyamete kadar saçlarından asılma cezasına çarptırılmış veya başları kanatlarının altına kıstırılmış ya da baş aşağı asılarak cezalandırılmışlardır. Ancak müfessirlerin çoğu bu rivayetlerin asılsız

olduğunu kabul etmektedir. Muhaddisler de Hârût ve Mârût'la ilgili hadisleri tahlil edip aynı sonuca ulaşmışlardır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i gibi bazı ahlâk kitaplarının sihirle ilgili bahislerinde konu herhangi bir yorum yapılmadan ele alınmıştır (III, 204). Orta Asya Türkleri'nin kısas-ı enbiyâ türünden az sayıdaki eserlerinde İran-yahudi geleneğinin etkisini yansıtan anlatımlar vardır. Nitekim Nâsırüddin Rabgûzî (XIII-XIV. yüzyıl), Hârût ve Mârût bahsinde iki meleğin adı olarak Azaya ve Aza'yı kullanmıştır. Rabgûzî'nin eserindeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Türkler'in Ester için kullandığı isim ise Sakit'tir (Kısasü'l-enbiyâ, I, 43, 44).

Hârût ve Mârût'la ilgili rivayetler klasik Türk edebiyatına da yansımış, şairler özellikle Hârût adını anarak Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssanın dışında ve tamamen İsrâilî rivayetlere dayanarak konuyu işlemişler, çeşitli telmihlerde bulunmuşlardır. Bu vesile ile Bâbil (çâh-ı Bâbil), Hârût ve Mârût ile bunların öğrettiği büyü etrafında birçok mazmun meydana getirmişlerdir. Divan şiirinde sevgilinin gözleri, gamzesi ve saçları sihir hususunda Hârût ve Mârût'un üstadı sayılır. Ahmed Paşa'nın, "Ey melekrû âb u gilden çıkmadan Âdem henüz / Çâh-ı Bâbil'de gözün Hârût'a sihrâmûz idi" beytiyle Ârif Hikmet'in, "Menba-ı mekr ü füsun çeşm-i fitnezâdın idi / Meşk-i sihr eylemeden gamze-i Hârût henüz" beyti bu anlayışı aksettirir. Sevgilinin çene çukuru (çâh-ı zenahdan) Bâbil'deki kuyudan (çâh-ı Bâbil), Hârût da (veya Mârût) o kuyuda asılı bulunduğu için sevgilinin zülüflerinden kinayedir. Çünkü sevgilinin zülüfleri çene çukuruna doğru uzanır ve Hârût ile Mârût da o kuyuda saçlarından asılmış olarak beklemektedirler. Sihir öğretmek ve büyücülüğün pîri olmak itibariyle Hârût ve ondan kinaye olarak sevgili (gözleri, çene çukuru, saçları veya gamzesi dolayısıyla) bir cadı (câdû) şeklinde tasvir edilir. Bu durumda sehhâr sevgilinin âşıklarını büyüler ve onların gönüllerini ya zülfünün

ucuna asar yahut çene çukurunun zindanına atar: “Sihr ta‘lîm eylemekte gamze-i câdû-yı dôst / Çâh-ı Bâbil’de eder Hârût-ı fettân ile bahs” (Ahmed Paşa). Sevgili ile âşıkları arasındaki bu macera tam bir fitne halidir. Dolayısıyla Hârût ile sevgili fitne çıkarmakta da birbirlerine benzerler. Nedîm’in, “Gamze-i fettânını koydun ki yıktı âlemi / Bahse dalmışken çeh-i Bâbil’de câdûlarla sen” beytiyle, “O fitne kim onu Hârût uyardı Bâbil’de / Siyâh gözlerinin hâb-ı âremîdesidir” beyti bunu ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), II, 412-452; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 204; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 629; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 217-220; a.mlf., Ḳıṣṣatü’s-siḥr ve’s-seḥâre fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1985, s. 173-191; Rabgûzî, Kısasü’l-enbiyâ: The Stories of the Prophets (nşr. ve trc. H. E. Boeschoten v.dğr.), Leiden 1995, I, 43-46, 54-55; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XV, 53, 69; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 191-207; Süyûtî, el-Ḥabâʾik fî aḫbâri’l-melâʾik (nşr. Ebü’l-Feyz Ahmed el-Gumârî), Kahire, ts. (Matbaatü Dâri’t-Te’lîf), s. 56-61; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 146-148; Elmalılı, Hak Dini, I, 444-449; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 283; L. Hicks, “Arioch”, IDB, I, 219; J. C. Swaim, “Asmodeus”, a.e., I, 259; G. Davidson, A Dictionary of Angels, New York 1968, s. 9, 63, 108, 136, 184, 203, 215; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 100-101, 167; M. Coulson, Sanskrit. An Introduction to the Classical Language, London 1976, s. 385; R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi, New York 1976, s. 32, 38, 121, 124, 149; G. Scholem, Kabbalah, New York 1978, s. 322, 326, 357, 358; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrailiyyât, Ankara 1979, s. 136-151; Abdülfettâh es-Seyyid et-Tûhî, Siḥru Hârût ve Mârût fi’l-elʿâbi’s-siḥriyye, Beyrut, ts. (Mektebetü’s-Sekāfiyye), III, tür.yer.; C. Tisdal, The Sources of Islam (trc. W. Muir), Edinburgh, ts., s. 30-36; G. W. E. Nickelsburg, Jewish Literature Between The Bible and The Mishnah, New York 1981, s. 50, 62, 91, 215; The Zohar (trc. H. Sperling - M. Simon), London 1984, I, 175; J. Dowson, A Classical

Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Delhi 1987, s. 284; V. G. Apte, The Concise Sanskrit-English Dictionary, Delhi 1987, s. 65; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 274-275; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 194-195; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 235-236; D. S. Margoliouth, “Hârût and Mârût”, MW, XVIII/1 (1928), s. 73-79; a.mlf., “Magic (Arabica and Muslim)”, ERE, VIII, 252; İyâde b. Eyyûb el-Kebîsî, “Ḳıṣṣatü Hârût ve Mârût fî mîzâni’l-menḳūl ve’l-maʿḳūl”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVII/3, İslâmâbâd 1992, s. 5-72; A. J. Wensinck, “Hârût ve Mârût”, İA, V/1, s. 305-306; G. Vajda, “Hārūt wa Mārūt”, EI^{2} (İng.), III, 236-237; M. Mokri, “Iran”, a.e., IV, 12; E. Davis - A. Mar, “Angels and Angeleology”, EJd., II, 967; E. Davis, “Asmodeus”, a.e., III, 754-756; H. Z. Winnik, “Solomon”, a.e., XV, 108; A. V. W. Jackson, “Amesha Spentas”, ERE, I, 384-385; M. H. Ananikian, “Armenia”, a.e., I, 796; D. M. Wulf, “Sarasvati”, a.e., XIII, 71; J. P. Asmussen, “Aešma”, EIr., I, 480; M. Boyce, “Ameša Spenta”, a.e., I, 933-936; a.mlf., “Amurdād”, a.e., I, 998; a.mlf., “Anāhīd”, a.e., I, 1005-1006; M. L. Chaumont, “Anāhīd”, a.e., I, 1007-1008; J. R. Russel, “Armenia and Iran. Armenian Religion”, a.e., II, 443; Yusuf Şevki Yavuz, “Esam”, DİA, XI, 354.

Kürşat Demirci

HARZEMŞAH

(bk. HÂRİZM; HÂRİZMŞAHLAR).

HÂRZENCÎ

(bk. BÜŞTÎ).

HAS

(الخاص)

Tek bir vaz‘ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafız anlamında fıkıh usulü terimi.

Hâs kelimesi sözlükte “tek kalmak, ayrılmak; temyiz etmek, tahsis etmek, birini diğerinden üstün tutmak” gibi mânalara gelen hass (husûs) kökünden türemiş bir isimdir. Usûl-i fıkıh terimi olarak tek bir vaz‘ ile bir tek mânaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulmuş lafzı ifade eder. Bu kökün çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de (el-Bakara 2/105; Âl-i İmrân 3/74; el-Enfâl 8/25; el-Haşr 59/9) ve hadislerde (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫṣṣ” md.) sözlük anlamlarında kullanılmıştır.

İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur’an ve hadisler Arapça olduğundan, bu dilin kurallarına göre lafızların çeşitlerini ve mâna ile ilişkilerini bilmeden söz konusu metinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Bu bakımdan fıkıh usulünün önemli bir kısmını teşkil eden kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbat) metotlarının bilinmesi amacıyla lafızlar mâna ile ilişkilerine göre birtakım ayırımlara tâbi tutulmuştur. Bunlardan biri de lafzın vazolunduğu mâna yönüyle yapılan ayırımdır. Bir lafzın vaz‘ı, onun bizzat bir mânayı ifade etmek için tayin edilmesi veya bir mânanın onun karşılığına konulması demektir. Vaz‘ ile bir kelime bir veya daha fazla anlam karşılığında kullanılabileceği gibi muhtelif vaz‘larla çeşitli mânalar için de konulabilir. Vaz‘ işlemindeki bu geniş imkân ve seçenekler sebebiyle Ebû Zeyd ed-Debûsî, Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi Hanefî usulcüleri, kelimelerin vazolunduğu mâna bakımından taksimini “lafızların, nazmın veya hitabın ifade ettiği fertleri (müsemmeyât) kapsaması” başlığı altında incelemişler ve kapsam bakımından lafızları has, âm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayırmışlardır.

Fukahâ metodunu benimseyen hukukçulardan Debûsî hassı, “zatı ve mânası itibariyle ancak bir tek şeyi içine alan lafız” şeklinde tarif ederek has ile

hususi bir kişinin (zat) kastedilmesine “Zeyd”, hususi bir cinsin kastedilmesine “insan, cin, melek”, hususi bir nevin kastedilmesine de “erkek, kadın” gibi kelimeleri örnek göstermiştir (Taḳvîmü’l-edille, vr. 46b). Bu tanımın en önemli unsuru, ister zatı ister mânası itibariyle olsun hassın sadece bir tek mânayı kapsamış olmasıdır. Aynı metoda bağlı usulcülerden Pezdevî ise hassı, “tek başına ve iştirak olmadan bir tek mâna için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vazolunan her isim” şeklinde daha ayrıntılı bir şekilde tarif etmiştir (Kenzü’l-vüṣûl, I, 30-31). Bu ise iki ayrı tanımdan meydana gelmektedir. Burada has, vâzı‘ tarafından tek bir mânaya delâlet etmek üzere konulmayıp sadece tabii ve aklî birtakım delâletleri bulunan “ay, vay, ah, vah” gibi mühmel kelimelerden ayırt edilmektedir. Ayrıca tanımda geçen “mâna” içerisine, maddî varlık (ayn) mukabili olan “mânalar”ın da girdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Pezdevî’ye göre has, dış âlemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihnî anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hassın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüz’î) ve tümel (küllî) olabilir. Bu yaklaşım Pezdevî’nin, mâna ve mefhumların -mecaz yoluyla dahi olsa-umum niteliğine sahip bulunduğuna dair görüşü ile paralellik arzetmektedir. Öte yandan tanımdaki “bir tek” kaydı ile “müşterek” dışarıda bırakılmıştır. Zira müşterek birden fazla mânalar için teker teker konulur. Ancak tanımdaki “bir tek” unsurunun başka herhangi bir nitelikle kayıtlanmaması, Pezdevî’nin has içerisine hem hakiki hem de hükmî “birler”in gireceğini kabul ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla içerisinde her ne kadar çokluk bulunsa da delâlet ettikleri miktarların tamamına birden vazolunan sayı isimleri de hükmen “bir” kabul edilir ve has tanımına dahil olur. Ayrıca tanımdaki “tek başına” kaydı ile, lafzın dış âlemde çeşitli fertleri bulunup bulunmamasına bakılmaksızın bir tek mânayı içereceği belirtilmiş ve bu kayıtla has âmdan ayırt edilmek istenmiştir. Çünkü hassın fertleri arasında âmdaki gibi müştereklik bulunmamaktadır.

Kelâmcı metodunu benimseyen usulcülerden Gazzâlî hassı, “içerdiği mâna sebebiyle diğer birtakım mânaların kendisine giremediği lafız” şeklinde tarif etmiştir (el-Menḫûl, s. 162). Ona göre zatı itibariyle has olan (has li-zâtihî) bir kelime parçalanamayan “bir tek” gibidir. Herhangi bir varlığa nisbetle has olan kelime ise (has li-gayrihî) kendisinden yukarıdakilere göre has, aşağıdakilere nisbetle âmdır. Meselâ “insan” kelimesi “hayvan” lafzına nisbetle has, “erkek” kelimesine göre âmdır. Gazzâlî’nin has li-zâtihî ve has

li-gayrihî kavramları ile Debûsî'nin zatı ve mânası itibariyle has olmak şeklinde yaptığı açıklama arasında bir yakınlık görülmektedir. Bu yakınlıktan hareketle genel olarak İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hassın "tek bir vazʿ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafız" olduğu söylenebilir.

Öte yandan kelâmcı geleneğine mensup âlimlerden Seyfeddin el-Âmidî ile karma metodu benimseyen İbnü'l-Hümâm gibi bazı usulcülerin hassı "âm olmayan şeylerin tamamı" veya İbn Teymiyye ve İbnü'n-Neccâr gibi bazı bilginlerin "âmmın zıddı" şeklinde tarif etmeleri, hassın âmmın bir parçası olduğu izlenimini vermektedir. Halbuki bu durum ancak aralarında bir alâkanın bulunması halinde tartışılabilir. Aralarında bir alâka bulunması durumunda onlardan biri diğerinin kapsamından çıkarılıyorsa o takdirde geride atılmayan kısmın kalması zorunlu değildir. Aralarında herhangi bir alâka mevcut değilse o zaman da birbirlerinin hakikatini ortadan kaldıracak şekilde tarif edilmeleri isabetli olmaz. Zira bu hassı "âm olmayan şeyler", âmmı da "has olmayan şeyler" şeklinde tarif etmek gibidir ve tanım tekniğine aykırıdır.

"Has" ile "husus" kavramları arasındaki ilişki üzerinde de bazı tartışmalar yapılmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Pezdevî, Serahsî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi usulcüler, bu kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının aynı olduğunu söylerken Ebü'l-Velîd el-Bâcî hususun, "cümlenin bir kısmını herhangi bir delille tayin etmek" mânasına geldiğini ileri sürmüştür (İḥkâm, s. 48). Bâcî'nin bu tanımı daha ziyade "tahsis"i açıklar niteliktedir. Daha erken bir dönemde bu farklılığa işaret eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hususun tahsis edilmiş âm hakkında kullanımının az olduğunu, hassın ise hem tek bir ayn (zat) hem de tahsis edilen fertler için kullanıldığını söylemiştir (el-Muʿtemed, I, 251). Bu iki kavram arasında var olduğu ileri sürülen farklılıklara rağmen usulcülerin genellikle kabul ettiği görüş onların aynı mânaya geldiğidir. Ancak hasla ilgili konular, fukaha metoduna göre yazılan usul kitaplarında müstakil olarak ve bir bütün halinde "has" veya "husus" başlığı altında incelenirken kelâmcı metoduna göre yazılan eserlerde bu başlıklar altında daha çok tahsis konusu işlenmiştir. Bu durum, onların has ve husus terimlerine "mahsus" (tahsis edilmiş şey) veya "tahsis" mânası vermelerinin ve hassı âmmın kapsamı içerisinde ve onun parçası olarak görmelerinin (İbnü'n-

Neccâr, III, 104) bir sonucu olabilir.

Arapça'da has lafızlar harfler, özel isimler ve cins isimleri, sayı isimleri, tesniyeler, emir ve nehiylerle mutlak ve mukayyetten ibarettir. Harf-i cerler, soru edatları gibi özel olarak birtakım mânaları ifade etmek için konulmuş bazı harfler (hurûfü'l-meânî) vardır ki bunlar vazolundukları mânalarda hastırlar. Bu tür harflerin mânaları hakkında dil bilimcilerinin farklı görüşleri, bilhassa Kur'an ve Sünnet naslarının lafzî yorumunda etkisini gösterdiği için bu harfler usul kitaplarında örnekleriyle beraber "hurûfü'l-meânî" başlığı altında incelenmiştir. Hassın vazolunduğu mâna bir isim ise kesinlikle ortaklığı kabul etmeyecek tarzda somut ve belirli olmalıdır. Bundan dolayı özel isimlerin tamamı hastır. Her ne kadar birçok kişiye aynı isim konulmaktaysa da bunlar vaz' sırasında yalnızca belirli bir kişi için konmaktadır ve o kişinin zatında diğerlerinin herhangi bir ortaklığı yoktur. Ayrıca hassın ifade ettiği mâna cins ismi veya onun herhangi bir türü de olabilir. Cins, hükmen birleşik olmayan birçok fert arasında ortak bulunan bir mâna (insan gibi), tür ise hükmen bir olan çeşitli fertler arasında ortak olan bir mâna için (erkek, kadın gibi) konmuş bir isimdir. İkincilerin fertleri çok olmakla beraber bunlar hükmen birdirler. Ancak bu örnekler mantık ilmine göre değil fıkıh usulüne göredir ve amaçları farklı olan bilimlerin bazı kavramları farklı değerlendirmeleri de tabiidir. Öte yandan iki, beş, otuz, yüz... gibi sayı isimleri içerisinde birçok fert bulunmasına rağmen bir defada bu sayıların tamamı için vazolunduklarından hükmen "bir" ve has kabul edilmişlerdir. Yine "ebeveyn, sâhibeyn, imâmeyn" vb. tesniyeler içerdikleri çokluk sınırlı olduğu için has kabul

edilmiştir. Bu durum, hassın yukarıda verilen tanımına uygun olmakla beraber özellikle azlık çoğulunun (cem'-i kıllet) iki veya üç olduğu konusundaki ihtilâflarla, tahsisten sonra âm içerisinde asgari ne kadar fert kalacağı konusundaki tartışmalar göz önüne alındığı zaman, tesniyelerin azlık çoğulunun en aşağı miktarı olduğu ve dolayısıyla has değil âm sayılması gerektiğine dair görüşlerin daha sağlam delillere dayandığı görülür.

Has lafız, kullanıldığı hal ve sıfat bakımından mutlak ve mukayyet olduğu gibi emir ve nehiy de olabilir. Fahreddin er-Râzî ve Kādî Beyzâvî'nin belirttiği gibi mutlak ilâve (zâit), hiçbir kayıt taşımaksızın sadece mahiyet

üzerine delâlet eden bir lafızdır (el-Maḥṣûl, I/2, s. 521-522; Minhâcü'l-vüṣûl, II, 319). Her şeyin bir hakikati (mahiyeti) vardır ve bu hakikate aykırı bir mâna taşıyan unsur varsa bu, söz konusu hakikatin dışında başka bir varlığı meydana getirir. Bu sebeple sadece hakikat olduğu için hakikate delâlet eden ve onun herhangi bir kayıt ve sıfatına delâlet etmeyen lafız mutlaktır ve dolayısıyla has niteliğindedir. Eğer bu hakikate delâlet eden lafız çokluk kaydıyla bulunsaydı ve bu çokluk da belirsiz olsaydı mutlak değil âm olurdu. Bu sebeple Hanefîler, mutlakı has içerisinde kabul ettikleri halde kelâmcı metodunu benimseyen usulcüler onu yaygınlık (şüyû) özelliğinden ve kullanıldığı yerlerin sınırsız olmasından hareketle âm içerisinde veya ondan hemen sonra incelemişlerdir. Ancak bu iki kavramdan âmmın umumu şümûlî, mutlakın umumu ise bedelî olup birincisinin umumu tümel ve her ferde fert olarak delâlet ederken ikincisinin umumu tümel olmakla birlikte her ferde fert olarak değil içine aldığı fertlerden her birine teker teker (bedel yoluyla) delâlet etmektedir.

Mutlak olan medlûlünün vasfına zâit bir sıfatla delâlet eden mukayyedde ise hem belirli olmayan bir veya daha fazla fert gösterilmekte, hem de kendisinin herhangi bir nitelikle kayıtlandığına dair bir delil bulunmaktadır. Hanefîler, takyit işleminin nassa ziyade olduğunu ve nas üzerine ziyadenin de nesh anlamına geleceğini ileri sürerken Şâfiî usulcüleri, takyidi mutlakın umumunu tahsis olarak değerlendirmişlerdir. Âmidî ve Şevkânî, tahsis delilleri hakkında söylediklerinin takyit için de geçerli olduğunu (el-İḥkâm, III, 4; İrşâdü'l-fuḥûl, s. 167), Hasan b. Muhammed el-Attâr ise âmmın tahsisiyle mutlakın takyidi arasında herhangi bir fark bulunmadığını (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr, II, 59) söylemişlerdir. Onlara göre mukayyeddeki ziyade nesih değil meşrû hükmün iyice yerleştirilmesi (takrir) ve karşılıklı konuşma yoluyla başka bir unsurun ona eklenmesidir. Bu görüşlerden birincisine göre, tahsisle nesih arasındaki farklar takyitle nesih arasında da geçerli iken ikinci görüşe göre tahsis delilleriyle takyidin de yapılabileceği anlaşılır. Ancak Hanefîler'in mukayyedi has kabul etmeleriyle Şâfiîler'in takyidi tahsisle aynı mânada algılamaları ve tahsisi "has" veya "husus" kavramları altında incelediklerine dair yukarıda verilen bilgilerle birleştirildiği zaman her iki yaklaşıma göre de mukayyedin has olduğu sonucu ortaya çıkar.

Hassın nevilerinden kabul edilen emir kipi vücûb, nedb vb. mânalara, nehiy

ise fesad ve tahrim anlamına delâlet etme konusunda hastırlar. Ancak bu fiiller muhatapları açısından âm olabilir. Öte yandan fiillerin husus veya umum niteliğine sahip olup olmadıkları fıkıh usulünde tartışılmıştır. Emîr Pâdişah, buradaki fiilin söz mukabili olan fiil (eylem) değil terim mânasındaki fiil (gramerdeki fiil) olduğunu belirtirken (Teysîr, I, 247) Mâzerî, bir fiilin husus veya umum ifade etmesinin hükmün söze veya zata ait bir özellik olup olmadığını tesbite bağlı bulunduğuna işaret etmiştir (Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, s. 114). Bu durumda hüküm eğer zata ait bir vasıfsa zatı has olduğu gibi fiilleri ve dolayısıyla o fiillerin ifade ettiği hükümler de has olur. Hüküm söze ait bir vasıfsa o takdirde lafızlar husus niteliğine olduğu gibi umum niteliğine de sahiptir. Bununla birlikte fiillerin has veya âm olup olmadığının tesbitiyle ilgili tartışmalar, söz konusu fiillerin olumlu veya olumsuz olmaları noktasında yoğunlaşmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, olumlu fiilin çeşitli kısım ve yönleri, zamanı ve diğer şahıslar açısından umum niteliğine sahip olmadığını yani has olduğunu, bazıları ise aksini ileri sürmüşlerdir. Olumsuz fiilin ise nefiy siyakında nekre gibi olduğu için umum ifade edeceği konusunda usulcüler arasında ittifak bulunmaktadır.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre has bir kelimenin mânası aslında açıktır ve ilâve bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Onlar bu kabulden hareketle, hassın konulduğu mânaya kesin bir şekilde delâlet edeceği ve aksine bir delil bulunmadıkça bundan başka bir mânaya çekilemeyeceği konusunda birleşmişlerdir. Bu durumda, has lafız mutlak olarak gelmişse onu kayıtlayacak başka bir delil bulunmadıkça hüküm mutlak üzerine sabit olur. Meselâ, "Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkan yeminlerinizden ötürü sizi sorumlu tutmaz; fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, ya da bir köle âzat etmektir. Bunu bulamayan kimse üç gün oruç tutsun" (el-Mâide 5/89) meâlindeki âyette geçen "on" ve "üç" kelimeleri has olup delâletleri katidir. Çünkü bu sayılar, ifade ettikleri miktardan az veya çok başka bir ölçü veya niceliğe delâlet etmezler. Dolayısıyla yemin kefâreti ya bir köleyi hürriyetine kavuşturmak veya on fakiri doyurmak ya da giydirmek, bunlara imkân yoksa üç gün oruç tutmaktır.

Hassın bu delâleti, onun hakikat veya mecaz olmasından değil aslî

vaz‘ındaki katiliğinden dolayıdır. Bu sebeple has, Pezdevî ve Serahsî’nin de işaret ettiği gibi bir yanda kendisiyle kastedilen mâna-yı kesin olarak içine alırken öte yandan vazedildiği sözlük mânasıyla amel etme-yi gerekli kılar. Ancak bu, hassın aslî vaz‘ının hiç değişmeyeceği anlamında olmayıp onun hakkında çeşitli açıklamalar yoluyla birtakım tasarruflarda bulunulamayacağı mânasına gelir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Sadrüşşerîa gibi bazı Hanefî hukukçuları, mücerret ihtimalin hassın kesinliğini ortadan kaldırmayacağını ve onun delâletindeki kesinliğin başka bir ihtimalin bulunmadığı anlamında bir kesinlik (ilmü’l-yakīn) değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı kesinlik (ilmü’t-tuma’nîne) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, has lafız ile vazolunduğu mânadan başka bir anlam kastedilebilir olmakla beraber bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadıkça bu durum onun kesinliğine zarar vermez. Çünkü delile dayanmayan bir ihtimal ile böyle bir ihtimalin hiç bulunmaması aynı şey olup ikisi de yok gibidir. Buna karşılık bazı Hanefîler’le diğer mezhep usulcüleri, mücerret ihtimalin hassın katiliğini ortadan kaldıracağını ve bu sebeple hassın zâhiriyle amel vâcip olmakla beraber yakīni gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Birinci gruptakiler, hassın mecaz ifade ettiğine dair

bir delil bulununcaya kadar hakikati üzere devam edeceğini, ikinci gruptakiler ise hakikatin mecaza ihtimali olduğunu ve ihtimal ile kesinliğin birlikte düşünülemeyeceğini, bu sebeple hassın kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bir kesinlikte olmadığını ileri sürmüşlerdir. Burada, vazedildiği mânaya hakikat olarak delâlet eden has bir lafzın, sırf mecaza ihtimali bulunduğu için kesinliğinin zayıflayacağı görüşüne katılmak güç görünmektedir. Zira bu takdirde dilde hakikat, mecaz, sarih, kinaye, müşterek ve müevvel gibi çeşitli sebeplerle ikinci bir mânaya ihtimali bulunmayan bir kelime hemen hemen yok gibidir. Bu durumda, aksine bir delil bulununcaya kadar kelimenin hakiki vaz‘ıyla amel etmek daha isabetli olmalıdır. Aksi halde has olan şer‘î nasların kesinliği konusunda meydana gelebilecek şüpheler bu nasların zayıflamasına yol açabilir.

Hassın kesinliği konusundaki bu ihtilâfın pratik sonuçları çeşitli meselelerde kendini göstermektedir. Meselâ birinci görüşe göre has kati olduğu için onun üzerine yapılan ziyade nesih demektir ve bu da ancak kendi gücünde kati bir nasla olabilir. İkinci görüşe göre ise hassın

katiyetinde şüphe bulunduğundan ona yapılan herhangi bir ziyade nesih değil beyan olur ve bu beyan, has ile aynı kuvvette bir delil ile olabildiği gibi haber-i vâhid ile de olabilir. Hassın taşıdığı ihtimalle ilgili olarak şu örnek verilebilir: Hz. Peygamber'in, "Her kırk koyunda bir koyunun zekât olarak verilmesi gerekir" sözünde (Dârimî, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 13; Tirmizî, "Zekât", 4) koyunların zekât nisabı olarak bildirilen kırk rakamı has olup daha aşağı ve daha yukarı bir miktara delâlet etmez. Ayrıca zekât olarak verilecek olan bir koyunun sayısında da artıklık ve eksiklik kabul edilemez. Ancak Hanefîler, zekâtın teşrîindeki yoksulların ihtiyacına cevap verilmesi gayesinden hareketle, zekât olarak verilecek koyundan amacın bizzat koyunun kendisi olduğu gibi kıymeti de olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre şâri‘ zekâtı fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için farz kılmıştır. Bu maksada ise koyunun değerinin verilmesiyle de ulaşılabilir.

Hassın mecaza ihtimali bulunması konusunda da şu klasik örnek verilir: "Bir aslan gördüm" cümlesindeki "aslan" kelimesi, kesin olarak vazolunduğu mânaya yani bu isimdeki hayvana delâlet etmektedir. Ancak bu kelimeden mecaz yoluyla "yiğit kişi"nin de kastedilmesine herhangi bir engel yoktur. Fakat bu mânanın kastedildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece bu ihtimal dikkate alınmaz ve birinci görüşe göre sırf bu ihtimal hassın kesinliğine zarar vermez. Eğer has lafız, bu mücerret ihtimali de ortadan kaldıracak şekilde kesin olursa o takdirde muhkem veya müfessere dönüşür. Ancak bu ihtimalin varlığı hakkında herhangi bir delil bulunursa has te'vili kabul eder ve hakiki anlamından çıkarılarak ona delilin gerektirdiği anlam verilebilir. Halbuki ikinci görüşe göre hakikatin mecaza ihtimalinin bulunması ilk baştan onun kesinliğine zarar vermektedir.

Has lafızlarla ilgili kurallar, İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'an ve hadis metinleri yorumlanırken dil gerçeğinin göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir. "Biz her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara -emredildikleri şeyleri-açıklasın" (İbrâhim 14/4) meâlindeki âyet, her peygamberin kendi toplumunun lisanıyla gönderildiği realitesini ifade etmektedir. Bu sebeple nasların ve ifade ettikleri hükümlerin kapsamlarıyla ilgili has, âm ve bunun tahsisi konuları klasik fıkıh usulü kitapları içerisinde veya müstakil eserler halinde, modern hukuk metodolojilerindeki konuyla ilgili tartışmalarla kıyaslanamayacak kadar

geniş ve ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Meselâ günümüze ulaşabilen ilk usul kitabı olma özelliğini hâlâ koruyan Şâfiî'nin er-Risâle'sinde beyan, has ve âm konuları eserin ilk ve en önemli bahislerinden birini teşkil ederken Karâfî'nin el-ʿİḳdü'l-manẓûm fi'l-ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm (Mekke 1983) adlı hacimli eseri yalnız has ve âm konularını incelemektedir. Bu konu etrafında yapılan tartışmalar, diğer hukuk sistemleri için de kanun yapma ve yorumlama faaliyetleri esnasında faydalanılabilecek hukukî tefekkür mahsulleridir (ayrıca bk. ÂM; TAHSİS).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫṣṣ" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 423-424; II, 1483-1484; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫâṣ" md.; Kāmûs Tercümesi, II, 1167; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫṣṣ" md.; Dârimî, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 13; Tirmizî, "Zekât", 4; Şâfiî, er-Risâle, Kahire 1399/1979, s. 21-73, 213; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 40-419; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 690, vr. 46a-b; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 14, 201-316; Bâcî, İḥkâm (Türkî), s. 48, 172, 190-230; Cüveynî, el-Burhân, I, 356-439; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1979, s. 50; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 26-33, 79-101, 291-314; II, 2-33; III, 111; Serahsî, el-Uṣûl, I, 14-132; II, 82-84; Gazzâlî, el-Menḫûl, s. 146, 162; a.mlf., el-Müstaṣfâ, II, 32-35, 63-68, 163, 185; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 177-188; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1984, s. 297-301; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I/2, s. 520-522; I/3, s. 5-213, 541-544; Âmidî, el-İḥkâm, II, 181-313; III, 3-7, 155-157; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1983, I, 171-185; Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl fî maʿrifeti ʿilmi'l-uṣûl (İsnevî, Nihâyetü's-sûl içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), II, 312-321, 374-400; Şehâbeddin el-Karâfî, el-İstiġnâ fî aḥkâmi'l-istisnâ (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1982, s. 160-161, 232-233; a.mlf., el-ʿİḳdü'l-manẓûm fi'l-ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm (neşre hazırlayan Ahmed Sırrü'l-Hatem Abdullah, doktora tezi, 1404/1983), Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ; İbn Teymiyye, el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh, Kahire 1983, s. 105, 510;

Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 30-33, 79; II, 109-203, 286; III, 111; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 32-38, 98-122; Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 462-516; İsnevî, Nihâyetü's-sûl, Beyrut, ts., (Âlemü'l-Kütüb), II, 312-321, 374-400; İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr, I, 82; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1982, III, 104; Emîr Pâdişah, Teysîr, I, 194, 247, 331; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü's̱-s̱übût, I, 360; Hasan b. Muhammed el-Attâr, Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr ʿalâ Cemʿi'l-cevâmîʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 59, 84; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, s. 12-29, 90-183, 194-196; a.mlf., Neylü'l-evṭâr, IV, 147; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh, Küveyt 1388/1968, s. 160-163, 182, 191-192; Zekiyyüddin Şa'bân, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 293-300; Ali Abbas Osman el-Hakemî, Taḫṣîṣü'l-ʿâm ve es̱eruh fi'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye (doktora tezi, 1979), Mekke Câmiatü Melik Abdilazîz, s. 47-50; M. Ebû Zehre, Uṣûlü'l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 91-92, 123; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1984, I, 466-587, 591-756; II, 11-12, 160-191; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, Bağdad 1985, s. 279-284; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, et-Taḫṣîṣ ʿinde ʿulemâʾi'l-uṣûl, Kahire 1987, s. 19-28; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 31-96, 313-331; Muhammed Ali en-Neccâr, "el-Lafẓ ʿinde'l-fuḳahâʾ", MMLA, XII (1960), s. 161-169; Doğan Aksan, "Türk Anlam Bilimine Giriş-Anlam Değişmeleri", TDAY Belleten (1966), s. 176-184; Hâmid Sâdık el-Kuneybî, "et-Teṭavvurü'd-delâlî fî luġati'l-fuḳahâʾ", Mecelletü'l-Müslimi'l-muʿâṣır, XLII, Safat 1405/1985, s. 73-88; Ahmed Muhammed Kaddûr, "Fi'd-delâle ve't-teṭavvurü'd-delâlî", MMLAÜr., XXXVI (1988), s. 100-143; İbrahim Kâfî Dönmez, "el-ʿUrf fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IV/4, Cidde 1988, s. 3297-3329; Uceyl Câsim en-Neşemî, "el-Lafẓü'l-ḫâṣ ve taṭbîḳātüh", Mecelletü'ş-Şerîʿa, XVI, Küveyt 1990, s. 77-135.

Ferhat Koca

HAS

(خاص)

Osmanlılar’da padişaha, hânedan mensuplarına, yüksek devlet görevlilerine ait şahsî mülk, arazi, yıllık gelir ve dirlikler için kullanılan bir terim.

Arapça bir kelime olan hâs Osmanlı idarî terminolojisine has veya hassa (çoğulu havas) şeklinde girmiştir. Kelime ilk defa Gazneli Devleti’nde hükümdarın saray hizmetlerini tanımlamak amacıyla (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 235, 253), daha sonra da Büyük Selçuklu Devleti’nde sultanın malları için kullanılmış (Nizâmülmülk, s. 170, 198), hükümdara mahsus dirliklere has denilmiş ve bu tabir Anadolu Selçuklu Devleti’ne de intikal etmiştir. Hârizmşahlar ve Mısır Memlüklü devletleri zamanında sultanın mallarına bakmakla görevli memura nâzırü’l-hâs (Kalkaşendî, IV, 30), İlhanlı Devleti’nde incû, bazan da hâss-ı incû denilmekteydi (Uzunçarşılı, Medhal, s. 190, 362). Osmanlı Devleti’nde bostâniyân-ı hâssa, doğanciyân-ı hâssa, mehterân-ı hâssa gibi sultan ve saray hizmetinde olanlarla sultanın, hânedan mensuplarının, vezir, beylerbeyi, sancak beyi, defterdar gibi yüksek devlet memurlarının yıllık geliri en az 100.000 akçeye varan şahsî mülkleri, arazileri ve dirliklerini ifade eden bir anlam kazanmıştır (hâss-ı [havâss-ı] hümâyun, hâss-ı mîr-i mîrân, hâss-ı mîrlivâ, hâss-ı defterdâr-ı hazîne gibi).

İlk has topraklarına I. Bayezid devri (1389-1403) kayıtlarında rastlanması (BA, TD, nr. 1/1 m., s. 331-332), bu müessesenin daha önceki dönemlere gitmesi ihtimalini kuvvetlendirmektedir. II. Murad zamanında timar, hasları da içine alan genel bir terim olarak kullanılmış, subaşı dahil beylere ait timarlara has denilmiştir. Meselâ Arnavutluk’ta vilâyet subaşılarından bazılarına verilen timarlar 40-50.000 akçelik olduğu halde bunlar has olarak gösterilmiştir (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, s. XXIII-XXIV). Aynı durum Fâtih Sultan Mehmed devri metinlerinde de görülür. Meselâ Novoberdo Subaşısı Kasım Bey’in haslarının geliri 85.175 akçedir, fakat has olarak tanımlanmaktadır (Hadžibegić v.dğr., I, 135). M. Tayyip Gökbilgin de Fâtih zamanında timar ve has kelimelerinin eş anlamlı olarak

kullanıldığına işaret etmiştir (Edirne ve Paşa Livâsı, s. 74).5

Haslar padişah hasları (hâss-ı şâhî, havâss-ı hümâyun), vezirlerle diğer yüksek devlet memurlarına verilenler (havâss-ı vüzerâ, havâss-ı mîr-i mîrân vb.), hânedana mensup hanımlara “paşmaklık” adıyla tahsis edilenler ve tekaüt hasları olmak üzere dört gruba ayrılır. Bunların dışında nâdir olarak “arpalık hasları” tabirine de rastlanır (Hammer, II, 244-245).

Padişah hasları şehirlerde alınan bir kısım resimlerden, mukātaa gelirlerinden, birçok köyün, mezraanın hâsıllarından, bâc-ı ubûr, âdet-i ağnâm, gümrük, cizye ve cemaat gelirlerinden oluşmaktadır. Fâtih Kanunnâmesi’nde yer alan, “Bana yarar has defterdarlarım her kimde bulsalar, gerek vüzerâmda ve gerek gayride, ellerinden alıp yerine benim haslarımdan bî-hâsıl olanları vereler” kaidesinin XVI. yüzyılda da uygulandığını tahrir defterlerindeki kayıtlar göstermektedir. Meselâ 1518’de Mardin’de beylerbeyi haslarına dahil debbâğhâne, boyahâne gibi küçük tesislerin gelirleri birkaç yıl sonra padişah haslarına ilhak edilmiştir. Aynı durum başka sancaklarda veya beylerbeyiliklerde de görülür. Böylece hâss-ı atîk ve hâss-ı cedîd tabirleri ortaya çıkmıştır. Hâss-ı cedîdlerin geliri pek çok yerde hâss-ı atîklerin üç katı civarındadır. 1619’da Vezir Mustafa Paşa ve Vezir Dâvud Paşa emekliye ayrıldıklarında 1.200.000 akçelik hasları havâss-ı hümâyuna ilhak edilmiş, kendilerine 250.000 akçe tekaüt hasları verilmiştir (BA, KK, nr. 3065, s. 108-110, 124-127). Aynı tarihlerde emekliye ayrılan Bâbüssaâde Ağası Mehmed Ağa’nın tekaüt hasları ise 102.910 akçe olup bunun eski bir usul olduğu belirtilmiştir (BA, KK, nr. 3065, s. 57). XVII. yüzyıl başlarında bazı ufak arazi gelirleri de padişah haslarına katılmıştır. Şâhincibaşı Arslan Ağa’nın “10.000 akçe yazar arpalık hasları” buna bir örnektir (BA, KK, nr. 3064, s. 2). Bunun sebebi, yılda 300-400.000 filori irsâliyesi olan Halep gibi bazı kalemlerin gelirlerinin onda bire düşmesi, III. Murad zamanında vezir sayısının çok artması yüzünden onlara ancak padişah haslarından ayrılan kısımların has olarak tahsis edilebilmesi neticesi havâss-ı hümâyun vâridâtının azalması, vezirlerin de kendi haslarının düşük gelirlerini havâss-ı hümâyuna ilhak ettirerek onların geliri yüksek olanlarının kendilerine mal edilmesini sağlamaları olmuştur (Hırzü’l-mülûk, s. 177).

Fâtih Kanunnâmesi’nde vezirlere 1.200.000, beylerbeyilerine 800.000-

1.200.000, defterdarlara 600.000 akçelik haslar verilmesi hükme bağlanmıştır. Lutfî Paşa, vezîriâzamın haslarının 1.200.000 akçelik olduğunu yazmaktadır (Âsafnâme, s. 14). 1618'de vezîriâzam, ikinci vezir ve sadâret kaymakamlığı görevlerinde bulunanların hasları 1.200.000 akçe civarındadır. 1619'da Sadrazam Kara Mehmed Paşa'nın haslarının geliri ise 1.800.000 akçeye yakındır (BA, KK, nr. 3065, s. 10-17, 20-26, 39-41). Beylerbeyi hasları (hâss-ı mîr-i mîrân) XVI. yüzyılda her vilâyette aynı miktarda değildir. Diyarbekir beylerbeyileri Behram Paşa ile (1568'de) Kuyucu Murad Paşa'nın (1595'te) haslarının toplam geliri 1.200.670 akçedir (BA, Timar Rûznâmçe Defteri, nr. 12, s. 942-943; nr. 176, s. 195-196). Farklı tarihlerde aynı yerde birbirine yakın miktarda gelirlerin varlığı, beylerbeyi haslarının muayyen bir şekilde tutulmaya çalışıldığının göstergesi kabul edilebilir. Bu miktarlar Van'da 1.200.000 (a.g.e., nr. 10, s. 361-363), Anadolu'da 1.001.392, Dulkadıreli'nde 700.240 (a.g.e., nr. 14, s. 862-868), Rum beylerbeyiliğinde 700.240 akçedir (a.g.e., nr. 4, s. 704-707). Bu rakamlardaki 670, 1392 ve 240 gibi küsurlar "ziyade" olarak belirtilir. Haslar genel olarak yuvarlak rakamlı gelirlere sahiptirler. Timar ve zeâmetlerde de ayrılamayan küçük miktardaki gelirler ziyade olarak bırakılmakta, bu durum kayıtların yanlarındaki açıklamada belirtilmektedir. Aynı şekilde sancak beyi hasları da farklı miktarlardadır. Meselâ 1455'te Bosna sancak beyi ve aynı zamanda serhad beyi olan İshak Bey oğlu Îsâ Bey'in haslarının yıllık geliri toplamı 763.000 (Šabanović, s. 7), Bosna'nın Kanûnî Sultan Süleyman devri başlarındaki sancak beyi hassı miktarı ise 739.000 akçeydi. Rumeli beylerbeyiliğinde yıllık has geliri 100.000 akçe olan sancaklar da vardı (Barkan, İFM, XV, 303). Rumeli ve Anadolu beylerbeyiliklerindeki müsellem ve piyade sancakları gelirleri ise 81.000 ile 18.000 akçe arasındadır (a.g.e., XV, 304-306). Barkan'ın yayımladığı listede Doğu Anadolu'daki birçok livânın hâkimlerinin haslarının ne kadar olduğu belirtilmemekteyse de timar rûznâmçe defterlerinde bunlara ait miktarlar bulunmaktadır; meselâ 1579 başlarında Nahcıvan hâkimi iken Bitlis'e dönen Şeref Han'a Bitlis'e ait 260.000 akçelik haslar tahsis edilmiş, bu rakam başka hasların da ilâvesiyle aynı tarihte 505.564 akçeye (BA, MD, nr. 32, s. 276), Kasım 1595'te de yeni eklerle (terakkî) 1.415.272 akçeye yükseltilmişti (BA, Timar Rûznâmçe Defteri, nr. 176, s. 559-563). 1568'de Mihrani sancak beyi Mehmed Bey'in haslarının geliri ise ancak 131.517 akçeye ulaşmaktaydı (a.g.e., nr. 12, s. 919-920). Beylerbeyilerin haslarının

gelirlerinin çoğunluğu kendi yönetimlerindeki birimlerden, bir kısmı da başka bir beylerbeyilikteki bir sancaktan temin edilebiliyordu. Meselâ 1557'de Van beylerbeyinin Van'a bağlı nahiyelerden 1.178.373 akçe, Tarsus sancağından 31.627 akçe has geliri vardı (a.g.e., nr. 10, s. 361-363). Sancak beyleri için de aynı uygulama görülmektedir. Bunların gelirlerini oluşturan kalemler genel olarak kendi sancaklarında, az bir kısmı da aynı beylerbeyilikteki bir başka sancakta bulunurdu. Ümerâya ait haslar, azilleri veya vefatları halinde kendilerinden sonra aynı göreve tayin edilen kimselere verilirdi. Has sahibi beylerbeyi ve sancak beyleri sefere giderken her 5000 akçe gelirleri için bir cebelü*yü beraberlerinde götürürlerdi.

1527-1528 malî yılına ait devlet gelirlerinin % 51'ini padişah hasları oluşturmaktaydı. Bu gelirin vilâyetlere göre dağılımı da şöyle idi: Anadolu, Karaman, Dulkadıreli ve Rum vilâyetlerinde % 26, Diyarbekir beylerbeyiliğinde % 31, Rumeli, Halep ve Şam'da % 48, Mısır'da % 86 (Barkan, İFM, XV, 277). Bu has gelirlerinden % 21,25'i mahallerindeki hizmetler için harcanmakta, kalanları da yine merkezî devlet bütçesi emrine verilmekteydi. 1660-1661 malî yılında ise devlet gelirlerinin 3/4'üne yakın bir kısmı has, timar veya vakıf olarak hizmet sahiplerine dağıtılmakta, padişah haslarının gelirleriyle de mahallî askerlerin, kale muhafızlarının mevâcibleri ödenmekteydi (a.g.e., XVII, 3-4).

Paşmaklık haslar, sultanlara hayatta bulundukları sürece tahsis edildiklerinden vefatları halinde havâss-ı hümâyuna ilhak olunur, başkalarına devredilmezdi. Haslar XVI. yüzyılda emanet suretiyle idare edilirken sonradan iltizam usulü ile yönetilmeye başlandı. Böylece mansıbların satılması sonucu bunlara ait hasları da elde edenler bazan bizzat adamlarıyla, bazan voyvoda veya mütesellimleri vasıtasıyla halktan fazladan para koparmanın yollarını aramaya başladılar. Bu durum şikâyetlere sebep oldu. Voyvodalara "has zâbiti" veya "has subayı" denildiği, reâyânın vergilerini onlardan bağımsız eminlerin topladığı da görülmektedir (BA, MAD, nr. 7534, s. 1047, 1229; BA, Şikâyet Defterleri, nr. 1, s. 160). Has kâtiplerinin de dahil olduğu bütün görevliler fermanla tayin edilirdi (BA, MAD, nr. 7534, s. 567); bunlar havâss-ı hümâyun idaresinden ve bu tür arazilerdeki devlet menfaatlerini korumaktan sorumlu idiler. Aynı zamanda sahipsiz arazilerin veya vârissiz toprakların hazineye kazandırılmasına çalışırlardı. Bosna'da haslar dahilinde bulunan veya

timarken hassa ilhak edilen çayır, bağ, meyve ağacı ve değirmen gibi gelir kaynaklarından vilâyet tahririnde tapu ile verilmeyen, sahipleri olmadığı için zamanla harap olan birimler tâliplerinden en fazla fiyat verene tahsis ve tapu resimleri ile bunların öşürleri, yıllık vergileri hazineye teslim edilirdi. Her türlü has arazileri serbest sayılır, buralara, çok ağır bir suç veya şer‘an organ kesmeye, idama müstahak bir cürüm işlenmedikçe beylerbeyileri ve sancak beyleri giremezler, müdahalede bulunamazlardı.

Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde reâyâ çiftliklerinden farklı olan hassa çiftlikleri ve "kılıç yeri" denilen hassa meraları da vardı. Bunlar doğrudan timarlı sipahiler tarafından işletilirdi. Bazı bölgelerde hassa üzüm bağları, hassa değirmenleriyle ilgili kayıtların mevcudiyeti bu uygulamanın niteliği hakkında fikir vermektedir. Bu tür arazilerde sipahi hissesi 1/3 veya 1/4'tü. Sipahinin kendisi ve ailesi adına kendi timarından arazi satın alması ise kanuna aykırı idi. Zamanla bu tip has arazileri azaldı (Barkan, İFM, V/1, s. 213 vd.). Hassa çiftlik arazilerinde herhangi bir şekilde sipahilerin mülküne geçen arazi ortaklık tarzında işletilmekteydi (Kavānīn-i ʿÖrfiyye-i Othmānī, s. 14-15). XVI. yüzyılda birçok devlet görevlisi hassa çiftliklerinin arazisini bazan bizzat işleterek büyük kârlar sağlıyordu (Akdağ, II, 92-93). Kanûnî Sultan Süleyman devrinde padişah hasları yanında bir de mîrî mukātaalar ortaya çıkmıştı; bu sonuncuların geliri doğrudan hazineye kalıyordu. Zamanla has gelirlerinin azalmasının bir sebebi de kuraklık, salgın hastalıklar gibi tabii felâketler dolayısıyla reâyânın köylerini terkederek başka yerlere göçmesidir (BA, MAD, nr. 7534, s. 560, 1661).

Vezirlere, beylerbeyilerine ve sancak beylerine ait haslar zamanla kaldırılmış, bunlar mîrî mukātaalara eklenmiş, yerine nakdî ödeme yapılmıştır (a.g.e., nr. 14525, s. 14 vd.). 1699'da Karlofça Antlaşması'ndan sonra bazı beylerbeyilerine yeni haslar ve bazı bölgelerin hazeriyye ve seferiyye vergilerini toplama hakkı verilmiştir. Haslar Mukātaası Kalemi de (Hammer, II, 157-159) XVII. yüzyılda kurulmuş, 1833'te bu kalem Başmukātaacılık ve Vak‘anüvislik Kalemi ile birleştirilmiş, daha sonra da Aklâm-ı Selâse adıyla Haremeyn Mukātaa Kalemi'ne eklenmiştir (Abdurrahman Vefik, I, 217). 1838'de Haslar Kalemi başmukātaacı ile aynı odada vazife görmekteydi (BA, MAD, nr. 8999, s. 4). Daha sonra yalnız vezirlerin, kaptan-ı deryâların ve nişancıların has arazileri muhafaza

edilmiş, diğerleri mîrî mukātaalara veya hâss-ı hümâyuna devrolunmuştur. Yeni has arazilerinin oluşturulmaması yüzünden beylerbeyileri kendi bölgelerinde daha az timar, zeâmet ve vakıf arazi bulunmasını, buna karşılık mîrî mukātaaların arttırılmasını tercih etmişler, bunu gelir çoğaltıcı bulmuşlardır (M. Nûri Paşa, III, 76, 79-80). Mîrî mukātaa arazileri deftere kaydedilir, mülkî âmirlere şahsî mal gibi verilirdi; onlar da bunların yönetimini mültezimlerine bırakırlardı. 1790'dan sonra sultanın kadınlarına ait bütün has arazileri yeni teşekkül eden irâd-ı cedîd hazinesine aktarılmıştır (BA, KK, nr. 3205; Cevdet, VI, 60 vd.). Tanzimat'tan sonra harcamaların devlet hazinesinden yapılması ilkesi benimsenmiş, hâss-ı hümâyun gelirleri valilere terkedilmiştir. Memurlara hangi kademede olursa olsun maaş verilmeye başlanmış, eski has sistemi bırakılmıştır. 1839'da mukātaat hazinesi mîrî hazineyle birleştirilerek Maliye nâzırının kontrolüne verilmiştir (BA, MAD, nr. 8999, s. 6 vd., 38).

Hâss-ı hümâyun ve hâss-ı pâdişâhî tabirleri Tanzimat'tan sonra yavaş yavaş kalkmakla beraber hassa kelimesi "hassa hazinesi, hassa ordusu, hassa süvarileri, hassa avcıları, hassa müezzinleri, has oda, has ahur, has bahçe" gibi saray hizmetleri için kullanılmaya devam etmiştir.

Has ve havas kelimeleri yer isimlerinde de yaşamıştır. Eyüp kazasının eski ismi Havâss-ı Refîa veya Haslar kazası idi. Bulgaristan'da Hasköy (bugün Haskovo), Hatay'da 1865'te kurulan Hassa kazası dışında Anadolu'da pek çok köy bu ad altında varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. M. Meninski, Lexici Arabico-Persico-Tvrcici, Viennae 1780, II, 530-531; BA, TD, nr. 1/1m., s. 331-332; BA, KK, nr. 3064, s. 2; nr. 3065, s. 10-17, 20-26, 38-41, 57, 108-110, 124-127; nr. 3205; BA, MD, nr. 32, s. 276; BA, MAD, nr. 7534, s. 560, 567, 1047, 1229, 1661; nr. 8999, s. 4, 6 vd., 38; nr. 14525, s. 14 vd.; BA, Timar Rûznâmçe Defteri, nr. 4, s. 704-707; nr. 10, s. 361-363; nr. 12, s. 919-920, 942-943; nr. 14, s. 862-868; nr. 176, s. 195-196, 558-563; BA, Şikâyet Defterleri, nr. 1, s. 160; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme,

s. 170, 198; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324, s. 235, 253; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Halil İnalcık - Robert Anhegger), Ankara 1956, s. 70-71; Kānûn-i Kānunnâme (nşr. B. Durdev v.dğr.), Sarajevo 1957, s. 38-52; Kavānīn-i ʿÖrfiyye-i Othmānī (nşr. N. Beldiceanu), Wiesbaden 1967, s. 14-15; I. Selim'in Kānunnâmesi (nşr. A. Tveritinova), Moskva 1969, bk. İndeks; Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan,

TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 47; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. XXIII-XXIV; Avni Ömer, Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, TTK Belleten, XV/59, [1951] içinde), s. 386; Arazi Kanunnâmesi (MTM, I/2 [1331] içinde), s. 324; Kanuni Devri Budin Tahrir Defteri (nşr. G. Kaldy-Nagy), Ankara 1974, s. 211, 231, 337; Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ (nşr. Kemal Yavuz), Ankara 1991, s. 279; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 30; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 14; Hırzü'l-mülûk (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 177; Kitâb-ı Müstetâb (a.e. içinde), s. 40; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân, İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, vr. 45b, 46a, 47a vd.; Kānûnnâme-i Sultânî li-Azîz Efendi (nşr. R. Murphey), Harvard 1985, s. 28; Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi (haz. Mithat Sertoğlu), İstanbul 1992, s. 386; Cevdet, Târih, VI, 60 vd.; M. Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, III, 76-80; IV, 102-105; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 217, 241-242, 297-298; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung, II, 112, 157-159, 244-245; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 102-103, 126; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, I, 48; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 278-279; Barkan, Kanunlar, s. 147, 314-315, 399; a.mlf., "Toprak İşçilerinin Organizasyon Şekilleri", İFM, V/1 (1939), s. 213 vd.; a.mlf., "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Âit Bir Bütçe Örneği", a.e., XV (1953-54), s. 277, 303, 304-306; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar", a.e., XVII (1956), s. 3-4; a.mlf., "H. 1079-1080 Tarihli Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XVII (1956), s. 226-259; a.mlf., "H. 974-975 (M. 1567-1568) Mali Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XIX (1960), s. 277-332; Uzunçarşılı, Medhal, s. 113, 190, 362; a.mlf., Merkez-Bahriye, bk.

İndeks; a.mlf., Saray Teşkilâtı, bk. İndeks; H. A. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1951, I/1, s. 144-145, 148, 238, 253; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 74; L. Fekete, Die Siyaqat-Schrift in der türkischen Finanzerwaltung, Budapest 1955, I, 402-403; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615, Oxford 1960, s. 199-200; N. Beldiceanu, Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris, Paris 1960-64, I, 164; II, 86-88; a.mlf., Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle, Paris 1973, s. 183-184, 278, 297, 308; Hazim Šabonović, Krajiste Isa-Bega Ishakovica, Sarajevo 1964, s. 7; Rycaut, s. 50-51; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 142-147; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Ankara 1971, II, 92-93, 299; Hamid Hadžibegić v.dğr., Oblast Brankovica, Sarajevo 1972, I, 135; K. Röhrborn, Untersuchungen zur Osmanischen Verwaltungs-Geschichte, Berlin 1973, s. 27, 101-104; Das Osmanische Registerbuch der Beschwerden vom Jahre 1675 (ed. H. G. Majer), Wien 1984, I, tür.yer.; Ankara'nın İki Numaralı Şer'iyye Sicili (haz. Halit Ongan), Ankara 1984, bk. İndeks; M. Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı: 1518-1566, Ankara 1989, s. 167-173; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 106; Pakalın, I, 750-752; Cengiz Orhonlu, "Khāṣṣ", EI² (İng.), IV, 1094-1097.

Cengiz Orhonlu - Nejat Göyünç

el-HAS ale’l-BAHS

(الحث على البحث)

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) kelâm metodunu savunduğu eseri.

Risâle fî istiḥsâni’l-ḫavż fî ʿilmi’l-kelâm adıyla yayımlandığı için (Haydarâbâd 1323, 1344) bu isimle meşhur olmuştur. Ancak İbn Asâkir’in İbn Fûrek’ten naklen Eş‘arî’ye nisbet ettiği uzun eser listesinde ve diğer kaynaklarda böyle bir isim mevcut değildir. Buna karşılık İbn Asâkir’in ilâve listesinde (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 136) ve İbn Ferhûn’un saydığı eserler arasında (ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 95) el-Ḥas̱ ʿale’l-baḥs̱ adına rastlanmaktadır. Ayrıca Selmân b. Nâsır en-Nîsâbûrî’nin el-Ġunye fi’l-kelâm adlı eserinde risâle metni el-Ḥas̱ ʿale’l-baḥs̱ adıyla iktibas edilmiştir (vr. 9a-11a). Buna göre Risâle fî istiḥsâni’l-ḫavż fî ʿilmi’l-kelâm, Haydarâbâd baskısını yapanlar tarafından metnin muhtevasına uygun görülerek konulmuş bir başlık olmalıdır.

Meşhur adıyla kaynaklarda geçmemesi ve önceleri yalnızca tek nüshasının bilinmesi, bazı araştırmacıları risâlenin sonraki bir döneme ait olabileceği düşüncesine sevketmiş (Makdisi, XVIII [1963], s. 22-26; Bedevî, I, 520-521), bazıları ise muhtevasını Eş‘arî’nin görüşlerine uygun bulmakla birlikte metnin onun talebeleri tarafından yazılmış olabileceğini ileri sürmüştür (McCarthy, s. XXVI; Allard, s. 51). Ancak yakın zamanlardaki çalışmalar (Frank, Le Museon, CIV/1-2, s. 170; Gimaret, s. 15-16) ve tesbit edilen diğer yazma nüshalar risâlenin otantikliğini büyük ölçüde güçlendirmiş bulunmaktadır.

Eş‘arî, eserinin baş tarafında bu risâlesini bilgisizliği sermaye edinen, düşünme ve araştırmadan hoşlanmayan, kolaycılığa ve taklide yönelen, usûlü’d-din meselelerini ele alanları kötüleyip dalâletle suçlayan ve hareket, sükûn, cisim, araz gibi şeyler hakkında konuşmanın bid‘at olduğunu söyleyenlere karşı yazdığını belirtir. Hz. Peygamber ile ashabın bu tür konulardan söz etmemiş olmasını delil olarak kullanmak isteyen bu kişilerle

katı Hanbelîler'in kastedildiği anlaşılmaktadır. Kelâmcılara yönelik bu tür tenkitlerin İbn Kudâme ve İbn Teymiyye gibi sonraki Hanbelîler tarafından yapıldığı ve bu hususun risâlenin Eş'arî'ye nisbetini şüpheli hale getirdiği öne sürülmüşse de (Makdisi, XVIII[1963], s. 25) bu iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Eş'arî'nin kelâmcılara yöneltildiğinden bahsettiği tenkitler benzer ifadelerle kendinden önceki hadis ehlinin eserlerinde mevcuttur (bk. meselâ İbn Kuteybe, s. 35; krş. Özen, s. 464). Eş'arî bu iddialara üç noktadan bakış yaparak cevap vermektedir. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber, söz konusu meseleleri araştırıp hakkında konuşanların bid'at ehli olduğunu söylememiştir. Buna göre onun söylemediği bir şeyi söyledikleri için asıl iddia sahiplerinin kendileri bid'at işlemektedir. İkincisi, tenkide tâbi tutulan hususların her biri müstakil olarak Kitap ve Sünnet'te yer almamışsa da bunların genel prensipleri bu kaynaklarda mevcuttur. Üçüncüsü ferâiz, had, talâk gibi fıkhî meselelerin ihtilâflı konuları hakkında da Resûl-i Ekrem'den belirli bir nas gelmemiştir. Buna rağmen fıkıh âlimleri bunları mevcut naslara kıyas etmişler veya ictihadda bulunmuşlardır. Şu halde dinin fürûunda geçerli olan bir hakkın usulde de bulunması ve aklî meselelerin Kitap ve Sünnet'in yanında duyu verilerine ve bedîhî bilgilere dayanarak çözülmesi gerekir. Eğer sonraki dönemlerde tartışılan meseleler Asr-ı saâdet'te ortaya çıksaydı elbette Hz. Peygamber diğer hususlarda olduğu gibi bunlar hakkında da beyanda bulunurdu.

Eş'arî, daha sonra soru sormak suretiyle muhatabı susturmaya çalışır. Meselâ halku'l-Kur'ân konusunda tavır koymakla Selefiyye'nin kendi prensipleriyle çelişkiye düştüğünü, zira "Kur'an mahlûk değildir" sözünün de aynen "Kur'an mahlûktur" sözü gibi Resûl-i Ekrem tarafından dile getirilmediğini, ayrıca sahâbe ve tâbiînin de böyle bir şeyi söylemeye hakları bulunmadığını, bu konuda tevakkuf etmenin de tartışanları tekfir etmenin de aynı mantıkla bid'at olacağını ileri sürer. Gayelerinin halkı aydınlatmak olduğunu söyleyen muhataplarına Eş'arî şöyle hitap eder: "Bizim de sizden beklediğimiz budur. Öyle ise neden başkalarını konuşmaktan menediyorsunuz? Siz arzu ettiklerinizi söylüyor, konuşmaktan âciz kalınca da kelâmdan menedildik diyorsunuz. İşinize gelince önceki âlimleri delilsiz ve mesnetsiz taklit ediyorsunuz. Bu ise keyfilik ve zorbalıktan başka bir şey değildir". Eş'arî, risâlesinin sonunda Hz. Peygamber'in açıklamadığı birçok konuyu mezhep imamlarının ele alıp işlediğini hatırlatır ve zikredilen hususların inatçı olmayan her akıllı kimse

için yeterli olduğunu belirtir.

el-Ḥas̱ ʿale'l-baḥs̱'in Eş'arî tarafından ne zaman yazıldığı tartışmalıdır. Hadis ehline karşı kaleme alındığı için eserin Mu'tezilî döneme ait olabileceği ifade

edilmişse de (İA, IV, 391; Koçyiğit, VIII [1960], s. 166) müellifin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yazdığı el-İbâne'sinin bile bazı katı Hanbelîler tarafından kabul görmemesi (Ahvâzî, s. 157-159; İbn Ebû Ya'lâ, II, 18) risâlenin, Ehl-i sünnet mensuplarının kelâma karşı tutumlarını tenkit ve yumuşatmaya yönelik bir çalışma olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak bu defa Eş'arî'nin Ehl-i sünnet saflarına geçtikten sonra kaleme aldığı eserleri arasındaki farklılık gündeme gelmektedir. el-İbâne'yi kaleme alan bir kimsenin el-Ḥas̱s̱'ı yazamayacağı (Makdisi, II, 23) veya Eş'arî'nin çifte şahsiyetli olabileceği (Wensinck, s. 91) şeklindeki iddialar, müellifin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra karşı karşıya bulunduğu zor şartları dikkate almadan ve el-İbâne'deki görüşleri iyice incelemeden, ayrıca Ehl-i sünnet'e geçtikten sonra yazıldığında şüphe bulunmayan el-Lümaʿı hesaba katmadan öne sürülen iddialardır. Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ashâbü'l-hadîsin çizgisini olduğu gibi benimsemek yerine el-İbâne'den başlayarak kelâm metodunu selefin itikadî görüşlerine uygulamak istemiştir. Nitekim İbn Asâkir, Şeyzele'den (Ebü'l-Meâlî Azîzî b. Abdülmelik) Eş'arî'nin Mu'tezile ile Haşviyye arasında orta bir yol seçtiğini naklettikten sonra el-İbâne'deki insaflı tutuma rağmen bir kısım Hanbelîler'in tepkilerinden yakınır (Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 149-163). Ayrıca yapılan karşılaştırmada, el-Lümaʿ kadar Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini yansıttığı belirlenen (Gimaret, s. 10-13) el-İbâne'de doğrudan kelâm ilmini itham eden bir ifadeye rastlanmamaktadır. Mu'tezile'den ayrıldıktan hemen sonra yazdığı Risâle ilâ ehli's̱-S̱eġr'de âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, âhiret ve nübüvvetin ispatına yer verip istidlâller yapması da (Uṣûlü Ehli's-sünne, s. 34-53) Eş'arî'nin mezhep değiştirdikten sonra kelâmcılığı bırakmadığını gösterir. Onun Ehl-i sünnet yoluna geçtikten sonra giderek hadis ehlinden farklı bir yola girdiği ve yeni bir kelâm metodunu yerleştirmeye çalıştığı kendi adıyla oluşan ekolden anlaşılmaktadır (bk. EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan; EŞ'ARİYYE).

Risâlenin, basımında esas alınan ve nerede olduğu belirtilmeyen

nüshasından başka iki yazma nüshası daha tesbit edilmiştir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2161/2; Berlin Ktp., Landberg, nr. 1030). Selmân b. Nâsır en-Nîsâbûrî'nin 592 (1196) yılında istinsah edilen el-Ġunye'sinde aynen aktardığı metin (vr. 9a-11a), birbirine oldukça yakın olan Haydarâbâd baskısı ile Feyzullah Efendi nüshalarına göre biraz daha kısadır. Cüveynî'nin öğrencilerinden olan Nîsâbûrî'nin kaynağı ise en eski nüshalardan biri olmalıdır.

Richard J. McCarthy, Haydarâbâd baskısını esas alarak eseri el-Lümaʿ ile birlikte Risâle fî istiḥsâni'l-ḫavż fî ʿilmi'l-kelâm adıyla yeniden yayımlamıştır (bk. bibl.). Richard M. Frank ise yazdığı bir makalede eserin mevcut yazmalarını inceledikten sonra tesbit ettiği iki metin grubunu ayrı ayrı göstermiştir (MIDEO, XVIII [1988], s. 135-151). el-Ḥas̱ ʿale'l-baḥs̱ çeşitli dillere çevrilmiştir. İlk olarak M. Horten, Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam adlı eserinde (Bonn 1912, s. 623-626) risâleyi Almanca'ya çevirmiş, daha sonra Richard J. McCarthy A Vindication of the Science of Kalam adıyla İngilizce tercümesini yapmıştır (The Theology of al-Ashʿarī, s. 117-134). Risâlenin Türkçe tercümesi bazı notlar ilâvesiyle Talat Koçyiğit tarafından gerçekleştirilmiş (bk. bibl.), Nadim Macit de bir girişle birlikte eseri Türkçe'ye çevirmiştir ("Eş'arî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1 (1994), s. 110-120).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İʿtiṣâm", 12; Eş'arî, el-Ḥas̱ ʿale'l-baḥs̱ (nşr. R. M. Frank, MIDEO, XVIII [1988] içinde), s. 135-152; a.mlf., Risâle fî istiḥsâni'l-ḫavż fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952, s. 87-97; a.mlf., el-İbâne (trc. Walter C. Klein), New Haven 1940 → New York 1967, mütercimin girişi, s. 29; a.mlf., Uṣûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. M. Seyyid el-Celyend), Kahire 1987, s. 34-53; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1988, s. 35; Ahvâzî, Mes̱âlibü İbn Ebî Bişr el-Eşʿarî (nşr. Michel Allard, BEO, XXIII [1970] içinde), s. 157-159; Selmân b. Nâsır en-Nîsâbûrî, el-Ġunye fi'l-kelâm, TSMK, III. Ahmed, nr. 1916, vr. 9a-11a; İbn

Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 18; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 136, 149-163; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 94-95; A. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, s. 91; R. J. McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī, Beyrouth 1953, s. XXVI, 117-134; George Makdisi, “Ash‘ari and the Ash‘arites in Islamic Religious History-II”, SI, XVIII (1963), s. 22-26; M. Allard, Le problème des attributes divins, Beyrouth 1965, s. 51; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 520-521; Richard M. Frank, “Al-Ash‘ari’s Kitab al-Hath alal-Bahth”, MIDEO, XVIII (1988), s. 83-133; a.mlf., “Elementes in the Development of the Teaching of al-Ash‘ari”, Le Museon, CIV/1-2 (1991), s. 145-146, 170; a.mlf., “Bibliographie d’Ash‘ari: un reéxamen”, JA, sy. 273 (1985), s. 269-270; D. Gimaret, La doctrine d’al-Ash‘ari, Paris 1990, s. 10-13, 15-16; Talat Koçyiğit, “Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve Bir Risâlesi”, AÜİFD, VIII (1960), s. 166; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 464; H. Ritter, “Eş‘arî”, İA, IV, 391; İrfan Abdülhamid, “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, DİA, XI, 447.

M. Sait Özervarlı

HAS BEY

(ö. 548/1153)

Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un emîr-i hâcibi.

Asıl adı Bey Arslan olup XII. yüzyılın birinci yarısında Türkistan'dan Azerbaycan'a gelen Oğuz beylerinin ileri gelenlerinden Belengerî'nin oğludur. Sultan Mes'ûd b. Muhammed Tapar (1134-1152) Erdebil yöresinden geçerken karşılaştığı Bey Arslan'ı beğenmiş ve hizmetine almıştı. Hükümdar ve beylerin büyük ilgi gösterdiği çevgân oyununda maharet sahibi olan Bey Arslan, sultana en yakın beyler arasında yer almış ve bundan dolayı kendisine Has Bey denilmiştir.

Emîr-i hâcib Abdurrahman b. Togayürek'in, Rey valisi Emîr Abbas'ın yardımı ile nâibi Cemâl el-Câcermî'yi Sultan Mesud'a vezir yapma girişimi, Arrân Valisi Emîr Çavlı Candar ile Has Bey'in muhalefeti üzerine sonuçsuz kalmıştı (1141). 1145 yılında Rey Valisi Abbas ile Fars Valisi Bozaba (Bozapa), bazı Selçuklu melikleriyle birlikte bağlılıklarını arzetmek için huzuruna geleceklerini Sultan Mesud'a bildirdiler. Ancak asıl amaçları onu tahttan indirmekti. İki emîrinin maksadını anlayan Sultan Mesud, emîr-i hâcib Abdurrahman ve Has Bey ile birlikte Bağdat'a gitmek zorunda kalmıştı.

Ertesi yıl Emîr Çavlı ile "devletin direkleri" denilen mîrâhur ve İsfahan Valisi Sa'düddevle Yarınkuş'un ölümü üzerine emîr-i hâcib Abdurrahman b. Togayürek, hem Has Bey'in yükselişini önlemek hem de sultandan emin olmak için görünüşte sultana itaat ettirdiği Fars Valisi Bozaba ve Rey Valisi Abbas ile anlaşıp Sultan Mesud'a karşı üçlü bir ittifak oluşturdu. Emîr Tatar da bu ittifaka dahil edildi. Sultan Mesud ise tahtını korumak için nasıl isterlerse öyle hareket edeceğine yemin ederek onları yatıştırdı. Abdurrahman b. Togayürek Arrân valisi oldu. Bozaba'nın nâibi vezir yapıldı. İçlerinden biri de sultandan emin olmak için askerleriyle birlikte onun hizmetinde bulunacaktı. Has Bey'in sultanın yanından uzaklaştırılıp emîr olarak Abdurrahman'ın hizmetinde bulunmasına karar verildi.

Abdurrahman, Arrân ve Azerbaycan'daki bazı yerlerin valisi sıfatıyla Gürcüler'e karşı yapılacak sefer için Arrân'a giderken Has Bey'i de yanında götürdü (1147). Sultan da aynı yılın sonbaharında Rey Valisi Abbas ile Bağdat'a gitti. Sultan Mesud, Has Bey'e

Arrân'a giderken bir fırsatını bulup Abdurrahman'ı öldürmesini söyledi; Has Bey de Gence önünde Abdurrahman'ı öldürdü (Mart 1147). Bunu haber alan Sultan Mesud, emîrlerinden Irak'ta bulunan Alp Kuş Kûnehar ile Tatar'ı yanına getirtip Emîr Abbas'ı öldürttü (Nisan 1147). Bozaba'ya da bir mektup yazarak kendisine itaat ettiği takdirde yerinde bırakılacağını bildirdi. Ancak Bozaba askerini toplayıp Hemedan üzerine yürüdü. Yanında eskisi gibi Selçuklu melikleri vardı. Bu sırada Bağdat'tan Hemedan'a dönen sultan ordusuyla birlikte gelmesi için Has Bey'e haber gönderdi. Has Bey, Abdurrahman'ı ortadan kaldırıp uç bölgesi Arrân'ın idaresini kendine bağladıktan sonra Erdebil'i de Ak Arslan'ın elinden kolayca almış, ancak Aksungur'un oğlu tarafından şiddetle müdafaa edilen Merâga önünde beklemek zorunda kalmıştı. Acele olarak yetişmesi için sultandan haber alınca Aksungur'un oğlu ile bir anlaşma yapıp Hemedan'a hareket etti ve Bozaba'nın yaklaşmasından önce şehre ulaştı. İki ordu Hemedan'a bir konak uzaklıktaki Kara Tegin çayırında karşılaştı. Yapılan savaşta sultanın ordusunun sağ ve sol kolları bozguna uğrayıp Hemedan'a doğru kaçmaya başladıysa da sultan ve Has Bey'in başında bulunduğu merkezdeki kuvvetler savaşa devam etti ve Bozaba yakalanıp Has Bey tarafından öldürüldü.

Savaşın kazanılmasında önemli rol oynayan Has Bey'e emîr-i hâciblik verilerek en yüksek mevkiye çıkarıldığı gibi atabeg unvanı da tevcih edildi. Ancak birçok emîr Has Bey'e gösterilen bu teveccühü kıskandı. Selçuklu hânedanının memlükleri olan bu emîrler, Has Bey'in eski aleyhtarlarından Hâcib Tatar'ın hapsedilip öldürülmesi üzerine Sultan Mesud'un hizmetinden ayrılarak Bağdat'a gittiler. Maksatları, sultanı Abbâsî halifesinin hizmetine girmekle tehdit edip isteklerini kabul ettirmekti. Kendilerine kötü davranan bu emîrlerle Bağdat halkı arasında bazı çarpışmalar oldu; halktan birçok kişi öldü. Bir süre sonra Sultan Mesud emîrleri bağışladı ve dirliklerini geri verdi.

Has Bey'in tecrübeli emîrlerin başına geçirilmesinden dolayı ortaya çıkan

hoşnutsuzluğa, Mesud'un amcası ve metbûu Büyük Selçuklu Sultanı Sencer ilgisiz kalmadı. Bazı kaynaklara göre Mesud'a Has Bey'i uzaklaştırmasını, bunu yapmadığı takdirde tahtını elinden alacağını bildirdi. Sencer'in 1148 yılının sonlarında Rey'e gelmesi muhtemelen bu meseleyle ilgilidir. Sultan Sencer'in Rey'e geldiğini Bağdat'a giderken Esedâbâd'da haber alan Mesud, Has Bey ile vezirini ve maiyetini orada bırakıp Sencer'in huzuruna çıkmak için hareket etti. Mesud'u çok iyi karşılayan Sencer, hakkında bilgi edindiği Has Bey'in meziyetlerine hayran kalarak yeğenine onun daha fazlasına lâyık olduğunu söyledi. Sultan Mesud'un Has Bey'e gösterdiği teveccüh artarak devam etmiş, onun 1150 yılında yakalandığı bir hastalıktan kurtulması üzerine "mükûs" denilen ve halka ağır gelen gayri şer'î vergiyi kaldırmıştır.

Sultan Mesud'un vefatı üzerine (Receb 547/Ekim 1152), oğulları daha önce öldüğünden kardeşi Mahmud'un oğlu Melikşah, Has Bey ve diğer beyler tarafından Selçuklu tahtına oturtuldu. Sultan Mesud'un ölümünü fırsat bilen Halife Muktefî-Liemrillâh Bağdat'ta sultan ve beylerin konaklarına el koydurdu; ayrıca Vâsıt, Hille ve Kûfe'deki Selçuklu valilerini uzaklaştırarak buraları kendi idaresine aldı. Melikşah ise devlet işlerini Has Bey'e bırakarak eğlence ile vakit geçirmeye başladı. Melikşah ile devleti idare edemeyeceğini anlayan Has Bey onun yerine Melik Muhammed'i tahta geçirmeyi düşündü. Emîrlerin de bu görüşe katılması üzerine Melikşah'ı Hemedan Kalesi'nde hapsettirdikten sonra (Ocak 1153) bir vezirle bir emîri Hûzistan'da bulunan Melik Muhammed'e gönderdi. Ancak bunlar Has Bey'e ihanet ederek Muhammed'e Has Bey'i kötüleyip onu öldürmeden rahat şekilde hükümdarlık yapamayacağını ve ortadan kaldırılmasına herkesin sevineceğini söylediler. Bu durumdan haberdar olmayan Has Bey, Kaymaz oğlu İl Kavşut vasıtasıyla Melik Muhammed'i sultan ilân etmek üzere Hemedan'a davet etti. Muhammed Hemedan'a gelince kendisine çok değerli hediyeler sundu. Fakat Muhammed, gelişinin üçüncü günü tahtın devri hususunu konuşmak için Has Bey'i huzuruna çağırdı ve Has Bey ile birlikte Emîr Zengî Candar'ın boyunlarını vurdurdu. Has Bey'in askerleri Muhammed'in köşküne yürüdülerse de Has Bey ile Zengî Candar'ın kesik başları ile karşılaşınca dağıldılar. Has Bey'in çok zengin hazinesi Sultan Muhammed ve adamlarının eline geçti.

Samimiyeti, saflığı ve kıskançlığın kurbanı olan Has Bey'in başı Merâga

hâkimi Nusretüddin ile Arrân Valisi Şemseddin İldeniz'e gönderildi. Olaya büyük tepki gösteren Nusretüddin ile Şemseddin, Zencan Valisi Bâzdâr ve Yarınkuş oğlu Alp Argu ile birleşerek Hemedan'a yürüyünce Sultan Muhammed İsfahan'a kaçmak zorunda kaldı. Emîrler onun yerine amcası Süleyman'ı Selçuklu tahtına geçirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamdûn, Teẕkire, TSMK, III. Ahmed, nr. 2948, vr. 180b, 182a, 183a; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn, British Museum, Or. nr. 5803, vr. 183b; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 124, 131, 135, 138, 143, 147, 148, 153-154; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 215, 224, 225, 228, 232-237; II, 241, 244-245, 249-251, 270; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 114-115, 118-121, 126-127; a.e. (Lugal), s. 79, 80, 82-83, 85, 89; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 176, 181, 182, 193, 196, 198-204, 206, 208-209; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 120-121, 123, 127, 128, 130-137, 139, 159; Faruk Sümer, "Mes'ûd", İA, VIII, 135-141; a.mlf., "Khāṣṣ Beg", EI² (İng.), IV, 1097.

Faruk Sümer

HAS BEY DÂRÜLHUFFÂZI

Konya'da Karamanlılar dönemine ait bir dârülhuffâz.

Mimari kuruluşu, çini mihrabı ve dış bezemeleriyle dikkate değer bir eser olan Gazi Âlemşah mahallesindeki bu küçük yapı, kapısının üzerinde bulunan

kitâbesine göre 824 (1421) yılında Hatıplı Has Bey oğlu Mehmed Bey tarafından yaptırılmıştır. Kitâbesinde dârülhuffâz olduğu açıkça belirtilmesine rağmen benzerliğinden dolayı bazı yayınlarda türbe şeklinde geçer; bazı Batılı yazarlar ise yapıya Ayasofya Mescidi demektedirler. Meram'da da bir cami ve hamam yaptırdığı bilinen Has Bey oğlu Mehmed Bey'in bu dârülhuffâz için zengin vakıflar bıraktığı II. Mehmed, II. Bâyezid ve III. Murad dönemi il yazıcı defterleriyle muhtemelen bu yapıya ait olan Konya Müzesi'ndeki bir taş vakfiyeden (envanter nr. 939) öğrenilmektedir.

Kare planlı ve iki katlı olan yapının alt katını bodrum, üst katını mescid teşkil eder. Halk arasında Has Bey oğlu Mehmed Bey'in gömülü olduğu söylenen bodruma binanın kuzeyindeki bir kapıdan inilir. Kalın tutulan duvarlar kireç taşından örülmüş ve tavan dört köşeli kırma kubbe ile örtülmüştür. Bodrum duvarları dış yüzde üst kat duvarlarından, bu katın cephelerini çevreleyen çıkıntılı bir silme kornişin alt kenarı ile ayrılır. Böylece alt kenarı ile subasman kotunu da belirleyen bu çerçeve, iç ve dış nisbetleri fevkalâde uyumlu olan yapıya farklı bir görünüş kazandırmıştır.

Üst kattaki mescid mekânı yine kare planlı olup giriş cephesi batı yönündedir ve kapıya iki taraftan çıkılan dört basamaklı bir merdivenle ulaşılır. Kapının sağ tarafında mermer söveli bir pencere yer almaktadır. Subasman hariç binanın tamamı tuğladan yapılmış, ön cephe mermer, diğer cepheler kireç taşı ile kaplanmıştır. Beş dilimli bir kemerin örttüğü giriş açıklığının üzerinde iki satırlı sülüs kitâbe, onun üzerinde sivri kemerli alınlık nişi yer alır. Pencerenin üzerinde ise kapının alınlık nişinden daha az derin, yuvarlak kemerli küçük bir sağır pencere bulunmaktadır. Üstten itibaren yarıya yakın bir kısmı dökülmüş olan mermer kaplamalar, kapı ve

pencerenin söveleriyle cepheyi çevreleyen silme kornişin arasına yerleştirilmiş Selçuklu tarzı geometrik ve bitkisel motifli şerit ve zencireklerle bezenmiştir (bu mermerlerin kaplama mı yoksa aslî duvar taşı mı olduğu hakkındaki tartışma için bk. Konyalı, s. 960).

Geniş bir kasnağa oturan kubbe yarım küre şeklindedir; üstünde almaşık dizilmiş üç sıra halinde tuğla mahmuz dikkat çeker. Kare prizma gövdeden onaltıgen kasnağa geçiş üçgenlerle sağlanmış, kubbenin kasnakla birleştiği hat üzerinde bir kirpi saçak meydana getirilmiştir. Kasnağın cephe duvarlarının ortasına gelen kısımlarında birer sivri kemerli pencere bulunmakta ve bu pencerelerin kenarları ile köşelerdeki geçiş üçgenlerinin birbirine bitiştiği kesimlerde mavi çinilere rastlanmaktadır.

Kasnaktaki dört fevkanî pencere ile kapının yanındaki dörtgen pencereden ışık alan harim oldukça loştur. Mekânı örten dilimli kubbeye geçiş dışarıda olduğu gibi yine üçgenlerle sağlanmıştır. Selçuklu çini mihraplarının yakın bir benzeri olan mihrabın yarım silindirik nişi beş kademeli kavsara ile konikleşmektedir. Kavsaranın başlangıcına kadar yükselen sütunçeler ve başlıkları da dahil olmak üzere nişin, köşe düzlüklerinin ve bordür şeritlerinin tamamı lâcivert ve fîrûze çinilerle kaplanmıştır. Kaplamada Selçuklu çini mozaik usulü uygulanmış ve çok çeşitli geometrik ve bitkisel motifler işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, Konya Tarihi, s. 959, 960, 962; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 212-214; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 91; Mahmut Akok, “Konya’da Üç Tarihî ve Mimarî Eser: Altınapa Kervansarayı, Hasbey Dârülhuffâzı ve Selim II. İmareti”, Türk Arkeoloji Dergisi, XX/1, İstanbul 1973, s. 7-9.

Kâmil Uğurlu

HAS ODA

Enderun teşkilâtını oluşturan yedi kademeden (koğuş) en yükseğinin adı

(bk. ENDERUN).

HAS YÛNUS BEY TÜRBESİ

Edirne’nin Enez ilçesinde XV. yüzyıla ait türbe.

Kasabanın yerleşim alanı dışındaki düzlükte eski mezarlığın içindedir. İlkçağ’da adı Ainos olan Enez, tarih içinde önemli bir ticaret ve liman şehri olarak gelişmiş, Edirne’nin Meriç yoluyla denize bağlantısını sağlayan bir iskele olmuştur.

Türbenin adını taşıdığı Yûnus Bey’in aslen ihtidâ etmiş bir Katalan (İspanyol) olduğuna dair kaydın doğruluk derecesini kontrol mümkün değildir. Donanma kumandanı Hamza Bey’in Sakız adası seferi arkasından 1455 yazında Osmanlı donanmasının başına getirilen Has Yûnus Bey, denize açıldığı ilk seferinde bir fırtınaya yakalanarak gemilerinden yedisini kaybetmiş, kendi sancak gemisi güçlükle

Sakız’a sığınabilmiş, on iki gemisi de Midilli Limanı’na ulaşabilmiştir. Kritobulos ve Dukas adlı Bizanslı tarihçilerin verdiği bilgilere göre Sakız önünde, içinde Midilli Dukası Gattelusio’nun kayınvâlidesinin de bulunduğu bir gemiyi ele geçirmeye çalışmış, daha sonra Anadolu kıyılarında Yenice-Foça’da Ceneviz tüccarlarını yakalamış ve ganimet toplayarak kasım ayı içinde donanmanın üssü olan Gelibolu’ya dönmüş, hediyeleriyle esirleri sultana sunarak durumunu düzeltmeye çalışmıştır. Has Yûnus Bey bunun ardından Enez’in fethine katıldı. Uzun süre Bizans hâkimiyetinde kalan şehir, İmparator V. Ioannes Palaiologos’un kız kardeşi Maria Palaiologina, Ceneviz Francesco Gattelusio ile evlenince Midilli adası ile birlikte gelinlik çeyizi olarak ona verilmişti (1355). Bundan sonra Cenovalı asil aileler arasında çeşitli iktidar mücadelelerine sahne olan Enez, 1455 yılı kışı ortasında Fâtih Sultan Mehmed kumandasındaki Osmanlı ordusu ve on kadırgadan oluşan donanma tarafından kuşatma altına alındı. Bu esnada kasabanın idarecisi olan Dorino Gattelusio kışlamak üzere Semendirek adasına çekildi, Enez halkı da çaresiz kaldığından 1456 Ocak ayı içinde kaleyi teslim etti. Enez’e gelen Fâtih, Dorino’nun sarayına yerleşerek burada üç gün kaldı, kasabadaki en büyük kiliseyi camiye çevirdi, kalenin idaresini de Murad Bey’e bırakarak Edirne’ye döndü.

Âşıkpaşazâde ve Neşrî'ye göre bu arada Yûnus Bey de Taşoz ve Limni adalarını fethetmiştir.

Fâtih buradan ayrılırken Yûnus Bey'e Dorino'yu da yakalama emrini verdi. Aynı zamanda adalardan Dorino'nun adamlarını uzaklaştırmak için yola çıkan Yûnus Bey bir kadırga ile İmroz önüne gitti; fakat şiddetli fırtına yüzünden Kefalo Limanı'na sığınmak zorunda kalarak buraya çağırttığı İmrozlu Kritobulos'u, adayı Dorino adına idare eden Ioannes Laskaris Rhyndakenos'un yerine tayin etti. Dorino'nun, bizzat Edirne'ye gidip Fâtih'e kendini affettirerek bu iki adanın idaresini tekrar elde etmesi üzerine Yûnus Bey buna karşı çıkarak adaların Gattelusiolar'ın elinde kalmasının sıkıntılara yol açacağını padişaha bildirdi. Bunun üzerine Fâtih Sultan Mehmed kararından dönerek Dorino'ya Makedonya'da Zihne'de timar verdi; ancak Dorino kısa bir süre sonra yanındaki Türk muhafızları öldürterek Midilli'ye, oradan da Naksos (Nakşa) adasına kaçtı. Bu olaydan sonra kaynaklarda Has Yûnus Bey hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kendisini yakından tanıyan ve Fâtih'in biyografisini yazan İmrozlu Kritobulos meşhur vekāyi'nâmesinde, bazı başarısızlıkları ile daha başka sebepler yüzünden gözden düşen Yûnus Bey'in kısa bir süre sonra gazaba uğrayarak idam edildiğini kaydeder. Dorino ve Yûnus Bey'le ilgili olayları görmüş, bazılarının içinde bulunmuş bir kişi olarak en doğru bilgileri Kritobulos'un vermesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak bunların kronolojik sırasını kasıtlı olarak karıştırmış olmalıdır. Bu olaylara çok daha uzak olan Dukas, Yûnus Bey'in gözden düştükten sonra Karia sancak beyliğine tayin edildiğini, yerine Hadım İsmâil adında birinin getirildiğini bildirir. İkbali 1455 yazından 1456 yılı kışı sonlarına kadar devam eden Has Yûnus Bey, Enez'in ocak ayı sonlarındaki (Dukas'a göre 24 Ocak'ta) fethini takip eden haftalarda görevinden alınarak idam edilmiş olmalıdır. Sicill-i Osmânî'de (IV, 676) Yûnus Bey'in daha uzun yıllar yaşadığı ve Otlukbeli Meydan Savaşı'nda şehid düştüğü yolunda verilen bilgiler yanlıştır. Öte yandan bu denizcinin, Cenevizli Dorino Gattelusio ile Fâtih'e yaltaklanarak kendisine bir derebeylik kurmak isteyen Kritobulos'un entrikaları sonunda idam edilmiş olduğu da düşünülebilir.

Halk arasında, türbenin Fâtih Sultan Mehmed'in kaptanı Yûnus Bey'e ait olduğuna ve onun Enez'in fethinde "şehîden" öldüğüne inanılması Has Yûnus Bey'in burada defnedildiği ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca

Enez’in fethine katılmış önemli bir kişi olarak kasabanın müslüman halkı tarafından burada bir “makam türbe” yaptırılmış olabilir. Böylece Enez fâtihi sayılan Yûnus Bey, yerli halk arasında Yûnus Baba adıyla anılan efsanevî bir kahraman durumuna girmiştir. Bunun yanında İstanbul’da, son kırk elli yıl içinde Has Yûnus Bey’e ait olduğu sanılarak 1952’de ihya edilen bir türbe daha vardır. Halbuki Enez’in fethiyle yeni kaptan İsmâil Bey’in seferi arasındaki zamanda Yûnus Bey İstanbul’a gelmemiştir. Süleymaniye semtinin alt tarafında Rızapaşa Yokuşu’nun başında Fuadpaşa caddesi köşesinde olan, önce Hacı Yûnus Baba Türbesi olarak bilinen küçük bir türbe 1952 yılında yeniden yapılırken buraya Fâtih’in donanma kumandanı Has Yûnus Paşa’nın adını bildiren bir kitâbe konulmuştur. Ancak yukarıda belirtildiği gibi Has Yûnus Bey’in İstanbul’da bir türbesinin bulunmasına imkân yoktur.

Evvelce yakınında bir de tekke olduğu bilinen Enez’deki türbe geniş bir müslüman mezarlığının ortasındadır. Etrafında kasabanın Türk halkına ait çok sayıda mezar taşı görülür. Pîrî Reis’in Kitâb-ı Bahriyye adlı eserindeki küçük portulan haritalarında Enez Limanı kenarında “Yûnusluk” yazısı ile bu kabristan işaretlenmiştir. Buranın bütün Osmanlı dönemi boyunca kasabanın Türk mezarlığı olduğu etraftaki çok sayıda mezar taşından anlaşılmaktadır. Türbe, mimarisinden de açıkça görüldüğü gibi bir Türk yapısı olmayıp çok küçük ölçüde bir hıristiyan ibadet yeri yani şapeldir. Etrafı moloz taşlardan alçak bir duvarla çevrili olan bu haç biçimindeki yapının ortasında yüksek kasnaklı bir kubbe vardır. Türbenin dış duvarları içinde bir de kuyu mevcuttur.

Türbenin esas girişi örülmüş, yandan yeni bir giriş açılmıştır. Mekânın haç şeklindeki kolları beşik tonozlarla örtülüdür. Bu kollardan birine, Kaptan Yûnus Bey’e ait olduğu kabul edilen bir sanduka yerleştirilmiştir. Bina moloz taşlardan inşa edilmiştir. 1,65 m. yüksekliği olan kasnak, 15 cm. genişliğinde ve 60 cm. yüksekliğinde mazgal gibi dar ve uzun dört pencereye sahiptir. Kubbe ve tonozlar alaturka kiremitlerle örtülüdür. Bu küçük binanın doğu tarafında, üzeri yarım kubbe ile örtülü ve dışa yarım yuvarlak bir çıkıntı teşkil eden bir apsis vardır. Esasında çok ufak bir hıristiyan ibadet yeri olduğu anlaşılan bu tarihî eser, Has Yûnus Bey adına 500 yıldır Enez’in Türk halkı tarafından saygı gösterilen bir türbe-

ziyaretgâh halinde yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, IV, 676; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (haz. F. Kurdoğlu - A. H. Alpagut), İstanbul 1935, s. 98; a.e. (nşr. Kültür Bakanlığı), İstanbul 1988, I, 229-230, 231; F. W. Hasluck, "Monuments of the Gattelusi", Annual of the British School at Athens, XV, London 1908-1909, s. 249-257; Feridun Dirimtekin, "Fatih'in Donanma Komutanlarından Has Yunus Bey", TTOK Belleteni, sy. 128 (1952); Muzaffer Batur, "Enez", Arkitekt, XXXI/305, İstanbul 1961, s. 173-176, 186; Semavi Eyice, "Enez'de Yunus Kaptan Türbesi ve Has Yunus Bey'in Mezarı Hakkında Bir Araştırma", TD, sy. 17-18 (1963), s. 141-158, lv. I-VI, 10 rs.; a.mlf., "Kritobulos ve Eseri", KAM, VI/3 (1977), s. 12-21.

Semavi Eyice

HASÂ

(bk. LAHSÂ).

el-HASÂİS

(الخصائص)

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) Arap dilinin usul ve felsefesine dair eseri.

Müellifin Bağdat'ta Büveyhî Emîri Bahâüddevle'ye takdim ettiği eserde, 377 (987) yılında vefat etmiş olan hocası Ebû Ali el-Fârisî'yi rahmetle anması (II, 133) kitabın bu tarihten sonra yazıldığını göstermektedir. Ayrıca İbn Cinnî'nin diğer iki eseri Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb ile el-Munṣıf'a atıflarda bulunmasından (meselâ bk. I, 369; II, 15, 84) el-Ḫaṣâʾiṣ'in onun son eserlerinden, dolayısıyla ilmî bakımdan en yetkin döneminin ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Bu konuda yazılmış ilk ve en önemli eserlerden biri olan el-Ḫaṣâʾiṣ, esas itibariyle fıkıh ve kelâm ilimleri gibi nahiv ilminin de bir usulü (metodoloji) olması gerektiği düşüncesinden hareketle kaleme alınmıştır. Nitekim müellif eserin girişinde, kendisinden önce Basra ve Kûfe dilcilerinin bu konuda bir şey yazmadıklarını, Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]) Kitâbü'l-Meḳāyîs fi'n-naḥv'i ile İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) Kitâbü'l-Uṣûl'ünde bu hususta bir iki mesele dışında doyurucu bilgi bulunmadığını belirterek el-Ḫaṣâʾiṣ'i nahiv usulünü ortaya koymak için yazdığını ifade etmiştir. İbn Cinnî bu amacını büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Ancak kitapta doğrudan nahiv usulünü ilgilendiren meseleler, daha sonra Kemâleddin el-Enbârî'nin Lümaʿu'l-edille'si ile Süyûtî'nin el-İḳtirâḥ'ında görüldüğü gibi sistematik olmayıp eserin bütünü içerisinde dağınık şekilde ele alınmıştır. Bu dağınıklığın sebebini bu ilmin henüz teşekkül devresini yaşamasıyla, özellikle de usule dair meselelerde belli bir düzenin bulunmayışı ile veya müellifin nahiv usulü tabirine daha geniş bir anlam yükleyerek bununla, günümüzde fıkhü'l-luganın (filoloji) sahasına giren umumi meselelerin tamamını kastetmiş olmasıyla izah etmek mümkündür. Nitekim eserde nahiv usulüne dair meseleler yanında dille ilgili genel konuların da yer aldığı görülür. 162 bölümden (bab) oluşan eserin belli başlı konuları arasında semâ, semâda ıttırâd ve şâz, Kur'an'la istişhâd, Arap şiiriyle nesrinin delil (şâhid) olma keyfiyeti ve şartları; kıyas, şartları ve çeşitleri,

tek kişiden gelen rivayetlerle söyleyeni belli olmayan şiir ve sözlerin delil olma durumu, semâ ile kıyasın çatışması, hüküm, illet ve sebepler, bir hükümde iki illetin varlığı, iki hüküm arasındaki hüküm, nahivde geçen illetlerin fıkıh ve kelâmdaki illetlerle münasebeti, bir illetin bazan iki zıt hükme de illet teşkil etmesi, icmâ ve istihsan gibi doğrudan nahiv usulüyle ilgili meseleler; dilin mahiyeti, tarifi, ortaya çıkışı, yayılışı, dilin ilâhî mi (tevkīfî) yoksa beşerî mi (ıstılâhî) olduğu meselesi, lehçeler ve bunların terkibi, kelimenin delâlet şekilleri, dilde kural dışı kullanımlar, lafızların ıslahı, Arapçalaştırılan yabancı kelimelerin Arapça kabul edilmesi gibi filoloji alanına giren hususlar; sarf ilmi ve bu ilmin öğretimde nahivden önceye alınması, iştikak ve çeşitleri, idgam, üç harfli fiillerin gruplandırılması, isim-fiiller, kelimede değişiklik (i‘lâl), ziyade, hazif, bedel ve ivaz gibi sarfla ilgili meseleler; nahiv ilmi ve tarifi, âmil-mâmul ilişkisi, hareke, i‘rab ve binâ meseleleri, lafızların ve harflerin mânalarıyla olan münasebeti, dil yanlışları, ses bilgisiyle ilgili diğer bazı meseleler yer almaktadır. Ayrıca mecaz ve hakikat, lafızların ilk vazedildiği mânaya hamli, mûtat olmayan bir lafızla esas mânayı kastetme, ismin müsemmâya izâfeti (isim-kavram ilişkisi) gibi belâgata dair meseleler yer almaktadır.

Eserde dille ilgili bu hususlar mantık ve felsefenin ilkelerinden hareketle, fakat dilin kendi iç yapısı da dikkate alınarak incelenmiştir. Genel kurallara uymayan istisnalara da dilin temel esprisiyle ters düşmeyen yorumlar getirilerek çözümler aranmıştır.

İbn Cinnî el-Ḫaṣâ᾽iṣ’te büyük ölçüde hocası Ebû Ali el-Fârisî’nin görüşlerinden faydalanmıştır. Bunun dışında kendilerinden nakilde bulunduğu başlıca dilciler arasında Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, İbnü’s-Sikkît, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Müberred, Sa‘leb, Zeccâc ve İbnü’s-Serrâc gibi şahsiyetler vardır. Ayrıca eserinde, fesahat konusunda güvendiği birçok bedevî ile yaptığı görüşmelerden edindiği şifahî bilgilere de yer vermiştir (I, 76, 240, 360, 365, 392; III, 283, 289).

Klasik devirde yapılan dille ilgili birçok çalışmaya kaynak teşkil eden el-Ḫaṣâ᾽iṣ günümüzde de etkisini sürdürmekte ve modern filoloji çalışmalarında kendisine başvurulan kaynakların başında gelmektedir. Nitekim eser halen Ezher ve Kahire üniversitelerinin dil fakültelerinde okutulmaktadır.

el-Ḫaṣāʾiṣ üzerine Abdüllatîf el-Bağdâdî bir hâşiye yazmış, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-İşbîlî de eseri ihtisar etmiştir; ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. İbn Sîde el-Muḫaṣṣaṣ'ta, Abdülkādir el-Bağdâdî Ḫizânetü'l-edeb'de eserden büyük ölçüde istifade etmişlerdir. Süyûtî el-İḳtirâḥ'ını, el-Ḫaṣâʾiṣ'teki nahiv usulüne dair meseleleri belli bir düzen içinde bir araya getirmek suretiyle telif etmiştir. Bu yönüyle el-İḳtirâḥ, el-Ḫaṣâʾiṣ'in özeti mahiyetindedir.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin I. cildi ilk defa Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye tarafından neşredilmiş (1331), daha sonra eserin tamamını Muhammed Ali en-Neccâr tahkik ederek üç cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1371-76).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire 1371-76/1952-56, nâşirin mukaddimesi, I, 69-73; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 109; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 336; Süyûtî, el-İḳtirâḥ (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1975, s. 4, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 10-11; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 706; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 18; Serkîs, Muʿcem, I, 66; Brockelmann, GAL, I, 126; Suppl., I, 192; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 303-304; Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa, Beyrut 1379/1960, s. 23; Sezgin, GAS, IX, 176; Seyyid Ya'kūb Bekr, Nuṣûṣ fî fıḳhi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Beyrut 1970, I, 28-32; a.mlf., Nuṣûṣ fi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1984, s. 123-127; Abduh er-Râcihî, Fıḳhu'l-luġa fi'l-kütübi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1972, s. 190-191; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱ilʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 523; Maʿa'l-mektebe, s. 299-300; Emîl Bedî' Ya'kūb, Fıḳhü'l-luġati'l-ʿArabiyye ve ḫaṣâʾiṣuhâ, Beyrut 1986, s. 46-49; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 264-265; Mehmet Yavuz, İbn Cinnî: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri (doktora tezi, 1996), İÜ Ed.Fak., s. 80-82; Mâzin el-Mübârek, en-Nuṣûṣü'l-luġaviyye, Beyrut, ts.

(Dârü'l-Fikr), s. 11; Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî, "el-Ḫaṣâʾis li-Ebi'l-Fetḥ ʿOşmân b. Cinnî", Tİ, IX, 229-248; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1955 et 1956", MIDEO, III (1956), s. 261-264; Muhammed Es'ad Tâles, "Ebü'l-Fetḥ b. Cinnî", MMİADm., XXXII/4 (1957), s. 345-346.

Mehmet Yavuz

el-HASÂİSÜ’l-KÜBRÂ

(الخصائص الكبرى)

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) Hz. Peygamber’in mûcizelerine dair rivayetleri bir araya getiren eseri.

Resûl-i Ekrem’in nübüvvetini kanıtlamak amacıyla yazılan eserlere “delâilü’n-nübüvve” adı verildiği gibi “onun diğer insanlardan ayırt edilmesini sağlayan özellikleri” anlamında “hasâisü’n-nübüvve” de denilmiştir. Moğultay b. Kılıç’ın Ḫaṣâʾiṣü’n-nebî (Ḫaṣâʾiṣü’l-Muṣṭafâ), İbn Dihye el-Kelbî’nin Nihâyetü’s-sûl fî ḫaṣâʾiṣi’r-Resûl, İbn Mülakkın’ın Ġāyetü’s-sûl fî ḫaṣâʾiṣi’r-Resûl, İbn Zekrî el-Fâsî’nin el-Ḫaṣâʾiṣ fî ẕikri’n-nebî, Caʿfer b. Hasan el-Berzencî’nin el-Ḫaṣâʾiṣü’n-nebeviyye adlı eserleri bunlardan bazılarıdır (Brockelmann, GAL Suppl., III, 901). Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî, Kemâleddin b. Muhammed eş-Şâmî, Kutbüddin el-Haydırî, İbn Müsdî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlerin de bu türdeki eserlerini benzer adlarla yazdıkları bilinmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 706).

Süyûtî, bu türün en hacimli eseri olan kitabının adını mukaddimede zikretmediği gibi kendisinin yaptığı muhtasarında da belirtmemiş, sadece Hz. Peygamber’in mûcizelerini ve özelliklerini (muʿcizât ve hasâis) içerdiğini ifade etmiştir. Bu sebeple kitap el-Ḫaṣâʾiṣ ve’l-muʿcizâtü’n-nebeviyye, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ, el-Ḫaṣâʾiṣü’n-nebeviyyetü’l-kübrâ, Kitâbü’l-Muʿcizât, Kifâyetü’ṭ-ṭâlibi’l-lebîb fî ḫaṣâʾiṣi’l-ḥabîb gibi isimlerle anılmıştır. Eserin girişinde müellif, Resûl-i Ekrem’in nübüvvetini kanıtlayan bütün rivayetleri derlediğini, ancak uydurma olanlarına yer vermediğini, isnad açısından zayıf rivayetleri araştırdığını, topladığı malzemeyi tasnif etmeye çalıştığını, böylece sahasında en doyurucu hale gelen kitabının inkârcılar, bozguncular, bidʿatçılar, mülhidler ve inatçı filozoflara karşı bir reddiye teşkil ettiğini söylemektedir.

Eseri on dört bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölümde, Hz. Peygamber’in yaratılıştan itibaren peygamber olmasına kadar geçen belli başlı hadiselere, geçmiş ilâhî kitaplarda adından bahsedilmesine ve

doğumundan önce Mekke'de vuku bulan olaylara ilişkin rivayetlere yer verilir. İkinci bölümde, Resûl-i Ekrem'in vücudunda nübüvvetine delâlet eden üstün özelliklere dair rivayetlerle nübüvvetinden önce zuhur eden fevkalâde olaylara dair haberler nakledilir. Bu arada annesi, dedesi ve yakın çevresiyle olan ilişkilerinde nübüvvet özelliklerinin görüldüğüne dair inançlar da anlatılır. Üçüncü bölüm, nübüvvetten itibaren Medine'ye hicrete kadar vuku bulduğu rivayet edilen mûcizeler hakkındadır. Burada ağacın yerinden kopup Hz. Peygamber'in yanına gelmesi, Resûl-i Ekrem'in yerden su fışkırtması, isrâ ve mi'racın gerçekleşmesi, ayın ikiye ayrılması mûcizeleriyle hicret esnasında görülen mûcizeler anlatılır. Eserin dördüncü bölümünde, Resûlullah'ın hicretiyle Medine'nin içtimaî hayatında meydana gelen fevkalâde iyileşmeler ve savaşlarda vuku bulan mûcizelere, beşinci bölümde Hz. Peygamber'in devlet başkanlarına yazdığı mektupların ilgililere ulaştırılması sırasında gerçekleşen mûcizelerle, çeşitli kabilelerin müslüman olmak için gönderdikleri heyetlerin ve müslüman olan fertlerin şahit olduğu mûcizelere dair rivayetlere, ayrıca Vedâ haccı sırasında müşahede edilen fevkalâde olaylara yer verilir. Altıncı bölüm, Resûl-i Ekrem'in suyu ve çeşitli yemekleri çoğaltmasına, yedinci bölüm deve, koyun, ceylan gibi hayvanlarla konuşmasına, ölüleri diriltip onlara hitap etmesine, hastaları iyileştirip körlerin gözlerini açmasına ve dilsizleri konuşturmasına dair rivayetleri ihtiva eder. Sekizinci bölüm, onun cansız varlıklarla ilgili mûcizelerini nakleden rivayetlere ayrılmıştır. Burada yemeğin ve kum tanelerinin tesbih etmesi, hurma kütüğünün inlemesi, dağın hareket etmesi, asâsının ve parmaklarının parlaması, batan güneşi geri getirmesi vb. olaylar, dokuzuncu bölümde Hz. Peygamber'in rahmet, hastalık, fitneler, dünya, cuma, kıyamet gibi kavramları cisimlere bürünmüş olarak görmesiyle Hızır ve Îsâ peygamberle buluşması anlatılır. Onuncu bölümde Resûl-i Ekrem'in ashabının melekleri ve cinleri görüp onlarla konuştuğunu nakleden rivayetlere yer verilir. Eserin on birinci bölümünde, Peygamber'in gelecekte vuku bulacağını bildirdiği olayların aynen gerçekleştiğini anlatan rivayetler kaydedilir. Burada, fethedilen ülkelerin isimleriyle ashaptan kimlerin nerede öleceği, hangi mezheplerin ortaya çıkacağı, kıyamet alâmetleri, ümmetin başına ne gibi olayların geleceği vb. hususlar konu edilmiştir. On ikinci bölüm, Resûl-i Ekrem'in kabule mazhar olmuş duaları ve onun zamanında ashap tarafından görülen rüyalarla ilgilidir. On üçüncü bölümde geçmiş peygamberlerin faziletleriyle Resûlullah'ın faziletlerinin mukayesesi yapılır; her peygambere verilen

mûcizenin bir benzerinin son peygambere de verildiği anlatılır. Burada onun nübüvvetinin hilkatin başlangıcında ortaya çıkması, getirdiği ilâhî kitabın tahrife uğramadan kıyamete kadar devam etmesi, nübüvvetinin evrensel bir nitelik taşıması, kendisine ve ümmetine hem dünyada hem de âhirette çeşitli ayrıcalıklar tanınması gibi konulara temas edilir. Eserin son bölümü Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili mûcizelere dairdir.

Büyük çoğunluğu rivayetlerden oluşan eserde bazan kısa açıklamalara da yer verilmiş, nakillerde Ebû Nuaym el-İsfahânî ile İbn Asâkir'in eserleri önemli birer kaynak teşkil etmiştir. Bunların yanı sıra Kütüb-i Sitte'den de faydalanılmıştır. Ayrıca İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef, Zübeyr b. Bekkâr'ın Aḫbâru Medîne, Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem'in Fütûḥu Mıṣr, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Kitâbü'l-Ḳubûr, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif, Hakîm et-Tirmizî'nin Târîḫu Nîsâbûr ve Nevâdirü'l-uṣûl, İbn Hibbân'ın Kitâbü'ṣ-Ṣaḥâbe, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin

el-Eġānî, Taberânî'nin Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, Hattâbî'nin Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek, Sülemî'nin Kitâbü'l-Eṭʿime, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Hatîb el-Bağdâdî'nin Ruvâtü Mâlik, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Şerḥu't-Tirmiẕî, Ebû Saîd el-Hargûşî'nin Şerefü'l-Muṣṭafâ, Nevevî'nin Şerḥu'l-Mühez̠z̠eb, İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî, Bedreddin el-Aynî'nin eş-Şevâhidü'l-kübrâ adlı eserleri el-Ḫaṣâʾiṣ'in başlıca kaynaklarını oluşturmuştur. Yer yer yapılan açıklamalar için de Bâkıllânî, Zemahşerî, Tâceddin es-Sübkî gibi âlimlerin eserlerine atıflarda bulunulmuştur.

el-Ḫaṣâʾiṣ'te sahih hadislerin yanında pek çok zayıf ve mevzû rivayet de bulunmaktadır. Süyûtî'nin, eserin girişinde zayıf ve mevzû rivayetlerin ayıklandığını belirtmesine rağmen, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa adlı kitabında bizzat kendisinin mevzû olduğunu söylediği rivayetlerle ilk dönem muhaddislerinin zayıf veya mevzû kabul ettiği rivayetlere yer vermesi şaşılacak bir tutumdur. Eserde, Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğü gece Mekke'deki bütün hayvanların dile gelip nübüvvetini haber verdiği, sünnetli olarak doğduğu, ilk önce nûr-ı Muhammedî'nin yaratıldığı ve bunun alnında parladığı, gölgesinin bulunmadığı, terinin gül koktuğu, idrarının hastalara şifa verdiği, dışkısını toprağın daima örttüğü, ağaçların nübüvvetini ifade ettiği, ölüleri diriltti̇ği,

elinin ve asâsının nur saçtığı, ölülerle konuştuğu, geçmiş peygamberlere verilen bütün mûcizelerin kendisine de verildiği, savaşlarda zafer kazanmak için kendi adının anılmasını telkin ettiği, kâinatın onun hürmetine yaratıldığı, gökten inen bir levha üzerinde bütün peygamberlerle birlikte onun da resminin bulunduğu ve bu levhanın Bizanslılar'ca saklandığı, Hızır ve Îsâ peygamberlerle buluştuğu, dünyanın bir tencere şeklinde olup güneşin onu alt taraftan ısıttığı, batan güneşi battığı anda geri getirdiği, melekût âleminde ve Hindistan'ın bazı yörelerindeki güller üzerinde Hulefâ-yi Râşidîn'in adlarının yazıldığı gibi pek çok mevzû rivayet nakledilmiştir. Bunlardan Resûl-i Ekrem'in şahsıyla ilgili olanlar Kur'an'ın tasvir ettiği "beşer resul" kavramına (meselâ bk. el-İsrâ 17/93-94; el-Kehf 18/110) aykırıdır. Ayrıca eserde yer verilen rivayetlerin bir kısmı Kur'an'ın nüzûl sırasına, tarihî gerçeklere ve kevnî hakikatlere aykırı bilgiler ihtiva etmektedir. Hıristiyanların Hz. Îsâ'yı tanrılaştırmasına benzer bir yaklaşımla Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlamaya çalışmanın isabetli olmadığı açıktır. Bunun yanında, "Sizden biriniz beni eşinden ve çocuklarından daha fazla sevmedikçe iman etmiş olmaz" hadisini, Resûl-i Ekrem'in istemesi halinde ashabın eşlerini boşayıp ona nikâhlamaları gerektiği şeklinde yorumlaması örneğinde olduğu gibi (III, 297, 298) eserde nübüvvet makamına yakışmayan telakkilere de yer verilmiştir.

el-Ḫaṣâʾiṣ üzerinde ihtisar, şerh ve nazma çevirme şeklinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. İlk olarak bizzat müellif eserini Ünmûẕecü'l-lebîb adıyla ihtisar etmiştir (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 161; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2087). Bu eseri başka bir müellifin kendisine nisbet etmesi üzerine Süyûtî el-Fârıḳ beyne'l-muṣannif ve's-sârıḳ adlı bir risâle yazarak bu intihal olayını açığa çıkarmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 705-706). Muhammed Abdürraûf el-Münâvî Ünmûẕecü'l-lebîb'e, el-ʿUcletü's-seniyye ʿale'l-ḫaṣâʾiṣi'n-nebeviyye (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1118; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4405) ve Şerḥu'ş-şemâʾili'n-nebeviyye ve'l-ḫaṣâʾiṣi'l-Muṣṭafaviyye (Râgıb Paşa Ktp., nr. 281) adlarıyla biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki şerh yazmıştır. Ünmûẕecü'l-lebîb çeşitli âlimlerce nazma çekilmiş olup Abdülbâkī b. Muhammed el-Menûfî'nin el-Kevkebü'l-münîr bi-ḫaṣâʾiṣi'n-nebiyyi'l-beşîr'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 372/2), İbn Allân'ın Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb fî naẓmi ḫaṣâʾiṣi'l-ḥabîb'i, Âişe el-Bâûniyye'nin ed-Dürrü'l-ġāʾiṣ fî baḥri'l-muʿcizât ve'l-ḫaṣâʾiṣ'i (Brockelmann, GAL, II, 184; Suppl., II, 181) bunlar arasında

sayılabilir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası bulunan eser (Damad İbrâhim Paşa, nr. 294) 1319'da Haydarâbâd'da, 1320'de Beyrut'ta basılmıştır. Muhammed Halîl Herrâs, dipnotları eklemek ve ihtiva ettiği rivayetleri isnad ve metin açısından tenkide tâbi tutmak suretiyle eseri üç cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1386-87/1967).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), I-III, Kahire 1386-87/1967; Halîmî, el-Minhâc, I, 239; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 705-706; II, 1192, 1560; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 538; Serkîs, Muʿcem, I, 1079; Brockelmann, GAL, II, 184; Suppl., II, 181; III, 901; Ahmet Özel, "Bâûniyye", DİA, V, 213.

Yusuf Şevki Yavuz

HASÂİSÜ’n-NEBÎ

(خصائص النبي)

Allah’ın sadece Hz. Muhammed’e lutfettiği özellikleri ifade eden tabir ve bunları ele alan eserlerin ortak adı.

Hasâis kelimesi, “bir şeye veya bir kimseye sadece onda bulunan bir özellikle üstünlük nisbet etmek” anlamındaki hass (husûs) masdarından isim olan hâssıyyetin çoğulu olup “meziyetler ve üstün özellikler” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ḫṣṣ” md.; Kāmus Tercümesi, II, 1166). Bu kelimeye ilk döneme ait sözlüklerde rastlanmaz. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Kummî’nin (ö. 350/961) Ḫaṣâʾiṣü’n-nebî adlı eseri terimin ilk defa IV. (X.) yüzyılda kullanıldığını göstermektedir.

Hasâisü’n-nebînin Kur’an ve Sünnet’te birçok delili vardır. Özellikle Ahzâb sûresinin yarısı (33/28-59) Resûl-i Ekrem’e ait hükümlerden bahseder. Yine Resûlullah’a gece namazı kılmasını emreden âyette “sana mahsus bir nâfile olmak üzere” (el-İsrâ 17/79) ifadesi de bunu belirtir. Hadislerde bizzat Hz. Peygamber’in bazı uygulamaları kendisine münhasır kıldığı görülür. Meselâ Resûlullah, Mekke’nin Harem bölgesinde yasaklanan fiilleri sayarken kendisinin bu yerde savaştığını söyleyerek aynı şeyi isteyebileceklere karşı Allah’ın bu izni fetih günü kısa bir süre için yalnız kendisine verdiğini belirtmiş ve ardından Harem’in eski statüsüne döndüğünü bildirmiştir (Buhârî, “ʿİlim”, 37). İbn Hacer, söz konusu hadisten çıkarılan hükümleri açıklarken bu fiilin Hz. Peygamber’in hasâisinden olduğunu, ayrıca ona has bazı imtiyazların bulunduğunu ispat ettiğini kaydetmektedir (Fetḥu’l-bârî, I, 199).

Hasâis müellifleri Resûl-i Ekrem’e münhasır kılınan ilâhî hüküm ve lutufları genellikle farzlar, haramlar, mubahlar ve sadece ona lutfedilen üstünlükler olmak üzere dört grup halinde incelemişlerdir. Yalnız Hz. Peygamber’e münhasır kılınan farzlar şunlardır: Kuşluk, vitir ve teheccüd namazlarını kılmak, kurban kesmek, misvak kullanmak, hilim sahibi insanlarla istişare etmek, sayıca çok olsa bile düşmana karşı koymak, borçlu

olarak vefat eden müslümanların borçlarını ödemek, başladığı bir nâfile ibadeti yarım bırakmamak, kötülüğü en uygun şekilde bertaraf etmek. Bunlar müslümanlara da tavsiye edilmekle beraber Resûl-i Ekrem'e farz kılınmıştır.

Sadece Hz. Peygamber'e haram kılınan hususlar şöylece özetlenebilir: Zekât almak, gerektiği halde savaşa girmekten çekinmek, dünya malına göz dikmek (el-Hicr 15/88), sanığın suçluluğunu ispat ve ilân etmeden gizlice cezalandırılmasını emretmek, yaptığı iyiliği çok görerek başa kakmak (el-Müddessir 74/6). Dünya malına göz dikmek ve yapılan iyiliği başa kakmak müslümanlar için de hoş görülmemekle birlikte bunlar Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber için haram derecesinde yasaklanmıştır.

Resûl-i Ekrem'e has bazı mubahlar şunlardır: İftar etmeden peşpeşe birkaç gün oruç tutmak (savm-ı visâl), ganimet malları taksim edilmeden önce onların içinden dilediğini almak, ganimet mallarının ve gayri müslimlerden alınan vergilerin beşte birini istediği gibi kullanmak (krş. el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7), Mekke'ye ihramsız girebilmek, vefatından sonra malının vârislerine miras olarak kalmaması, yaygın olan kanaate göre kendini ve çocuklarını ilgilendiren konularda hüküm verebilmesi (zira peygamberler mâsum olduğundan onların taraf tutması düşünülemez), uyumakla abdestinin bozulmaması. Bunların yanında Hz. Peygamber'in gerektiğinde mescide cünüpken girmesi, sebepsiz yere birine lânet etmesi ve bir kişiye eman verdikten sonra bundan dönme yetkisinin bulunması onun için mubah olan hususlar arasında sayılmışsa da bu konulardaki rivayetlerin zayıf olduğu ve bu görüşlerin bazı hadislerin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır (İbnü'l-Mülakkın, s. 181-187). Resûl-i Ekrem'e has mubahların bir kısmı da onun evlenmesiyle ilgilidir. Dört hanımdan fazlasını bir nikâh altında bulundurmak, kendisini Resûlullah'a adayan bir kadınla mehir vermeksizin evlenebilmek (bk. el-Ahzâb 33/50), ihramda iken nikâh akdedebilmek ona tanınan imtiyazlardandır. Hanımlarından dilediğini yanına almasına izin veren âyeti (el-Ahzâb 33/51) onlar arasında nöbetle dolaşması şeklinde anlayanlara göre Resûl-i Ekrem'in dilediği eşinin yanında daha fazla kalmaya hakkı vardır. Bununla beraber Resûlullah hayatı boyunca hanımları arasında âdil davranmıştır. Bazı fiillerin sadece Resûl-i Ekrem'e mubah kılınmasının sebebi, Allah'ın ona tanıdığı yetkilerin genişliğini göstermek ve bu mubahların diğer

insanların aksine Resûlullah'ı itaatten alıkoymadığına dikkat çekmektir.

Hz. Peygamber'e lutfedilen üstünlüklere dair kaleme alınan ve bir "fezâilü'n-nebî" edebiyatı oluşturacak kadar çok olan eserlerin bir kısmı Resûlullah'ın diğer peygamberlerden üstünlüğünü konu edinmiş, bir kısmı da onun insanlardan, cinlerden, meleklerden ve bütün yaratıklardan üstün olduğu hususunu ele almıştır. Fezâil müellifleri, Resûl-i Ekrem'in bu üstünlüklerini kanıtlayabilmek için öncelikle âyetlerden deliller getirmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de, peygamberlerden bir kısmının bir kısmına üstün kılındığı ve bazılarının derecelerinin yükseltildiğinin bildirilmesinden (el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55) Allah nezdindeki konumlarının farklı olduğu sonucu çıkarılmış, Resûlullah'ın âlemlere rahmet olarak gönderildiğini (el-Enbiyâ 21/107), kavminin içinde bulunduğu sürece Allah'ın onlara azap indirmeyeceğini (el-Enfâl 8/33) beyan eden âyetlerden de onun bütün peygamberlerden üstün olduğu neticesine varılmıştır.

Kur'an'da Hz. Peygamber'in faziletine delâlet eden birçok âyet vardır. Allah'ın diğer peygamberlerden, Hz. Muhammed'e inanıp ona yardım edeceklerine dair söz alması (Âl-i İmrân 3/81), Resûl-i Ekrem'le konuşanların seslerini yükseltmelerinin yasaklanması (el-Hucurât 49/2), öteki peygamberlere hem Allah Teâlâ hem de ümmetleri kendi isimleriyle hitap ettikleri halde (el-Bakara 2/35; el-Mâide 5/110; el-A'râf 7/134, 144; Hûd 11/32, 48, 62; Meryem 19/12; es-Sâffât 37/104; Sa'd 38/26), Allah'ın Hz. Muhammed'e ismiyle değil "ey nebî" (el-Enfâl 8/64; el-Ahzâb 33/1), "ey resul" (el-Mâide 5/67; et-Talâk 65/1) gibi sıfatlarla hitap etmesi, sahâbîlerin birbirlerine seslendikleri gibi Resûlullah'a seslenmelerinin menedilmesi (en-Nûr 25/63), Kur'an'da sadece Hz. Muhammed'in hayatına yemin edilmesi (el-Hicr 15/72) onun faziletleri olarak kabul edilmiştir. Diğer peygamberlerin yalnız kendi ümmetlerine gönderilmesine karşılık Resûl-i Ekrem'in bütün insanlığa hitap etmesi de (el-A'râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107; Sebe' 34/28) onun daha faziletli olduğuna bir delildir. Ehl-i sünnet âlimlerinin tamamına yakın kısmı Hz. Peygamber'in bütün meleklerden üstün olduğu görüşündedir. Ancak Mu'tezile âlimleriyle birlikte diğer bazı âlimler Cebrâil'in daha üstün olduğu fikrine meyletmişlerdir (geniş bilgi için bk. Nebhânî, el-Feżâʾilü'l-Muḥammediyye, s. 68-70).

Resûlullah’ın faziletlere dair eserlerde ondan bahseden âyetlerin hemen hemen tamamı üzerinde durulmuş olmakla birlikte konuyla ilgili görülen 100’ü aşkın âyetin hepsinin Hz. Peygamber’in üstünlüğünü ele aldığını söylemek güçtür. Ancak bu âyetlerde ona eza vermenin yasaklanması, kendisine salât ve selâm getirmenin ve itaatin emredilmesi, insanlığa gözetleyici, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderildiğinin bildirilmesi, Resûlullah’ın ümmetine, ümmetinin ona nasıl davranacağının açıklanması onun üstünlüğünün işaretleri olarak değerlendirilebilir (bu âyetler için bk. a.g.e., s. 45-73).

Önceki mukaddes kitaplarla bunların etrafında oluşan Ehl-i kitap kültüründe Hz. Peygamber’in sıfatlarından bahseden bölümler de onun üstünlüğüne delil teşkil etmiştir. Bu sıfatların nelerden ibaret olduğunu, genellikle Ehl-i kitap’tan müslüman olan sahâbîlerin rivayetlerinde görmek mümkündür. Bunlar Resûl-i Ekrem’i kaba ve haşin davranmayan, çarşı pazarda bağıra çağıra dolaşmayan, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyen, affedici ve mütevekkil bir kul olarak tanıtır (Ahmed Hicâzî es-Sekkā, tür.yer.).

Resûl-i Ekrem’in üstünlüğüne temas eden hadisleri, dünyaya ve âhirete ait üstünlükleri ele alanlar olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür. Dünyevî üstünlükleriyle ilgili rivayetler fazla değildir. Bunların en meşhuru, önceki peygamberlere verilmeyen beş özelliğin Resûlullah’a verildiğine dair rivayettir (Buhârî, “Teyemmüm”, 3, “Ṣalât”, 56, “Ḫumus”, 8; Müslim, “Mesâcid”, 3; Nesâî, “Ġusül”, 26). Buna göre Hz. Peygamber’e bir aylık mesafeden düşmanlarının kalbine korku salma özelliği verilmiş, yeryüzü namazgâh, temiz ve temizlik sebebi kılınmış, ganimetler ona helâl sayılmış, diğer nebîler sadece kendi kavimlerine gönderildiği halde o bütün insanlığa peygamber olarak gönderilmiş ve kendisine şefaat etme hakkı tanınmıştır. Başka bir rivayette, bu özelliklerin yanında kendisine az sözle çok mâna ifade etme (cevâmiu’l-kelim) kabiliyeti verildiği ve rüyasında yeryüzü hazinelerine ait anahtarların getirilip önüne konulduğu bildirilir. Resûl-i Ekrem’in dünyaya ait üstünlüklerinden biri de en temiz ve en şerefli bir soydan gelmesidir. Bunu çeşitli ifadelerinde belirten Hz. Peygamber (Müsned, II, 373; Buhârî, “Menâḳıb”, 23; Müslim, “Feżâʾil”, 1; Tirmizî, “Menâḳıb”, 1) soyunun hep meşrû evliliklerle süregeldiğini söylemiştir

(Süyûtî, I, 37). Onun bu üstünlüğü, kendisinden sonra neslini sürdüren Ehl-i beyt ile devam etmiştir. Allah Teâlâ’nın Ehl-i beyt’ten pisliği giderip onları tertemiz kılmayı arzu ettiği (el-Ahzâb 33/33), Resûlullah’a malın kiri sayılan zekâtı ve sadakayı yasakladığı, buna karşılık ganimetlerin beşte birini kendisine ve resulüne ayırdığı (el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7; Semhûdî, I/2, s. 29) dikkate alınınca Hz. Peygamber’in asalet ve temizliğin zirvesinde olduğu anlaşılır. Son peygamber Hz. Muhammed’in kıyamete kadar devam etmek üzere getirdiği İslâmiyet’in en mükemmel din olması gerekir. Ayrıca Resûl-i Ekrem, dinlerin topluma kazandırmaya çalıştığı iyi ve güzel ahlâkı tamamlamak, sözleri ve fiilleriyle onu temsil etmek amacıyla gönderildiğini açıklamıştır (Müsned, II, 381; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥüsnü’l-ḫuluḳ”, 8). Şüphe yok ki bu üstün görevi yerine getirebilmek için güzel ahlâkın doruk noktasında bulunmak gerekir. Bu sebeple Resûlullah en üstün ahlâk ve faziletlerle donatılmıştır (el-Kalem 68/4). Bunların yanında Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in müminlere kendi canlarından, dolayısıyla öz babalarından daha yakın ve daha müşfik olduğu ifade edilmiş ve eşleri de bütün müslümanların anneleri olarak nitelendirilmiştir (el-Ahzâb 33/6, 53).

Resûl-i Ekrem’e âhiret hayatında verilen üstünlükler ise pek çoktur. Allah’ın Hz. İbrâhim’i dost edinmesini (en-Nisâ 4/125), Mûsâ’ya hitap ederek konuşmasını (en-Nisâ 4/164), Îsâ’nın Allah’ın kelimesi ve ruhu olmasını (en-Nisâ 4/171), Hz. Âdem’in Allah nezdinde seçilmiş bir kul vasfı taşımasını hayret verici bulan bazı sahâbîlere Resûlullah bunların hepsinin doğru olduğunu söylemiştir. Ancak kendisinin de Allah’ın habibi olduğunu, kıyamet gününde Âdem’in ve diğer peygamberlerin kendisinin dûnunda bir mevkide bulunacağını, hamd sancağını kendisinin taşıyacağını, ilk defa kendisinin şefaat edeceğini, cennetin kapı halkalarını ilk önce kendisinin hareket ettireceğini, Allah’ın ilk defa kendisini içeri alacağını, beraberinde de müminlerin fakirlerinin bulunacağını ve Allah katında öncekilerin ve sonrakilerin en değerlisinin kendisi olduğunu belirtmiş, bu özelliklerin her birinin sonunda, “Bunu övünmek için söylemiyorum” cümlesini tekrarlamıştır (Dârimî, “Muḳaddime”, 8; Tirmizî, “Menâḳıb”, 1). Ayrıca Resûl-i Ekrem, kabirden ilk defa kendisinin çıkacağını, kimsenin konuşmaya cesaret edemeyeceği o dehşetli günde bütün insanlar adına konuşup huzûr-ı ilâhîde onların dertlerini anlatacağını, arasat meydanındaki vakfenin uzayıp insanların alabildiğine bunalacağı kıyamet gününde hesabın başlaması için kendisinin şefaat edeceğini, ümitsizliğe düştükleri

zaman şefaatinin kabul edildiğini onlara müjdeleyeceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber ve ümmeti dünyada son peygamber ve son ümmet olmakla beraber âhirette en önde bulunacaklardır (Buhârî, “Cumʿa”, 1, 12; Müslim, “Cumʿa”, 19, 21). Resûl-i Ekrem’in âhiretle ilgili faziletleri arasında şefaat hakkı önemli bir yer tutar. Her peygamberin kabul edilmiş bir duası olduğunu söyleyen Resûlullah, kendi duasını kıyamet gününde ümmetine şefaat etmek için sakladığını haber vermiştir (Müslim, “Îmân”, 335).

Literatür. Araştırmalar, hasâis konusuna ilk temas eden âlimin İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğunu göstermektedir. Ona göre Allah vahyini sadece Resûlullah’a göndermek, insanlara ona itaat etmeyi farz kılmak suretiyle kendisiyle diğer insanların konumunu ayırmış, Resûl-i Ekrem’in kendisine olan yakınlığını arttırmak ve şanını yüceltmek için ümmetine yüklemediği bazı hükümleri ona farz kılmış, ümmeti için yasakladığı bazı hususları da kendisine mubah kılmıştır (Müzenî, VIII, 263). Şâfiî fıkhına dair eser yazan müellifler, İmam Şâfiî’yi örnek alarak kitaplarının nikâh bahsinde Hz. Peygamber’in hasâisine uzunca yer vermişlerdir. İlk dönem hadis eserlerinde hasâis isminden ziyade fezâil kelimesine tesadüf edilir. Meselâ Dârimî es-Sünen’inde, “Hz. Peygamber’e verilen bazı üstünlükler” adı altında bir bab düzenlemiş ve burada on hadis rivayet etmiştir (“Muḳaddime”, 8). İbn Hibbân, el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ’inin uzun mukaddimesinde Resûlullah’ın fiillerini gruplandırırken yirmi üçüncü bölüm olarak “sadece Peygamber’e tahsis edilen fiiller” başlığını açmıştır (İbn Belbân, I, 132). “Delâilü’n-nübüvve” türü eserlerde de bu konuyla ilgili rivayetler yer almaktadır. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Delâʾilü’n-nübüvve’sinde Resûl-i Ekrem’e verilen üstünlüklerle diğer peygamberlere verilen üstünlüklerin mukayese edildiği bir bölüm bulunmaktadır (II, 750-801). Beyhakī ise hasâise dair rivayetleri kısaca kaydettikten sonra konunun nikâh bahsine ait hükümlerini es-Sünenü’l-kübrâ’sında zikrettiğini ifade eder (Delâʾilü’n-nübüvve, V, 470-491). Onun naklettiği bazı rivayetler hakkında yaptığı isabetli değerlendirmeler esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. Kādî İyâz da hasâisle ilgili pek çok konuyu fasıllar halinde işlemiş, eserinin başında Hz. Peygamber’in üstünlüğüne temas eden âyetlerin tamamını zikretmiş (eş-Şifâʾ, I, 15-66), onun âhirete ait üstünlüklerini anlatan hadisleri ayrı bir fasılda ele almış (a.g.e., I, 273-279), Resûl-i Ekrem’in hasâisinin ele alındığı bölümde ise onun melekler ve cinlerle haber göndermesi, Allah’ın melekler vasıtasıyla ona yardım etmesi

ve cinlerin ona itaati konularını incelemiştir (a.g.e., I, 511-515). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in sîretini konu alan el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ adlı eserinde, Resûlullah'ın diğer peygamberlere üstünlüğüne dair bir bölümle (I, 353-371) onun hasâisini konu alan ikinci bir bölüme yer vermiştir (I, 372-373).

Tesbit edilebildiği kadarıyla hasâis kelimesini eserlerinin adında ilk defa kullanan müelliflerin başında, Ḫaṣâʾiṣü'n-nebî ve âli beytihî adlı eserin müellifi Şiî âlimi Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kummî (ö. 350/961) gelmektedir. Daha sonra Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Sebu' es-Sebtî'nin (ö. 520/1126) Şifâʾü'ṣ-ṣudûr fî aʿlâmi nübüvveti'r-Resûl ve ḫaṣâʾiṣihî adlı eseri zikredilebilir. Müellif bu eserini, el-Muḫtaṣar min ḫaṣâʾiṣi'n-nebî ve mâ ḫaṣṣallāhu bihî dûne sâʾiri'l-beşer adıyla ihtisar etmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 168). Bu konuda İbnü'l-Cevzî'nin ed-Dürrü's-semîn fî ḫaṣâʾiṣi'n-nebiyyi'l-emîn adlı bir kitabının olduğu bilinmektedir. İbn Dihye el-Kelbî'nin Nihâyetü's-sûl fî ḫaṣâʾiṣi'r-Resûl'ü de (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 19507B., 21494B.; Berlin Ktp., nr. 2567; Brockelmann, GAL, I, 380; Suppl., I, 545) önemli sayılabilecek ilk eserlerdendir. Kitapta herhangi bir tertip gözetilmeksizin "min hasâisihî" başlığı altında sadece Hz. Peygamber'e verilen üstünlükler sıralanmış, konunun delillerine pek temas edilmemiştir. İbnü'l-Mülakkın'ın Ġāyetü's-sûl fî ḫaṣâʾiṣi'r-Resûl adlı eseri (bk. bibl.), sistematiği açısından kendisinden sonra yazılan kitaplara örnek teşkil etmiştir. Müellif eserini dört ana bölüme ayırmış ve her bölümü kendi arasında nikâh bahsine ait olan ve olmayan meseleler şeklinde iki kısımda ele almıştır. Resûl-i Ekrem'e mahsus olduğu belirtilen doksan sekiz meselenin zikredildiği kitapta genellikle

konunun delilleri verilmiş ve Hz. Peygamber'in hanımlarını anlatan kısımlar daha geniş bir şekilde incelenmiştir. Bu hususta Moğultay b. Kılıç'ın da Ḫaṣâʾiṣü'n-nebî isimli bir kitabı vardır (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 428/4). Eser, Resûlullah'ın hayatının tarihî seyri içinde hasâise ait bazı konuların kısaca verildiği bir risâle niteliğindedir. Yûsuf b. Ahmed ed-Dımaşkī'nin Risâle fî feżâʾili'n-nebî ve ḫaṣâʾiṣihî adlı eseri ise iki bölüm ve bir hâtimeden oluşur. Birinci bölümde Resûlullah'ın fezâili, ikinci bölümde hasâisi, hâtimede de Kur'an'ın faziletleri ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2085). Ayrıca Ziyâeddin el-Makdisî'nin Ẕikru mâ uʿṭıye nebiyyünâ Muḥammed dûne'l-enbiyâʾ adlı

eserinden başka (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 110, müellif hattı) İbnü'l-Haydırî'nin oldukça hacimli el-Lafẓü'l-mükerrem bi-ḫaṣâʾiṣi'n-nebî'si de (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 70; Lâleli, nr. 633; TSMK, Medine, nr. 440) burada zikredilmelidir. Eserin tasnifinde iki mukaddimeden sonra İbnü'l-Mülakkın'ın kitabı esas alınmıştır. Müellif zikrettiği hadislerin kaynaklarını vermeye çalışmış, bunların sağlamlık derecesini incelemiş ve râviler hakkında yapılan değerlendirmeleri aktarmış, zayıflığına hükmettiği hadislerin zayıflık sebeplerini açıklamıştır. Ancak müellifin, hadisleri değerlendirme konusunda gösterdiği titizlik eserin dördüncü bölümü olan fezâil kısmında görülmemektedir. Süyûtî'nin el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ'sı, Hz. Peygamber'in mûcizelerini anlatmayı hedefleyen delâilü'n-nübüvve türü eserlere benzemektedir (bk. el-HASÂİSÜ'l-KÜBRÂ). Şemseddin İbn Tolun'un Mürşidü'l-muḥtâr ilâ ḫaṣâʾiṣi'l-muḫtâr'ı bu konuda yazılmış en hacimli kitaplardan biridir (nşr. Bahâ Muhammed eş-Şâhid, baskı yeri yok, ts.). Müellif, bir mukaddime ve sekiz bölüm halinde düzenlediği, muhtevasının zenginliğiyle dikkati çeken kitabında konuları işlerken ihtilâflı meselelere geniş yer vermiş ve her bölümün sonuna Süyûtî'nin eserinden bazı bilgiler eklemiştir. Bu türün günümüze geldiği bilinen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Ömer b. Ali el-Ensârî el-Vâdîâşî, Ḫaṣâʾiṣü'n-nebî (Dârü'l-kütüb, Tarih, nr. 460); Tâceddin es-Sübkî, Urcûze fî ḫaṣâʾiṣi'n-nebî; Sürremerrî, Ḫaṣâʾiṣu seyyidi'l-ʿâlemîn (Zâhiriyye Ktp., nr. 9452); İbnü'l-Hâim, Taʿlîḳ ʿale'l-Ḫaṣâʾiṣi'n-nebeviyye; İbn Hacer el-Askalânî, el-Envâr bi-ḫaṣâʾiṣi'l-muḫtâr; İbn Abdüsselâm el-Menûfî, el-Lafẓü'l-mükerrem bi-ḫaṣâʾiṣi'n-nebî; İbn Allân, İtḥâfü ehli'l-İslâm ve'l-îmân bi-beyâni enne'l-Muṣṭafâ lâ yaḫlû ʿanhu zamân (Zâhiriyye Ktp., nr. 9276); Ebü'l-Vefâ el-Keşmîrî, Envârü'n-nübüvve fi'l-ḫaṣâʾiṣ; Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî Ḫulâṣatü'ṣ-ṣafâ min ḫaṣâʾiṣi'l-Muṣṭafâ; Muhammed b. Akīle, ʿUnvânü's-saʿâde fîmâ ḫuṣṣa nebiyyünâ ḳable'l-vilâde; Veliyyullah b. Habîb el-Leknevî, Keşfü'l-esrâr fî ḫaṣâʾiṣi seyyidi'l-ebrâr; Molla Halîl Siirdî, Maḥṣûlü'l-mevâhibi'l-eḥadiyye fi'l-ḫaṣâʾiṣ ve'ş-şemâʾili'l-Muḥammediyye; Şa'bân Muhammed İsmâil, Min ḫaṣâʾiṣi'n-nebî ve şemâʾilih (Riyad 1980) (Selâhaddin el-Müneccid, s. 187-190). Ebû Abdullah Cemâleddin Sâlim b. Nasrullah el-Hamevî'nin Ḫaṣâʾiṣü'l-enbiyâʾsı, Zeynüddin b. Muhammed el-Hâdî el-Berzencî ve Kemâleddin Muhammed b. Muhammed eş-Şâmî'nin el-Ḫaṣâʾiṣü'n-nebeviyye adlı eserleri de burada zikredilmelidir.

Hasâisü’n-nebî’ye dair eser yazan bazı müellifler isim olarak “fezâil” kelimesini tercih etmişlerdir. Fâtımî dâîlerinden Kādî Nu‘mân b. Muhammed’in (ö. 363/974) Feżâˀilü’n-nebiyyi’l-muḫtâr ve âlihi’l-muṣṭafeyne’l-aḫyâr’ı ile bu eserin şerhi olan Şerḥu’l-aḫbâr fî Feżâˀili’n-nebiyyi’l-muḫtâr ve âli’l-muṣṭafeyne’l-aḫyâr mine’l-eˀimmeti’l-aṭhâr’ı türün ilk örnekleri olmalıdır. Ferrâ el-Begavî’nin el-Envâr fî feżâˀili(şemâˀili)’n-nebiyyi’l-muḫtâr’ı (nşr. İbrâhim el-Ya‘kūbî, Beyrut 1409/1989), Cemmâilî’nin Feżâˀilü ḫayri’l-beriyye’si (el-Âs̱ârü’l-merḍıyye fî feżâˀili ḫayri’l-beriyye), Ebû Şâme el-Makdisî’nin el-Muḳtefâ fî ẕikri feżâˀili’l-Muṣṭafâ’sı, İbnü’l-Müneyyir’in el-İḳtifâ fî feżâˀili’l-Muṣṭafâ’sı, İbnü’l-Bârizî’nin Tevs̱îḳu ˁura’l-îmân fî feżâˀili ḥabîbi’r-raḥmân’ı, Hasan b. Muhammed el-Hasenî’nin Nefâˀisü’d-dürer fî feżâˀili ḫayri’l-beşer’i, İbn Habîb el-Halebî’nin el-Muḳtefâ fî ẕikri feżâˀili’l-Muṣṭafâ’sı (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2101; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tarih, nr. 309), İbnü’l-Hür diye de anılan Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Basrî’nin el-Lübâb fî feżâˀili’n-nebî ve’l-aṣḥâb’ı (Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu Halk Ktp., nr. 94) bu konuyla ilgili bilinen eserlerdendir. Yakın dönemde yapılmış çalışmalar arasında, Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî’nin el-Eḥâdîs̱ü’l-münteḳā fî feżâˀili ṣallallāhü ˁaleyhi ve sellem (Kahire 1974), Muhammed Abdülvâhid’in Tuḥfetü’l-etḳıyâ fî feżâˀili seyyidi’l-enbiyâˀ (Delhi 1319/1900), İbnü’l-Müneyyir diye anılan Muhammed Ârif b. Ahmed Saîd el-Hüseynî’nin Ḥamîdetü’z-zamân bi-efḍaliyyeti’r-Resûli’l-aˁẓam ˁalâ sâˀiri’l-enbiyâˀ bi-naṣṣi’l-Ḳurˀân (Zâhiriyye Ktp., nr. 8614), Abdullah b. Muhammed es-Sıddîk el-Hasenî’nin

Feżâˀilü’n-nebî fi’l-Ḳurˀân ve Muhammed Mahfûz Şehâme Cenk’in Ḳurretü’l-ˁayn fî is̱bâti feżâˀili seyyidi’s̱-s̱eḳaleyn adlı eserleri sayılabilir (Selâhaddin el-Müneccid, s. 198-200). İzzeddin İbn Abdüsselâm’ın (ö. 660/1262), Resûlullah’ın üstünlüğüne dair kırk hadisi ihtiva eden Bidâyetü’s-sûl fî tafḍîli’r-Resûl (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut 1986) ve Münyetü’s-sûl fî tafḍîli’r-Resûl (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1981) adlı eserleriyle Kemalpaşazâde’nin Efḍaliyyetü (tafḍîlü) nebiyyinâ ˁalâ sâˀiri’l-enbiyâˀ adlı risâlesi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3698; Esad Efendi, nr. 3551; Düğümlü Baba, nr. 351), Hz. Peygamber’in üstünlüğünü Kur’an âyetleri, hadisler ve âlimlerin görüşlerine yer vererek anlatan özlü eserlerdendir. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî’nin el-Feżâˀilü’l-Muḥammediyye adlı eseri (nşr. Mahmûd Fâhûrî, Halep 1414/1994) konuyu bütün yönleriyle

ihtiva eden bir çalışmadır. Müellif, Resûlullah'ın hayatını kısaca anlattıktan sonra tesbit edebildiği 782 eserin ismini alfabetik olarak kaydetmiş, daha sonra Hz. Peygamber'in üstünlüğüne dair Beyzâvî tefsirinden kısa açıklamalarıyla birlikte Kur'an âyetlerini, onun hakkında diğer semavî kitaplarda bulunan bilgileri, yine bu konuda rivayet edilen hadisleri bölümler halinde ele almıştır. Ayrıca Resûlullah'ın üstünlüğünü bildiren kırk rivayeti el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîn fî feżâʾili seyyidi'l-mürselîn adlı müstakil bir eserde toplamıştır (Beyrut 1894). Aynı müellifin Cevâhirü'l-biḥâr fî feżâʾili'l-muḫtâr'ı ise (I-IV, Kahire 1379/1960) hadis, tefsir, kelâm, tasavvuf, siyer ve menâkıba dair eserlerde Hz. Peygamber'in hasâis ve fezâiline dair bilgilerin yer aldığı bölümlerden alıntılar yapılarak meydana getirilmiş bir çalışmadır. Âbirî de bu konuda Türkçe olarak Efdaliyyetü nebiyyinâ Muhammed alâ sâiri'l-enbiyâ' adıyla bir eser kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4489). Fezâilü'n-nebî türündeki eserlerde diğer peygamberlerin mûcizeleriyle Resûl-i Ekrem'in mûcizelerinin mukayese edildiği görülmektedir. Özellikle müslümanlarla hıristiyanların birlikte yaşadığı bölgelerde bu tür çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. İbnü'n-Nasr es-Selâvî'nin, Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu ispat için yazılan bir esere reddiye olarak kaleme aldığı Daʿve'l-Yesûʿiyyîn ve fażlü Muḥammed ʿalâ sâʾiri'l-enbiyâʾ adlı kitabı (Kahire 1318) bu çalışmalara bir örnek teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫṣṣ" md.; Kāmus Tercümesi, II, 1166, 1167; Müsned, II, 373, 381, 417; III, 144; IV, 66; V, 59, 379; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 8; Dârimî, "Muḳaddime", 8; Buhârî, "ʿİlim", 37, "Riḳāḳ", 38, "Cumʿa", 1, 12, "Menâḳıb", 23, 24, "Teyemmüm", 3, "Ṣalât", 56, "Ḫumus", 8; Müslim, "Cumʿa", 19, 21, "Mesâcid", 3, "Feżâʾil", 1, "Îmân", 335; Tirmizî, "Menâḳıb", 1; a.mlf., Evṣâfü'n-nebî (nşr. Semîh Abbas), Beyrut 1405/1985, s. 370-388; Nesâî, "Ġusül", 26; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülber Abbas - M. Revvâs Kal'acî), Halep 1390/1970, I, 191; II, 750-801; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, V, 470-491; Müzenî, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1410/1990,

VIII, 263; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 15-66, 273-279, 511-515; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1386/1966, I, 353-371, 372, 373; İbn Abdüsselâm, Bidâyetü's-sûl fî tafḍîli'r-Resûl (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1986; İbn Belbân, el-İḥsân fî taḳrîbi Saḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut 1404/1984, I, 132; İbnü'l-Mülakkın, Ġāyetü's-sûl fî ḫaṣâʾiṣi'r-Resûl (nşr. Abdullah Bahrüddin), Beyrut 1414/1994, s. 181-187; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 199; Semhûdî, Cevâhirü'l-ʿiḳdeyn (nşr. Mûsâ Benây el-Alîlî), Beyrut, ts., I/2, s. 7, 29; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1387/1967, I, 37; III, 110 vd., 125 vd.; İbn Tolun, Mürşidü'l-muḥtâr ilâ ḥaṣâʾiṣi'l-muḫtâr (nşr. Bahâ M. eş-Şâhid), [baskı yeri ve yılı yok], nâşirin mukaddimesi, s. 5-52; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 705-706; Ahlwardt, Verzeichnisse, IX, 205; Îżâḥu'l-meknûn, I, 430; II, 198; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 306, 555, 557; Brockelmann, GAL, I, 380; Suppl., I, 545; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 95, 288, 756; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 407-412; Nebhânî, Cevâhirü'l-biḥâr fî feżâʾili'l-muḫtâr, I-IV, Kahire 1960; a.mlf., Hüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn (nşr. Hasan Casnâ-M. Emîn Demec), Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), s. 28-35; a.mlf., el-Feżâʾilü'l-Muḥammediyye (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1414/1994; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 86; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 331; Ahmed Hicâzî es-Sekkā, el-Bişâre bi-nebiyyi'l-İslâm fi't-Tevrât ve'l-İncîl, Kahire 1977, tür.yer.; M. Mâhir Hamâde, Merâciʿ muḫtâre ʿan ḥayâti Resûlillâh, Riyad 1402/1982, s. 279; Abdullah b. Telîdî, Tehẕîbü'l-Ḫaṣâʾiṣi'n-nebeviyyeti'l-kübrâ li's-Süyûṭî, Beyrut 1410, s. 12; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Kahire, ts. (Dârü'l-Kādî İyâz), s. 187-190, 198-200, 211.

Erdinç Ahatlı

HAS‘AM (Benî Has‘am)

(بنو خثعم)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Has‘am’ın asıl adı Eftel olup şeceresi Has‘am b. Enmâr b. Nizâr b. Maad b. Adnân’dır. Eftel, bir ittifak dolayısıyla kurban edilen hayvanın kanını ellerine ve vücuduna sürdüğü için Has‘am lakabıyla anılmıştır. Has‘am’ın babası Enmâr, kardeşi Mudar b. Nizâr’ın kuyusunu doldurduktan sonra Hicaz’dan Yemen’e kaçmış ve Kahtânî kabileleri arasına karışmıştır. Bundan dolayı bazı kaynaklar, Has‘am ile kardeş kabile Becîle’nin şeceresini Enmâr b. Erâş (İrâş) b. Amr b. Gavs b. Nebt b. Mâlik el-Kehlânî şeklinde Kahtânîler’e mensup gösterirler. Has‘amlılar’ın menşei farklı bazı kabilelerin birleşmesinden teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Serât dağlarına yerleşen Enmâr’ın iki oğlu Has‘am ve Becîle, zamanla çoğalarak Tâif’e 120 km. kadar uzaklıktaki Tebâle ile Yemen’in yüksek dağlık kesimleri arasındaki geniş bir bölgeye yayıldılar. Has‘amlılar, komşu kabilelerle olduğu gibi zaman zaman Becîleliler’le de mücadele ettiler; katıldıkları savaşların başlıcaları Yevmü Âkıl, Yevmü’l-karn ve Feyfü’r-rîh’tir. Daha sonra kollara ayrılarak çeşitli bölgelere dağılan Has‘amlılar buralardaki kabilelere karıştılar. İslâmiyet’in doğuşu sırasında Yemen-Hicaz hac yolu boyunca Tebâle’ye kadar uzanan bölgede yaşıyorlardı.

Has‘amlılar, Câhiliye devrinde Beyt-i Has‘am denilen Zülhalesa Tapınağı’na giderlerdi. Bu tapınağın Yemen Kâbesi adıyla da anılmasından ve Beytullah’a denk tutulmasından rahatsızlık duyan Hz. Peygamber, Mekke’nin fethinden önce müslüman olan Cerîr b. Abdullah el-Becelî’yi bir seriyyenin başında onu yıkmak üzere gönderdi. Cerîr, kendisine karşı koyan bazı kişileri öldürdükten sonra tapınağı ortadan kaldırdı. Bu hadiseden sonra Has‘am’ın ileri gelenlerinden As‘as b. Zahr ve Enes b. Müdrik’in de aralarında bulunduğu bir heyet Medine’de Resûl-i Ekrem’le görüşerek İslâmiyet’i kabul etti. Hz. Peygamber, heyettekilerin isteği üzerine bütün Has‘amlılar’ın uyacağı, bir ahidnâme kaleme aldırdı. Buna göre kan davaları yasaklanıyor, akarsu ile sulanan arazilerden onda bir,

kuyu suyu ile sulanan arazilerden yirmide bir oranında vergi alınacağı, yağmur sularıyla sulanan topraklardan da oraları ekip biçenlerin istifade edebileceği belirtiliyordu (İbn Sa‘d, I, 286). Fakat Has‘amlılar’ın bir kısmı bu ahidnâmeye uymadı. Resûl-i Ekrem 9. yılın Safer ayında (Haziran 630), o sıralarda Bîşe ile Türebe arasında yaşayan ve İslâm’a karşı lâubali tavırlar sergileyerek taşkınlıklar yapan Has‘amlılar üzerine Kutbe b. Âmir kumandasında yirmi kişilik bir seriyye gönderdi. İki taraf arasında şiddetli bir çarpışma oldu. Müslümanlar âsilerden bazı erkekleri öldürdüler, bazı kadınları esir aldılar, davar ve develeri de toplayıp Medine’ye döndüler. Elde edilen

ganimet, beytülmâl hissesi ayrıldıktan sonra mücahidler arasında taksim edildi. Resûlullah’ın vefatı üzerine Humeyda b. Nu‘mân başkanlığında bazı Has‘amlılar Ezd ve Becîle ile birlikte irtidad ettiler. İrtidad hareketlerinin bastırılmasından sonra Suriye ve Irak cephesindeki fetihlere katılan bu kabile mensupları Hz. Ali-Muâviye mücadelesinde ikiye ayrıldılar ve hasım ordularda yer aldılar.

Has‘amlı meşhur sahâbîler arasında Ebû Ruveyha el-Fezaî, Temîm b. Verkā, Mâlik b. Abdullah el-Has‘amî sayılabilir. Bunlardan Ebû Ruveyha müslüman olduğunda Hz. Peygamber ona beyaz bir sancak verdi ve bu sancağın altına girenin güvenlikte olacağını belirtti. Ebû Ruveyha, daha sonra Filistin’in fethini Hz. Ömer’e müjdelemek üzere Medine’ye gelmiştir. Mâlik b. Abdullah ise “el-kāidü’l-Filistinî” (Filistin kumandanı) diye tanınmış ve Muâviye ile oğlu I. Yezîd zamanında İslâm ordusunun kumandanları arasında görev yaparak 58 (678) yılında Rumlar üzerine tertiplenen bir gazâya iştirak etmişti. Has‘am kabilesine mensup bazı kadınlar Kureyşliler’le evlenmişlerdir. Bunlar arasında, özellikle ilk müslüman hanımlardan olan Esmâ bint Umeys ile kardeşi Selmâ meşhurdur. Esmâ, önce Ca‘fer b. Ebû Tâlib ile evlenerek onunla birlikte Habeşistan’a hicret etmiş, Ca‘fer’in şehid olmasından sonra Hz. Ebû Bekir ve onun vefatı üzerine Hz. Ali tarafından nikâhlanmıştır. Selmâ ise Hz. Hamza ile evliydi. Hâlid b. Velîd’in eşi Esmâ da Enes b. Müdrik’in kızıdır. Kendisinden İmam Evzâî’nin rivayette bulunduğu Üseyd b. Abdurrahman el-Has‘amî ile Abdülcebbâr el-Has‘amî adlı muhaddisler de bu kabiledendir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 40-41, 46; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 286, 348; II, 162; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 520; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvâ'), Riyad 1397/1977, s. 53,119, 150, 192, 257-258, 261-262, 320, 329; İbn Hazm, Cemhere, s. 390, 391, 484; Bekrî, Muʿcem, I, 57-63; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 286; II, 9, 10, 21; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1959, s. 172, 243; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 503-504; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, III, 204; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 364, 374, 406, 516; IV, 443-444, 470; V, 320; VI, 446; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 123-125; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 63, 331-332; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 98-99; G. Levi Della Vida, "Has'am", İA, V/1, s. 306-308; a.mlf., "Khathʿam", EI² (İng.), IV, 1105-1106; Mustafa Fayda, "Cerîr b. Abdullah", DİA, VII, 410-411; M. Yaşar Kandemir, "Esmâ bint Umeys", a.e., XI, 422.

HüseyinAlgül

HASAN

(الحسن)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 49/669)

Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin büyük oğlu.

3. yılın Şâban ayında (Ocak-Şubat 625) veya Ramazan ayının 15'inde (1 Mart) Medine'de doğdu. Babası ona Harb adını koymayı düşünmüşse de Hz. Peygamber, Câhiliye döneminde bilinmeyen Hasan adını ve Ebû Muhammed künyesini vermiş ve kulağına bizzat ezan okumuştur; doğumunun yedinci gününde de akîka kurbanı kestiği ve Hz. Fâtıma'dan saçının ağırlığınca fakirlere gümüş dağıtmasını istediği bilinmektedir. Kaynaklarda, Resûlullah'a çok benzediği için Hz. Ebû Bekir'in onu, "Ey nebîye benzeyen, Ali'ye benzemeyen" diye sevdiği ve Hz. Ali'nin de buna tebessüm ettiği belirtilir.

Hasan, kardeşi Hüseyin gibi ilk halife döneminde cereyan eden önemli olaylarda fiilen yer almamıştır. Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında kardeşiyle birlikte Saîd b. Âs'ın Horasan seferine (29 veya 30/650 veya 651) katılmış (Belâzürî, Fütûh, s. 480; Taberî, Târîḫ, I, 2836), daha sonra da babası tarafından yine kardeşiyle birlikte Hz. Osman'ı isyancılara karşı korumak ve evine su taşımakla görevlendirilmiştir (a.g.e., I, 3020).

Babası hilâfete geldikten sonra Hasan, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın ona karşı çıkmaları üzerine, Kûfeliler'i babasının yanında yer almaya ikna etmek için Ammâr b. Yâsir ile birlikte Kûfe'ye gitti. Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı'nda da babasının yanında bulundu. Hz. Ali'nin şehid edilmesinin ardından (19 veya 21 Ramazan 40/26 veya 28 Ocak 661) Ubeydullah b. Abbas b. Abdülmuttalib Kûfeliler'i halife olarak ona biata davet etti ve bir rivayete göre (İbn Şehrâşûb, III, 191) aynı gün, bir rivayete göre de (Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 426) iki gün sonra Kûfe'de kendisine biat edildi. Hz. Ali ölümünden kısa bir süre önce Hasan'a biat

konusunda sorulan bir soruya, “Bunu ne emreder ne de nehyederim” diye cevap vermiştir (Taberî, Târîḫ, I, 3461); ancak Şiîler Hz. Ali’nin onu veliaht tayin ettiğine inanırlar (Fığlalı, s. 85). Hz. Hasan, Kûfe Mescidi’nde halka hitaben yaptığı konuşmada Ehl-i beyt’in meziyetlerinden ve Hz. Peygamber’e olan yakınlığından söz etti. Ona ilk biat eden Kays b. Sa‘d b. Ubâde el-Ensârî, biat sırasında kendisini Allah’ın kitabına ve Resûlullah’ın sünnetine bağlı kalmanın yanı sıra isyancılara karşı savaş şartını da kabul etmesi için zorladı; fakat Hasan bu şartın aslında “Allah’ın kitabı” lafzında mevcut olduğunu söyledi (Taberî, Târîḫ, II, 1).

Hz. Ali’nin şehid edildiğini ve Hasan’ın halifeliğe getirildiğini haber alan Muâviye b. Ebû Süfyân, onun taraftarlarını ve Kûfeliler’i kendi safına çekmek için yoğun bir faaliyet başlattı; Abdullah b. Âmir kumandasında Suriye, Filistin ve el-Cezîre kuvvetlerinden oluşan bir ordu hazırlattı. Bu durumu Kûfe’de bulunduğu sırada öğrenen Hz. Hasan da Abdullah b. Âmir’le karşılaşmak üzere Medâin’e doğru yola çıktı. Bu sırada, iki taraf arasında anlaşmazlığın barış yoluyla çözümlenmesi konusunda zaman zaman eski meseleleri de kurcalayan mektuplar teâti edilmiş (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn, s. 46-77), ancak bu yazışmalar durumu gerginleştirmekten başka bir işe yaramamıştır. Muâviye Musul’a ulaşıp orada konaklayınca Hz. Hasan, Ubeydullah b. Abbas kumandasında 12.000 kişilik bir öncü birliğini ona karşı gönderdi ve Ubeydullah’a, Muâviye ile müzakerelerde bulunmak isteyen Kays b. Sa‘d ve Saîd b. Kays el-Hemdânî ile istişare etmesini söyledi. Fakat bu arada, konakladığı Medâin’in Sâbât mevkiinde ordusundaki savaşa karşı isteksizliği sezince bir konuşma yaparak aslında hiçbir müslümana karşı kötü hisler beslemediğini, adamlarının pek çoğunun savaştan hoşlanmadığını bildiğini, bunun için de onların arzu etmedikleri bir şeyle karşı karşıya kalmalarını istemediğini söyledi. Büyük bir şaşkınlık yaratan bu sözler üzerine Hâricîler’in görüşlerini benimseyen bir grup, “Hasan da babası gibi küfre düşmüştür” diyerek üzerine yürüdü ve altından seccadesini çekip elbisesini çekiştirmeye başladı. Bunun üzerine Hz. Hasan, Rebîa ve Hemdân kabilelerine mensup sâdık adamlarının yanına sığındı; onlar da etrafını çevirip saldırganları uzaklaştırdılar.

Hz. Hasan daha sonra Medâin’e gitmek üzere hareket etti. Ancak yolda kendisini öldürmeye teşebbüs eden Hâricî Cerrâh b. Sinân el-Esedî

tarafından yaralandı ve şehre ulaşınca valinin evinde tedavi gördü. Bu sırada Muâviye, bir yandan Hz. Hasan'ın taraftarlarınca tartaklanıp yaralandığı haberini etrafa yayarken bir yandan da Enbâr'da onun öncü kumandanı Ubeydullah b. Abbas ile Kays b. Sa'd'ı kuşattı. Muâviye'nin öncü kumandanı Abdullah b. Âmir de Medâin'e giderek şehrin dışına çıkan Hasan'ın ordusunun karşısında mevzilendi ve onlara Muâviye'nin de Enbâr'ı kuşattığını, aslında savaş niyeti taşımadıklarını ve Hz. Hasan'ın kendisi de dahil olmak üzere askerlerinden onlara sığınanların hayatlarının bağışlanacağını söyledi. Bu sözler karşısında çoğunluk savaştan kaçındığını belli etti; Hz. Hasan da Medâin'e dönerek hilâfeti Muâviye'ye teslim etmek için belirlediği şartları Abdullah b. Âmir'e bildirmek zorunda kaldı. İleri sürdüğü şartlar şunlardır: 1. İntikam için Iraklılar'dan hiç kimse tutuklanmayacaktır. 2. Milliyetine bakılmaksızın herkes emniyet içinde olacaktır. 3. İşlenmiş suçların tamamı affedilecektir. 4. Ahvaz'ın haracı yıllık olarak kendisine ödenecektir. 5. Kardeşi Hüseyin'e 2 milyon dirhem verilecektir. 6. Hâşimoğulları'na da Abdüşemsoğulları'na (Ümeyye) gösterilen yakınlık gösterilecek ve aynı ihsanlarda bulunulacaktır (Dîneverî, s. 221-222). İbnü'l-Esîr bu şartlara Hz. Ali'ye sövmemeyi de ilâve etmiştir (el-Kâmil, III, 405). Ayrıca muahhar bir Sünnî kaynakla (Süyûtî, s. 191) Şiî eserleri (meselâ bk. İbn Tolun, s. 65; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, I, 143; M. Husain Tabatabai, s. 56), anlaşma şartlarına hilâfetin Muâviye'nin ölümü halinde Hasan'a iade edilmesi maddesini de eklemişlerdir. İbn Hacer el-Heytemî bu maddeyi, "Muâviye kendisinden sonra yerine kimseyi tayin etmeyecek, bu iş ondan sonra müslümanların şûrası ile tesbit edilecektir" şeklinde verirse de (eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa, s. 136) anlaşmada böyle bir maddenin bulunması olayların gelişmesine pek uygun düşmemektedir; çünkü Muâviye, oğlu Yezîd'e biat aldığı zaman Hz. Hasan'la yapılmış anlaşma uyarınca hilâfete aday gösteremeyeceği yolunda kendisine karşı herhangi bir itirazın ileri sürüldüğü sabit değildir.

Abdullah b. Âmir Hz. Hasan'ın şartlarını Muâviye'ye götürdü, Muâviye de bunları kendi eliyle yazarak mühürledi ve Hz. Hasan'a iade etti (25 Rebîülevvel 41/29 Temmuz 661; bk. Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 426; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 405-406; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, I, 143). Şartlarının kabul edilmesine memnun olan Hz. Hasan, anlaşmayı Kays b. Sa'd'a bildirerek yetkilerini Muâviye'ye devretmesini ve Medâin'e dönmesini emretti. Bu duruma öfkelenen Kays, kumandası altındaki 4000

adamına ya sapıklığa düşmüş bir imama (Muâviye) itaat etmelerini veya imam olmadığı halde kendisine uyarak savaşa girmelerini önerdi, onlar da birinci şıkkı tercih ettiler (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 407). Bu arada Hz. Hüseyin ve Hucr b. Adî gibi bazı kimseler, Hz. Hasan'ın Muâviye ile anlaşmasına, arkasındaki müslümanları küçük düşürdüğü gerekçesiyle karşı çıktılarsa da Hasan kararından dönmeyerek adamları ile birlikte Medâin'den Kûfe'ye gitti ve oraya gelen Muâviye'ye vardıkları anlaşmayı şahsen de teyit ettirdi (Cemâziyelevvel 41/Eylül 661). İslâm tarihinde 41 yılına bu uzlaşmadan dolayı "âmü'l-cemâa" (birlik yılı) denilmiştir. Böylece Hz. Hasan, kardeşi Hüseyin'in şiddetle karşı çıkmasına rağmen Muâviye ile anlaşarak Hz. Peygamber'in işaret ettiği gibi (Buhârî, "Ṣulḥ", 9; "Fiten", 20) müslümanlar arasında kan dökülmesini önlemiş ve insanların kısa bir süre için de olsa barış ve huzur içinde yaşamalarına vesile olmuştur. Hz. Hasan daha sonra ailesiyle birlikte Medine'ye gitti ve hayatının geri kalan kısmını orada siyasetten uzak bir şekilde geçirdi. Ancak sonunda, rivayete göre Yezîd b. Muâviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılan eşlerinden Ca'de bint Eş'as b. Kays tarafından zehirlendi (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 460; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, II, 15; Süyûtî, s. 192) ve 28 Safer 49 (7 Nisan 669) tarihinde vefat etti. Ölmeden önce kardeşi Hüseyin'e Resûl-i Ekrem'in yanına, bu mümkün olmadığı takdirde Cennetü'l-Bakī'de annesinin yanına gömülmesini vasiyet etmiş, Mervân b. Hakem birinci teklife karşı çıktığı için Medine Valisi Saîd b. Âs'ın kıldırdığı cenaze namazından sonra Cennetü'l-Bakī'de annesinin yanına defnedilmiştir.

"Müctebâ, takī, zekî" ve "sıbt" lakaplarıyla tanınan Hz. Hasan halim selim, cömert, sakin, vakarlı, siyaset ve fitneden kaçınan bir yaratılışa sahipti. Onun hilâfette kalış süresi hakkında farklı görüşler vardır; müelliflerin bir kısmına göre dört ay üç gün (meselâ bk. İbn Şehrâşûb, III, 192), bir kısmına göre de altı ay üç gün (meselâ bk. el-İmâme ve's-siyâse, I, 140; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 260; Süyûtî, s. 191-192) halifelik yapmıştır. Muâviye ile anlaşma 25 Rebîülevvel 41 (29 Temmuz 661) tarihinde yapıldığına göre ikinci rivayetin daha isabetli olması gerekir. Hz. Hasan doğrudan Resûl-i Ekrem'den, anne ve babasından on üç hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de oğlu Hasan ile Süveyd b. Gafele, Ebü'l-Havrâ es-Sa'dî, Şa'bî, Hübeyre b. Yerîm, Asbağ b. Nübâte ve Müseyyeb b. Necebe rivayette bulunmuşlardır.

“Mıtlak” (çok boşayan) lakabıyla da anılan Hz. Hasan’ın hayatında 100’e yakın evlilik yaptığı söylenir; hatta Şiî müelliflerinden İbn Şehrâşûb’a göre ayrıca 250 veya 300 câriyesi olmuştur (Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib, III, 192; Süyûtî, s. 191; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, I, 145). Ancak onun hakkında müstakil bir araştırma yapan Bâkır Şerîf el-Kureşî, bu rivayetlere karşı çıkarak kendisinin sadece on üç evlilik yaptığını söylemektedir (Ḥayâtü’l-İmâm el-Ḥasan b. ʿAlî, II, 443-460). Çocuklarının sayısı da ihtilâflıdır; kız erkek on iki, on beş, on altı, on dokuz, yirmi ve yirmi iki çocuğu olduğu rivayet edilir. Kaynaklarda adları verilen çocukları şunlardır: Zeyd, Hasan, Kāsım, Ebû Bekir, Abdullah, Amr, Abdurrahman, Hüseyin, Muhammed, Ya‘kūb, İsmâil ve Talha. Tarihçiler, soyunun Hasan el-Müsennâ ve Zeyd adlı çocuklarıyla devam ettiğinde birleşirler. Hz. Hasan’ın soyundan gelenlere “şerif” unvanı verilmiştir. Tarihte bunlar tarafından kurulan İdrîsîler, Ressîler, Sa‘dîler ve halen devam eden Filâlîler ile (Fas) Hâşimîler (Ürdün) gibi birçok hânedan vardır.

Kaynaklar, Resûl-i Ekrem’in “cennetin efendileri” dediği ve haklarında, “Allahım, ben onları seviyorum, sen de sev!” diye dua ettiği iki torununu çok sevdiğini, isteklerini tereddütsüz yerine getirdiğini, onlarla oyun oynadığını, sırtına bindirip gezdirdiğini, hatta secdede iken sırtına bindiklerinde ininceye kadar kalkmadığını belirtir ve onlara olan düşkünlüğünü gösteren birçok rivayet naklederler. Bunlardan biri de şudur: Bir gün Hz. Peygamber minberde iken Hasan ile Hüseyin’in düşe kalka mescide girdiklerini görmüş, konuşmasını yarıda keserek aşağı inip onları bağrına basmış, “Cenâb-ı Hak, ‘Mallarınız ve çocuklarınız sizin için birer imtihan vesilesidir’ (et-Tegābün 64/15) derken ne kadar doğru söylemiştir, onları görünce dayanamadım” dedikten sonra konuşmasına devam etmiştir (İbn Mâce, “Libâs”, 20; Tirmizî, “Menâḳıb”, 30; Nesâî, “Cumʿa”, 30,

“ʿÎdeyn”, 27;). Hz. Hasan, Ehl-i beyt’e ve Âl-i abâ’ya dahil olmasının yanında kardeşi Hüseyin’le birlikte Hz. Peygamber’in neslini günümüze kadar devam ettiren iki kişiden biridir. Hasan ve Hüseyin’e duyulan sevgi ve şefkat Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra da devam etmiştir. Meselâ Hz. Ömer, hilâfeti sırasında divan teşkilâtını kurup herkesin tahsisatını belirlerken onlara Bedir Savaşı’na katılanlara verilen miktarda tahsisat ayırmıştır (Taberî, Târîḫ, I, 2413). Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ile birlikte bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Türkler arasında da Resûl-i Ekrem’in sevgili

torunları sıfatıyla daima tebcil edilmiş, sevilmiş ve sayılmış, adları çocuklara verilen en yaygın isimler arasında yer almıştır.

Hz. Hasan bazı Sünnî âlimlerce, babasının şehid edilmesinden hilâfeti Muâviye b. Ebû Süfyân'a devretmesine kadar geçen sürede Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi ve sonuncusu kabul edilir (Şevkânî, s. 606). Şiî kültüründe ise Hasan, bizzat Hz. Ali tarafından tayin edilmiş ikinci imam ve on dört "ma'sûm-ı pâk"in (Çârdeh Ma'sûm-ı Pâk) dördüncüsü olarak görülür ve kendisine birçok kerâmet izâfe edilir. Ancak bazı Şiî toplulukları Muâviye ile barış yaptığı için ona karşı çıkmış ve kendisini tenkit etmişlerdir (Nevbahtî, s. 24). Bugün İran ve Irak gibi Şiîler'in yaşadığı yerlerde, Hz. Hüseyin için muharrem ayının ilk on bir gününde yapılan tâziye âyinleri kadar gösterişli olmamakla beraber, 28 Safer günü hem Hz. Peygamber'in hem de Hz. Hasan'ın vefatı münasebetiyle dinî törenler yapılmaktadır.

Resûl-i Ekrem'in torunu, Hz. Ali ve Fâtıma'nın büyük oğlu ve müslüman kanının dökülmesini istemeyerek hilâfetten feragat etmiş bir kişi olarak Hz. Hasan üzerine geniş bir literatür teşekkül etmiştir. Onun hakkında İslâm tarihi kaynaklarından ve biyografik eserlerden başka müstakil çalışmaların da yapıldığı görülmektedir. Hadis külliyatından Buhârî ile Müslim'in çeşitli bölümlerinde Resûlullah'ın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında söylediği birçok hadis mevcuttur (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 18, 22; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 32, 56, 58-61, 67). Her iki eserde de Hasan ile Hüseyin'in faziletlerine dair müstakil birer bab açılmış ve Hz. Peygamber'in yalnız biri veya her ikisi için söylediği medihkâr sözler kaydedilmiştir. Tirmizî'de de "Menâḳıbü'l-Ḥasan ve'l-Ḥüseyn" ve "Menâḳıbü Ehli beyti'n-nebî" adlarıyla bablar açılmış, buralarda diğer bölümlerin yanında yirmiden fazla hadis nakledilmiştir. Öteki hadis kaynaklarından Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Dârimî'nin eserlerinde ve el-Muvaṭṭaʾda da çok sayıda hadis zikredilmektedir (bk. Wensinck, VIII, 60-61). Ahmed b. Hanbel, el-Müsned'inde Hz. Hasan'dan mükerrerleriyle birlikte yetmiş dolayında rivayet nakletmiştir (meselâ bk. I, 203, 207; II, 227, 241; III, 62, 64); ayrıca onun Cüzʾün fîhi müsnedü Ehli'l-beyt adlı risâlesinde de (nşr. Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Beyrut 1408/1988) on iki hadis daha bulunmaktadır. Şîa'nın temel hadis kaynaklarından olan Kütüb-i Erbaʿa'dan yalnız el-Kâfî'de Hz. Hasan'la ilgili hadisler vardır. Meclisî,

sıhhat şartını dikkate almaksızın Şiî hadis kaynaklarında geçen Hz. Hasan'a dair rivayetleri müstakil bir ciltte toplamıştır (Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLIV). Ayrıca Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (bk. bibl.), Necmeddin Ebü'l-Hasan el-Alevî'nin el-Mecdî fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyyîn (Kum 1988, s. 36-80), Tabersî'nin İʿlâmü'l-verâ ͗ (Beyrut 1985, s. 243-252) ve İbn Ebü'l-Hadîd'in Şerḥu Nehci'l-belâġa (XVI, 9-54) adlı eserlerinde Hz. Hasan hakkında önemli bilgiler verilmektedir.

Hz. Hasan'la ilgili çalışmaların bir kısmı, onu kardeşi Hüseyin veya Ehl-i beyt mensuplarıyla birlikte ele alır; çoğu ise doğrudan doğruya ona dair olan kitaplardır. Murtazâ el-Hüseynî el-Fîrûzâbâdî, Âl-i abâ'ya tahsis ettiği eserinde Hz. Hasan'la ilgili hadis kaynaklarında geçen rivayetleri derlemiştir (Feżâ ͗ilü'l-ḫams, Beyrut 1402/1982, III, 282-309). Aynı şekilde Tâhâ Hüseyin, Hz. Ali ve çocuklarına ayırdığı kitabında İslâm tarihi kaynakları çerçevesinde Hz. Hasan'ın hayatını, kardeşiyle arasındaki mizaç farklılığını ve Muâviye ile yaptığı barışı tahlil eder (ʿAlî ve benûh, Kahire, ts. [Dârü'l-maârif], s. 193-220). Muhammed Rızâ da Hz. Hasan'ı kardeşiyle birlikte Resûlullah'ın iki torunu olarak ele almıştır (el-Ḥasan ve'l-Ḥüseyn sıbṭâ Resûlillâh, Beyrut 1407/1987, s. 13-63). Bu türden diğer bazı eserler de şunlardır: Fazlullah Rahîmî, Gülzâr-ı Haseneyn (İstanbul 1994); Şems Osman Üsküdârî, Hasan ve Hüseyin Hakkında Üç Mersiye (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 20867); Abdülfettah Şefkat Efendi, Manzûme-i Siyer-i Nebî ve Evlâd-ı Resûl (Yapı Kredi Bankası Ktp., nr. 768).

Hz. Hasan hakkında yapılan monografik çalışmaların bazıları şu şekilde sıralanabilir: Abdürrızâ es-Sâfî, Belâġatü'l-İmâm el-Haṣan (Necef 1966); Hüseyin Mahmûd Yûsuf, Seyyidü şebâbi ehli'l-cenne el-Ḥasan b. ʿAlî (Kahire 1973); Tevfîk Ebû İlim, el-Ḥasan b. ʿAlî (Kahire 1974); Hasan Kâmil el-Maltâvî, el-İmâm el-Ḥasan b. ʿAlî (Kahire, ts.); Mustafa Muhsin el-Mûsevî, el-Ḥasan b. ʿAlî (Kahire 1975); Kâmil Süleyman, el-Ḥasan b. ʿAlî (Beyrut 1399/1979); Ca'fer Murtazâ el-Âmilî, el-Ḥayâtü's-siyâsiyye li'l-İmâm el-Ḥasan (Beyrut, ts.); Süleyman el-Kettânî, el-İmâm el-Ḥasan (Beyrut 1989); Ali Kāimî, İmâm Ḥasan (Kum 1361/1982); Bâkır Şerîf el-Kureşî, Ḥayâtü'l-İmâm el-Ḥasan b. ʿAlî (I-II, Beyrut 1403/1983); Mûsâ Muhammed Ali, Ḥalîmü Âli'l-beyt el-İmâm el-Ḥasan b. ʿAlî (Beyrut 1405/1984); Alâilî, Ḥayâtü'l-Ḥasan (baskı yeri ve tarihi yok); Muhammed

Beyyûmî Mehrân, el-İmâm el-Ḥasan b. ʿAlî (Beyrut 1990); Hüseyin eş-Şâkirî, el-Ḥasanü'l-müctebâ (Kum 1415)

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 203, 207; II, 227, 241; III, 62, 64; Dârimî, "Ṭahâre", 135, "Ṣalât", 82, 227, "Vitr", 5, "Luḳata", 16, "Cihâd", 54, "Eḍâḥi", 21, "Libâs", 40, "Mehdî", 12, "Sünne", 12, 20, "Edeb", 107, 147, 154; Buhârî, "Zekât", 57, 60, "Hibe", 21, "Ṣulḥ", 9, "Cihâd", 188, "Enbiyâʾ", 10, "Menâḳıb", 23, 25, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 18, 22, 30, "Meġāzî", 14, "Zebâʾiḥ", 12, "Libâs", 60, "Edeb", 18, "Fiten", 18, 20; Müslim, "Zekât", 161, "Ḥudûd", 38, "Feżâʾil", 65, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 32, 56, 58-61, 67; İbn Mâce, "Ṭahâre", 77, "İḳāme", 67, 117, "Libâs", 20, "Edeb", 3, 48, "Rüʾyâ", 10, "Fiten", 34; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 214, "Zekât", 16, "Büyûʿ", 2, "İstiʾẕân", 36; Muvaṭṭaʾ, "ʿAḳīḳa", 2, 3, 6; Tirmizî, "Ṣalât", 165, "Vitr", 10, "Zekât", 25, "Ṣavm", 77, "Cenâʾiz", 2, 52, "Eḍâḥî", 16, 19, "Libâs", 16, "Birr", 12, "Ṭıb", 18, "Edeb", 27, 60, "Menâḳıb", 20, 30, 31, 60; Nesâî, "Taṭbîḳ", 82, "Cumʿa", 30, "ʿÎdeyn", 27, "Ḳıyâmü'l-leyl", 51, "Cenâʾiz", 47, "ʿAḳīḳa", 1, 4, "Eşribe", 50; İbn Sa'd, Tercemetü'l-İmâmi'l-Ḥasan (nşr. Abdülazîz et-Tabâtabâî), Kum 1416; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut 1380/1960, I, 285, 389, 442, 475, 501; II, 319; III, 20, 32, 35, 36, 37, 71, 83, 113, 214, 296, 615; IV, 58, 62, 71, 151, 157; V, 19, 35, 49, 55, 128, 284, 290, 291, 315, 398; VI, 22, 33, 59, 113, 168, 171, 247, 256, 263, 265, 294, 395; VII, 98; VIII, 73, 178, 464; el-İmâme ve's-siyâse, I, 140; Belâzürî, Ensâb, I, 400, 404 vd., 578; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 480; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 144, 182, 216-218, 221-222; Ya'kūbî, Târîḫ (nşr. M. Sâdık), Necef 1384/1964, II, 204-216; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1284, 1367, 2413, 2836, 3020, 3147, 3150, 3461-3464; II, 1-13, 15, 24, 129, 143, 145, 198, 199, 323, 520, 1679, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXII, 6; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, Necef 1355/1936, s. 24-25; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, Tahran 1388, I, 298-300, 461-462; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. M. S. el-Aryân), I, 19, 153; III, 171-172; V, 103-104; Mes'ûdî,

Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 288, 361, 413, 426-432; a.mlf., et-Tenbîh (nşr. A. İsmâil es-Sâvî), Bağdad 1357/1938, s. 258, 260, 261, 264; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Kahire 1368/1949, s. 46-77, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Eġānî, IX, 173-174; XII, 7, 195-196, 328-329; XVII, 218-219; XXIII, 207; Halîmî, el-Minhâc, III, 292-295, 371, 380, 388-391, 409, 422, 423; Kādî Abdülcebbâr, Tes̠bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, I, 17, 212-213, 238, 249, 276-277; II, 426, 528-529, 531, 536, 541, 555, 567, 568, 574; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 383-392; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XXIII, 163-305; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib, Necef 1956, III, 141-169, 170-205; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 3, 295; IV, 1039; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 141, 166, 241, 503; III, 109, 159, 172, 174, 175, 180, 204, 222, 227, 230-231, 260, 299, 324, 333, 384 vd., 391 vd., 397-398, 400-409, 414, 416, 423, 460, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, II, 10-16; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1965, IV, 82; VI, 285-294; XVI, 9-54; Zehebî, el-ʿİber, Küveyt 1960, I, 47-50; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 245-279; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 14-19, 108; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 18, 19, 46, 57, 66, 293; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 295, 301; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), II, 68-74; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 187-194; İbn Tolun, el-Eʾimmetü'l-is̠nâʿaşer (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1377/1958, s. 63-67; İbn Hacer el-Heytemî, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa fi'r-red ʿalâ ehli'l-bidaʿ (nşr. A. Abdüllatîf), Kahire 1385/1965, s. 135-141; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe, s. 286-292, 606; D. M. Donaldson, The Shi'ite Religion, London 1933, s. 66-78; H. Laoust, Les schismes dans l'Islam, Paris 1965, s. 15, 16, 17, 19, 20, 27, 31, 36, ayrıca bk. İndeks; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü'l-kübrâ II: ʿAlî ve benûh, Kahire 1966, s. 176-194; Abdullah Feyyâz, Târîḫu'l-İmâmiyye ve eslâfühüm mine'ş-Şîʿa, Bağdad 1970, s. 31, 45, 57-58, 111, 147, 181; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, ʿAḳāʾidü'l-İmâmiyyeti'l-İs̠nâʿaşeriyye, Beyrut 1393/1973, I, 141-145; M. Husain Tabatabai, Shi'ite Islam, London 1975, s. 56; Abdülbâki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik, İstanbul 1979, s. 367-379; Hasan İbrâhim Hasan, Züʿamâʾü'l-İslâm, Kahire 1980, s. 190-196; Bâkır Şerîf el-Kureşî, Ḥayâtü'l-İmâm el-Ḥasan b. ʿAlî, Beyrut 1983, I-II; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, VII, 16; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 84-89; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, Worcester 1985, s. 26-28; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 60-61; S. Saeed Akhtar Rizvî, "Imam

Hasan: the Myth of his Divorces", Alserāt, IX, London 1983, s. 49-57; Bodiur Rahman, "Responsibility for Action in an Early Historical Document of Islam: Al-Hasan b. Ali's Risāla", IQ, XXXVI/4 (1990), s. 235-245; Adnan Demircan, "Hz. Hasan ve Halifeliği", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I, Şanlıurfa 1995, s. 81-109; H. Lammens, "Hasan", İA, V/1, s. 308-309; L. Veccia Vaglieri, "al-Ḥasan", EI² (İng.), III, 240-243; "İmâm Ḥasan-ı Müctebâ", DMT, II, 345-349.

Ethem Ruhi Fığlalı

HASAN, Mîr

(bk. GULÂM HASAN).

HASAN AĞA, Benli

(ö. 1073/1662)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

1016 (1607) yılında Edirne'de doğdu. Daha sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. On sekiz yaşında Enderun'a alınıncaya kadar babasının helvacı dükkânında çalıştı. Sarayda, o sıralarda çocuk yaşta olan IV. Murad'dan gördüğü yakın ilgi onun padişahlığı döneminde de devam etti ve bir müddet sonra musâhib-i şehriyârîler arasına girdi. IV. Murad'ın vefatı üzerine (1640) saraydan ayrıldı. Bundan sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmayan Hasan Ağa İstanbul'da vefat etti.

Hasan Ağa, sesinin güzelliği sayesinde ve bestelediği eserlerle devrinin önde gelen mûsikişinasları arasında yer almıştır. Babasından tanbura çalmayı öğrenerek mûsikiye başladığı kaydedilmektedir. Enderun'a girdikten sonra tanbur çalmasını da öğrenen Hasan Ağa tanbur üstadı olarak şöhret oldu. Nitekim IV. Murad'ın kendisinden sık sık tanbura ve Rumeli türküleri dinlediği, ayrıca sarayda yapılan fasıllara sazı ve sesiyle katıldığı bilinmektedir. Ancak mûsikideki asıl şöhretini bestelediği saz eserlerinde ortaya koyduğu başarı ile kazanmıştır. Zamanımıza ulaşan on üç peşrev ve saz semâisinin arasında bilhassa iki rast peşrevi ve aynı makamdaki saz semâisi ile pençgâh peşrevi Türk mûsikisi repertuvarının en seçkin eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, III, 50-51; V, 316-319; Kip, TSM Saz Eserleri, s.10-11, 14, 33, 52, 54; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 145; Öztuna, BTMA, I, 330-331.

Nuri Özcan

HASAN AĞA, Enfî

(ö. 1136/1724)

Lâle Devri'nin ünlü hânende ve bestekârı.

İstanbul'da Tophane civarındaki Fındıklı semtinde dünyaya geldi. Mehmet Suphi Ezgi onun 1660'lı yıllarda doğmuş olabileceğini söyler. Enfî ve Burnaz lakaplarıyla tanınmış olup bu lakapların kendisine enfiye çekme merakından veya büyük burunlu olmasından dolayı verildiği rivayet edilir. İlk mûsiki bilgilerini babasından alan Hasan Ağa, genç yaşta Enderûn-ı Hümâyun'da kilâr-ı hassaya kabul edildi. Enderun'daki tahsili sırasında mûsiki alanında kendini yetiştirdi. III. Ahmed devrinde (1703-1730) serhânende oldu. Bu arada Halvetî-Şâbânî Şeyhi Mehmed Nasûhî'ye intisap etti. 1715'te Enderun'dan emekli edilen Hasan Ağa vefatında Edirnekapı dışındaki kabristana defnedildi. Ölüm tarihini Ayvansarâyî, Müstakimzâde, Râmiz ve Mehmed Esad Efendi 1141 (1729) olarak verirlerse de Başbakanlık Arşivi'ndeki bir kayıttan 11 Zilkade 1136 (1 Ağustos 1724) tarihinde vefat ettiği anlaşılmaktadır (Işıközlü, II [1973], s. 522-523).

Hasan Ağa, sarayda uzun süre Ebûbekir Ağa'nın idaresindeki fasıl heyetinde serhânende olarak bulunmuştur. Seyyid Vehbî Surnâme'sinde, III. Ahmed'in şehzadelerinin 1720 yılında Okmeydanı'nda yapılan sünnet düğününü anlatırken serhânende Burnaz Hasan Çelebi'nin idaresinde seksen yüz hânende ve sâzendeden oluşan büyük bir heyetin fasıl icrasından söz eder. Aynı zamanda iyi bir tanburî olan Hasan Ağa, dinî ve din dışı eserleriyle bestekârlık sahasındaki kudretini ortaya koymuş, devrinde bestelerinin çokluğuyla diğer sanatkârlar arasında seçkin bir yer elde etmiştir. Ebûishakzâde Esad Efendi onun 200'ün üzerinde eser bestelediğini söyler. El yazması güfte mecmualarında yapılacak bir araştırma ile bu sayının 300'ün üzerine çıkması muhtemeldir. Hasan Ağa daha çok hece vezniyle yazılmış manzumeleri, özellikle Nedîm ve Mahtûmî'nin şiirleriyle Hasan Sezâî, Seyyid Seyfullah ve Yûnus Emre'nin ilâhilerini bestelemiştir. Yılmaz Öztuna onun durak, ilâhi, beste, semâi, şarkı formlarında toplam on sekiz eserinin zamanımıza ulaştığını kaydeder. Bunlar arasında, "Küşâde

sînesi bilmem ki sehâsı mı var?” mısraıyla başlayan nişâburek bestesiyle, “Câme-i sürh ile sanma la’l-gûn olmuş gelir” mısraıyla başlayan aynı makamdaki semâisi en tanınmış eserlerindendir. Hulûs ve Hasan mahlasları ile şiirler yazan ve bu şiirlerinde aruz ve hece vezinlerini başarıyla kullanan Hasan Ağa na‘tları ile de ünlüdür. Bazı şiirleri kendisi ve başka bestekârlar tarafından bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Vehbî, Surnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 3035, vr. 10a-b; Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 13a-b; Râmiz, Âdâb-ı Zurafâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 32a; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 56a, 57b, 58a, 65b; a.mlf., Mecelletü’n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 201b; Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 56b-57a; Ezgi, Türk Musikisi, I, 155-156, 268-269; II, 125-126; IV, 57-60; Ergun, Antoloji, I, 148-151, 304-308, 338; Fazıl Işıközlü, “Başbakanlık Arşivinde Yeni Bulunmuş Olan ve Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Tarafından Tutulduğu Anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) Yıllarına Ait Bir Cerîde (Jurnal) ve Eklentisi”, VII. TTK Bildiriler (1973), II, 522-523; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 680-685; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 171-172; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 89, 246; Mehmed Veled [İzbudak], “Atrabü’l-âsâr”, Mekteb, sy. 4, İstanbul 1311, s. 184; Ahmed Refî’, “Hicrî 1311 Tarihinde Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Musiki Sanatkârları Tezkiresi” (nşr. Rıfkı Melûl Meriç), İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 147, 165; Hayri Yenigün, “Lâle Devri Bestekârları-1-”, MM, sy. 167 (1962), s. 348-349; Avni Akkoç, “Üçüncü Sultan Ahmed’in Saz Takımı”, a.e., sy. 227 (1967), s. 9-10; Orhan Nasuhioğlu, “Enfî Hasan Ağa ve Ahî Efendi’ye Dair”, a.e., sy. 319 (1976), s. 8; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 162; Öztuna, BTMA, I, 331-332.

Nuri Özcan

HASAN AĞA, Mühürdar

Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın mühürdarı ve onun seferlerini anlatan Cevâhirü’t-tevârîh adlı eserin müellifi

(bk. CEVÂHİRÜ’t-TEVÂRÎH).

HASAN AĞA CAMİİ

Adana'da Ramazanoğulları dönemine ait cami.

Ali Ağa mahallesinde Yağ Camii'nin 150 m. kadar güneyinde yer alan ve asıl adı Hasan Kethüdâ Camii olan eserin ne zaman yapıldığı belli değildir. Halk arasında dolaşan bir rivayete göre, Ramazanoğlu Pîrî Paşa'nın beylerbeyi olarak Adana dışında bulunduğu sırada, Ulucami'nin yapımına nezaret eden kethüdâsı Abdullah oğlu Hasan Ağa tarafından bu inşaattan arttırılan malzeme ile yaptırılmıştır. Bu rivayetin doğruluk derecesi bilinmemekle birlikte her iki eser arasında, harimin yan tarafında yer alan dikine mekânlardan başka kubbeleri örten oluklu kiremitler, çiniler ve mihraplarla minberlerdeki renkli taş işçiliği bakımından büyük benzerlikler bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu benzerlikler ve Ulucami'nin tamamlanış tarihinin 1541, türbesindeki çini kaplamalı lahitlerden en yeni tarihlisinin de 1552 yılına ait olduğu dikkate alındığında XVI. yüzyılın ortalarında yapıldığı söylenebilir.

Tamamen kesme taştan inşa edilmiş olan ve mevcut haliyle dıştan dışa 24,00 × 36,45 m. boyutlarında bir alan kaplayan cami, tek kubbeli bir harimle bunun iki yanında dikdörtgen planlı birer mekân ve kuzeyinde yer alan revaklı bir avludan oluşmaktadır. 1814 ve 1946 yıllarında iki büyük tamir geçirdiği bilinmekte ve bu tamirler sırasında harimin iki yanındaki dikdörtgen mekânların değişikliğe uğradığı, avlunun üç tarafında bulunan revakların ise tamamen ortadan kaldırıldığı görülmektedir. İlk yapıdan günümüze ulaşan orijinal kısımlar harim, minare ve son cemaat yerinin bir bölümünden ibarettir. Doğu, batı ve kuzeyden sade görünüşlü üç kapı ile girilen küçük avlunun kıble tarafında arka arkaya iki sıra revak bulunur. Bunlardan öndeki, dört ince sütun üzerine oturan bir sakıftan, harime bitişik olanı ise (son cemaat yeri) dört sütun üzerine binen üç kubbeden meydana gelmiştir. Onarımlardan biri sırasında kalın birer ayak içine alınmış olan uçlardaki sütunların üzerinde görülen üzengi taşlarından ve iki yan duvardaki birer pandantif izinden, eskiden öndeki revakın doğu ve batı uçta kuzeye doğru dönerek avluyu fırdolayı kuşattığı tahmin edilmektedir. Son cemaat yeri revakının kubbe sayısı halen üç ise de aslında bunların beş tane

oldukları anlaşılmaktadır; fakat bu kubbeler harimin kapısına göre biraz doğuya kaymış vaziyettedir.

Harimin 10,70 m. çapındaki kubbesi, doğrudan doğruya dört duvar üzerine binen sekizgen bir kasnağa oturmakta, köşelerde geçiş unsuru olarak trompların kullanıldığı görülmektedir. Bu kubbe de son cemaat yerinin kubbeleri gibi mahallî geleneğe uygun olarak oluklu kiremitlerle kaplanmıştır. Sade birer mihrabı bulunan ve düz örtüyle örtülmüş olan yan kanatlar harime ikişer kapı ile bağlanmaktadır. Harimin kuzeydoğu köşesindeki çokgen gövdeli ve şerefesinin altı mukarnaslı minareye doğudaki yan mekândan geçilerek girilmektedir.

Harim kapısı üç taraftan bir sıra damalı, iki sıra pahlı silme ile çevrilmiş, bu çerçeve ile basık kemerli atkı arasında kalan üstteki kısma mukarnaslı bir silme daha yerleştirilmiştir. Aynı çerçeve ve silmenin son cemaat yeri mihrabiyesinde de uygulandığı görülür. Zarif mukarnaslarla nihayetlenen yuvarlak nişli mihrapta, özellikle dört kollu çark motifleriyle dikkati çeken Memlüklü tarzı renkli taş işçiliği hâkimdir. Aynı şekilde tezyin edilen, fakat nisbeten daha sade bir görünüşe sahip olan mermer minberin aynalıklarında geometrik kompozisyonlu birer üçgen göbek yer almaktadır. Harimin kuzeyini boydan boya kateden ahşap mahfilin alt yüzü, Adana'da başka hiçbir eserde görülmeyen zengin ve başarılı kalem işleriyle bezenmiştir. Ahşap kapı kanatları geometrik, pencere alınlıklarının çinileri ise bitkisel motiflerle süslüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 337; M. Hâdi Altay, Adım Adım Çukurova, Adana 1965, s. 25; Nusret Çam, Ramazanoğulları Mimari Eserleri (doktora tezi, 1979), AÜ Ed.Fak., s. 124; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 20-23.

Nusret Çam

HASAN el-ALEVÎ

(الحسن العلوي)

el-Hasen b. Zeyd b. Muhammed b. İsmâîl b. Hasen el-Alevî (ö. 270/884)

Taberistan, Gîlân ve Deylem'de hüküm süren Aleviyye'nin (Zeydî Devleti) kurucusu ve ilk hükümdarı (864-884).

Kûfe'de Abbâsîler'e isyan eden Hz. Ali evlâdından Yahyâ b. Ömer et-Tâlibî'nin öldürülmesinden (250/864) sonra Halife Müstaîn-Billâh, Tâhirîler'in Irak ve Haremeyn valisi Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'i iktâlar vererek mükâfatlandırmıştı. Bu iktâlar arasında, Taberistan ve Deylem'de halkın orman ve mera olarak faydalandığı araziler de vardı. Vali Muhammed b. Abdullah, kâtibi Bişr b. Hârûn'un kardeşi Câbir'i kendisine verilen yerlerin kayıt ve zaptı için Taberistan'a gönderdi. Taberistan halkı, kendilerine çok kötü davranan Tâhirîler'in Taberistan valisi Süleyman b. Abdullah ile adamlarından Muhammed b. Evs el-Belhî'den ve dolayısıyla Tâhirîler'den nefret ediyordu. Bu nefret iktâların kayıt işleminden sonra daha da arttı. Deylem'de nüfuz sahibi olan Muhammed b. Rüstem ve Ca'fer b. Rüstem adlı iki kardeş, Deylemliler'in de desteğini alarak Tâhirî yönetimine karşı isyan etti. Daha sonra Taberistan'daki Alevîler'in ileri gelenlerinden Muhammed b. İbrâhim'e haber göndererek ona biat edeceklerini bildirdiler. Kendisinin biat edilmeye lâyık olmadığını söyleyen Muhammed onlara Hasan b. Zeyd el-Alevî'yi tavsiye etti. Bu sırada Rey'de bulunan Hasan b. Zeyd teklifi kabul edip Taberistan'a geldi. Deylem, Kelâr, Şâlûs, Rûyân halkı kendisine biat etti ve Aleviyye Devleti böylece kurulmuş oldu (250/864).

Hasan b. Zeyd bölgede hâkimiyeti sağladıktan sonra Âmül'ü ele geçirdi. Bu başarısı sonunda gücü önemli ölçüde arttı; Sâriye'de (Sârî) bulunan Taberistan âmili Süleyman b. Abdullah üzerine yürüyerek onu mağlûp etti ve şehre girdi. Süleyman b. Abdullah ailesini ve servetini bırakarak Cürcân'a kaçtı.

Bütün Taberistan ahalisinden biat alan Hasan b. Zeyd daha sonra Rey'i zaptetti. Tâhirîler'in âmilini kovarak yerine Muhammed b. Ca'fer el-Alevî'yi tayin etti. Durumu öğrenen Abbâsî Halifesi Müstaîn-Billâh, Hasan b. Zeyd'e karşı gerekli tedbirleri almak üzere Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'i görevlendirdi. Muhammed b. Abdullah, Rey'de halk ile kaynaşamayan Muhammed b. Ca'fer'in üzerine bir ordu sevkederek onu esir aldı. Bunu haber alan Hasan b. Zeyd, Vâcin adlı kumandanının emrinde sevkettiği bir ordu ile Rey'i tekrar ele geçirdi. 251 (865) yılında Tâhirîler'in Taberistan valisi Süleyman b. Abdullah, büyük bir ordu ile Taberistan üzerine yürüyünce Hasan b. Zeyd Deylem'e çekilmek zorunda kaldı. Sâriye ve Âmül gibi şehirler Tâhirîler'in eline geçti. Bir süre sonra Taberistan'ı yeniden zapteden Hasan b. Zeyd, Abbâsî Emîri Müflih kumandasındaki ordu karşısında mağlûp oldu ve tekrar Deylem'e çekildi (255/869). Ardından da Cürcân'ı ele geçirdi ve Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'in yeğeni olan Horasan Valisi Muhammed b. Tâhir'in gönderdiği orduyu mağlûp ederek Tâhirîler'in Horasan'daki itibarını büyük ölçüde sarstı (257/871). 259'da (873) Elburz dağlarını geçip Kūmis'i işgal etti. Bu sırada Sicistan'a hâkim olma konusunda mücadele ettiği Saffârî Emîri Ya'kūb b. Leys'e yenilerek önce Nîşâbur'a, oradan da Taberistan'a kaçan Abdullah es-Siczî, Hasan b. Zeyd el-Alevî'ye sığındı. Onu takip ederek Sâriye'ye kadar gelen Ya'kūb burada Hasan b. Zeyd ile karşılaştı. Ya'kūb, maksadının savaşmak olmadığını belirterek Abdullah es-Siczî'nin kendisine teslim edilmesini istedi. Hasan b. Zeyd bunu kabul etmedi. Yapılan savaşta galip gelen Ya'kūb b. Leys'in ordusu Sâriye ve Âmül'e girdi. Bölgedeki şehirlerin haracı o yıl (260/874) Ya'kūb tarafından toplandı. Taberistan dağlarına kaçan Hasan b. Zeyd'i ve ordusunu takibe koyulan Ya'kūb şiddetli yağmurlardan dolayı büyük zayiat verdi ve canını zor kurtarabildi. Hasan b. Zeyd daha sonra tekrar Taberistan'a hâkim oldu. Ya'kūb'a yardım eden Şâlûs halkını cezalandırmak için mallarını Deylemliler'e dağıttı ve şehri yaktırdı. Taberistan, Deylem ve civarında hâkimiyetini sürdüren Hasan b. Zeyd el-Alevî 270 yılının Şâban ayında (Şubat 884) Âmül'de vefat etti. Yerine kardeşi Dâî-i Sagīr Muhammed b. Zeyd geçti.

Mensupları "Haseniyye", "Dâî-i kebîr" unvanıyla anılan Hasan b. Zeyd azim ve sebat sahibi, Arap dilini ve fıkhı iyi bilen, cömert ve zâhid bir kişi idi. Kendisini öven bir şairin kasidesine olumsuzluk edatı "lâ" ile başlamasını tenkit ederek kasidenin başında hoşa gidecek bir şeyi

zikretmenin gerekli olduğunu söylemişti. Bunun üzerine şair, dünyadaki en güzel ifadenin “lâ ilâhe illallâh” olduğunu, onun da “lâ” ile başladığını söyleyince kendisini takdir ederek mükâfatlandırmıştı. “Allah tektir, Hasan b. Zeyd de tektir” şeklinde kendisini öven bir şairi azarlamış ve böyle bir sözden rahatsız olduğunu belirtmek için bulunduğu yerden inip secdeye kapanmıştı. Bölge halkı arasında İslâmiyet’in yayılmasında önemli hizmetleri geçen ve âdil bir yönetim kuran Hasan b. Zeyd tarafsız tarihçiler tarafından övgüyle anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 271, 273-275, 307-309, 370, 382, 406, 407, 474, 501, 506, 508-510, 512, 552, 553; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 153; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 130-134, 163, 176, 203, 216, 240, 243, 248, 249, 257, 262, 266-269, 288, 296, 299, 326, 330, 407; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 136-137; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân, Tahran 1361 hş./1966, s. 129, 143, 145, 149; Zambaur, Manuel, s. 192; C. E. Bosworth, “The Tahirids and Saffarids”, CHIr., IV, 102-103, 114-117; Aḫbâru eʾimmeti’z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân (ed. W. Madelung), Beyrut 1987, s. 20-21, 72, 85-86, 91, 122, 127-130, 132, 210, 220; Fr. Buhl, “Hasan”, İA, V/1, s. 313-314; a.mlf., “al-Ḥasan b. Zayd”, EI² (İng.), III, 245.

Mustafa Öz

HASAN b. ALİ el-KELBÎ

(خسن بن علي الكلبي)

el-Hasen b. Alî b. Ebi'l-Hasen el-Kelbî (ö. 354/965)

Sicilya'da Kelbî hânedanını kuran Fâtımî valisi.

Hayatının ilk dönemi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Fâtımî ordusunda kumandan olan Hasan b. Ali atılganlığı, cesareti ve Afrika'da büyük karışıklıklar çıkaran Hâricî Ebü'l-Yezîd'e karşı kazandığı başarı ile Halife Mansûr-Billâh'ın gözüne girerek Sicilya valiliğine tayin edildi (336/947-48). Onun valiliğiyle Sicilya tarihinin yeni bir devri başlar. Fâtımîler, burayı daha ileri hedefler için bir deniz üssü olarak kullandıklarından halkının huzur ve güvenliğine büyük önem veriyorlardı. Hasan b. Ali'den önce Endülüs ve Mağrib kökenlilerle Yemen ve Kuzey Arabistan kökenliler arasında eskiden beri devam eden ihtilâflar sebebiyle çatışmalar şiddetlenmişti; müslümanların zaafından istifade eden gayri müslimler de vergilerini ödemiyorlardı. Belli başlı sülâlelerden İran asıllı Taberîoğulları, öteden beri kendi çıkarlarını kollayan valileri destekliyorlardı; bu yüzden eski vali

İbn Attâf'a karşı çıkmışlardı. Taberîoğulları sülâlesi başlarına buyruk hareket edemeyecekleri endişesiyle Hasan b. Ali'yi de istemediler ve başka bir valinin tayini için Fâtımî halifesi nezdinde girişimde bulundular. Ancak bu amaçla Mısır'a giden Ali et-Taberî ve Muhammed b. Abdûn, Halife Mansûr-Billâh tarafından tevkif ettirildiği gibi Sicilya'da da Hasan b. Ali bunların oğullarının siyasî gücünü ortadan kaldırdı. Böylece Hasan b. Ali kısa bir süre içinde istikrarı sağladı; hıristiyanlar da tekrar haraç ödemeye başladılar.

Hasan b. Ali Sicilya'da ve Güney İtalya'nın Calabria bölgesinde Bizans desteğindeki hıristiyan ordularına karşı kazandığı zaferlerle haklı bir şöhrete kavuştu. 950 yılında Messina ve Reggio di Calabria'da hıristiyanlarla giriştiği muharebelerde büyük üstünlük sağlayan Hasan b.

Ali, Bizans İmparatoru VII. Konstantinos'u mütarekeye mecbur etti. Bu arada ele geçirdiği Reggio di Calabria'nın merkezine büyük bir cami yaptırdı ve halka burada namaz kılınmasına engel olunmamasını, hiçbir şekilde binaya zarar verilmemesini, bir tek taşına bile dokunulduğu takdirde Sicilya'da ve İfrîkıye'deki kiliselerin yerle bir edileceğini duyurdu; fakat cami, kendisinin Sicilya'ya dönmesinden sonra çoğunlukta olan hıristiyanlar tarafından yıkıldı. İmparator VII. Konstantinos İtalya ve Sicilya'daki Bizanslılar'a yardım için kuvvet gönderince Hasan b. Ali de Mansûr-Billâh'tan yardım istedi ve Afrika'dan yollanan büyük bir donanma, 7000 süvari ve 3500 piyadeden oluşan takviye birlikleriyle tekrar İtalya'ya geçerek Bizans ordusunu yendi (9 Zilhicce 340/7 Mayıs 952).

Hasan b. Ali, Mansûr-Billâh'ın ölümünden (953) sonra yerine oğlu Ahmed'i bırakarak yeni halife Muiz-Lidînillâh'ın yanına gitti. Bu sırada Sicilya'dan İfrîkıye'ye gönderilen bir Fâtımî gemisine Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın deniz kuvvetleri tarafından el konulmasına hiddetlenen halife Hasan b. Ali'yi bir donanma ile Endülüs sahillerine yolladı. Hasan Meriye'ye (Almeria) saldırarak Endülüslüler'in gemilerini ateşe verip mallarını yağmaladı ve çok sayıda esir aldı; bu arada el konulan Sicilya gemisini de kurtardı. 965 yılında Ramettalı hıristiyanların yardım çağrısına olumlu cevap veren Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas, General Niketas kumandasında Ermeni, Rus ve Trakyalı askerlerden meydana gelen bir ordu gönderdi. Hasan b. Ali'nin oğlu Ahmed de Halife Muiz-Lidînillâh'tan takviye birlikler istedi. Bunun üzerine halifenin görevlendirdiği Hasan b. Ali, Arap ve Berberîler'den oluşan bir ordu ile oğlunun yardımına koştu. Bizans ordusu karada ve denizde ağır bir bozguna uğratılarak General Niketas esir alınıp İfrîkıye'ye gönderildi; ancak Hasan b. Ali Rametta kuşatması sırasında vefat etti. Hasan b. Ali, Sicilya'da mensubu olduğu Benî Kelb sülâlesinin adıyla bilinen ve yaklaşık doksan yıl hüküm süren yarı bağımsız bir hânedan kurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 471, 475, 493, 494, 497, 543, 555, 556; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 209; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 217; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975, s. 27-28, 30-31, 33; İhsan Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliyye dirâse fi’t-târîḫ ve’l-edeb, Beyrut 1975, s. 44-45; Hitti, İslâm Tarihi, III, 964, 965; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 100-104, 106; “Hasan”, İA, V/1, s. 308; Fikret Işıltan, “Sicilya”, a.e., X, 594-595; U. Rizzitana, “Kalbids”, EI² (İng.), IV, 496; R. Traini, “Ṣıḳılliya”, a.e., IX, 585.

Hüseyin Algül

HASAN b. ALİ es-SANHÂCÎ

(الحسن بن علي الصنهاجي)

el-Hasen b. Alî b. Yahyâ b. Temîm es-Sanhâcî (ö. 566/1170)

Merkezî Mağrib'de hüküm süren Zîrîler hânedanının son emîri (1121-1148).

502 yılı Receb ayında (Şubat 1109) Sûse'de doğdu. Babasının ölümü üzerine tahta geçtiğinde henüz on iki yaşındaydı. Bu sebeple devletin idaresi Sandal el-Hâdim adlı siyasetten anlamayan cahil bir memlükün eline geçti. Kısa bir süre sonra yönetimde gevşeme ve çözülme meydana geldi. Bu durumu fırsat bilen Norman Kralı II. Roger, Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in kumandanlarından Ebû Abdullah İbn Meymûn'un Sicilya'ya hücumundan Hasan b. Ali'yi sorumlu tutarak Zîrîler hânedanının merkezi Mehdiye'ye asker sevketti. Ancak şehri ele geçirmeye muvaffak olamadı (516/1122). Ertesi yıl 300 gemi ve 1000 süvariyle Hâsî adasına saldıran ve Deymas Kalesi'ni alan Normanlar, Hasan b. Ali'nin gönderdiği kuvvetler ve onların yardımına gelen öteki Arap ve Berberî kabileler tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldı.

Hammâdî Emîri Yahyâ'nın kumandanlarından Mutarrif b. Hamdûn b. Ali, 529 (1135) yılında Mehdiye'yi denizden ve karadan muhasara altına alınca zor durumda kalan Hasan b. Ali, bölgedeki Benî Hilâl kabilesine mensup Araplar'dan ve Norman Kralı II. Roger'den yardım istedi. Hammâdî kuşatması onların yardımı sayesinde başarısızlıkla sonuçlandı. Hasan Hammâdîler'i bozguna uğratarak bazı gemilerini ele geçirdi. Bu vesile ile Roger'le bir saldırmazlık anlaşması imzaladı. Roger 531'de (1137) Cerbe'yi işgal ettikten sonra bütün İfrîkıye sahillerini istilâ etti. 538'de (1143) Sefâkus'a saldıran Normanlar iki yıl sonra Karkene'yi işgal edip halkını kılıçtan geçirdiler. Hasan b. Ali, Kral Roger'e aralarındaki anlaşmayı hatırlatınca da Roger Zîrîler'e tâbi olmayan bölgelere saldırdığını, anlaşmanın yürürlükte olduğunu söyledi. Ancak 543'te (1148) yeniden Mehdiye'ye hücum etti. Roger'in emriyle yola çıkan Norman

donanmasının kumandanı Corcî b. Mîhâîl el-Antâkî, müslümanların zaaflarını ve kıtlık yüzünden şehrin müdafaasız bırakıldığını bildiğinden bu defa şehri işgale muvaffak oldu (2 Safer 543/22 Haziran 1148). Hasan b. Ali ailesi ve askerleriyle birlikte şehri terketti. Böylece İfrîkıye'deki Zîrîler hânedanı tarihe karışmış oldu.

Mehdiye'den ayrıldıktan sonra Mâleka Emîri Muhriz b. Ziyâd'ın yanına giden Hasan b. Ali es-Sanhâcî, burada beklediği ilgiyi göremeyince iyi ilişkiler içinde olduğu Fâtımîler'in hâkimiyetindeki Mısır'a gitmek istedi. Ancak Corcî tarafından sürekli takip edildiği için amcazadesi Yahyâ b. Azîz el-Hammâdî'nin yanına Bicâye'ye gitti. Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min'in Bicâye'yi zaptına kadar orada kaldı (547/1152). Abdülmü'min ile birlikte İfrîkıye seferine katıldı (555/1160) ve daha sonra Mehdiye'de öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 308-314 vd.; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 33; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 161; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 121; Muhammed el-Bâcî el-Mesʻûdî, Ḫulâṣatü'n-naḳıyye fî ümerâʾi İfrîḳıyye, Tunus 1283, s. 51; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les zīrīdes, Paris 1962, I-II, tür.yer.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 202-203; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr: el-ʿaṣrü'l-İslâmî, Beyrut 1981, II, 678-681; Abduh Abdülazîz Kalkīle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1403/1983, s. 40 vd.; Afîfî Mahmûd İbrâhim, Benû Zîrî ve ʿalâḳatühümü's-siyâsiyye bi'l-ḳuva'l-İslâmiyye fî ḥavżi'l-baḥri'l-mütevaṣṣıṭ: 362-543 h., Kahire 1989, s. 40-43, 46, 74, 109-110, 165-166; G. Marçais, "Zîrîler", İA, XIII, 576.

Mehmet Özdemir

HASAN el-A‘SAM

(الحسن الأعصم)

el-Hasen b. Ahmed b. el-Hasen el-A‘sam el-Cennâbî el-Karmatî (ö. 366/977)

Bahreyn’deki Karmatî liderlerinden

(bk. KARMATÎLER).

HASAN el-ASKERÎ, Ebû Hilâl

(bk. ASKERÎ, Ebû Hilâl).

HASAN el-ASKERÎ, Hasan b. Abdullah

(bk. ASKERÎ, Hasan b. Abdullah).

HASAN el-ASKERÎ, Hasan b. Ali

(حسن بن علي العسكري)

Ebû Muhammed Hasen b. Alî el-Hâdî b. Muhammed el-Cevâd et-Takī (ö. 260/874)

İsnâaşeriyye Şîası’nın on birinci imamı.

232 yılının Rebîülevvel veya Rebîülâhir ayında (Kasım-Aralık 846) Medine’de dünyaya geldi. Sâmerrâ’da doğduğunu belirten rivayetler zayıf sayılmaktadır. Babası onuncu imam Ali el-Hâdî’dir. İki üç yaşlarında iken babası ile beraber, İmâmîler’in faaliyetlerini daha yakından takip etmek isteyen Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah tarafından yeni hilâfet merkezi Sâmerrâ’ya götürüldü. Askerisâmerrâ’da ikamete mecbur edilen ve hayatı boyunca buradan ayrılmasına izin verilmeyen Hasan b. Ali bu sebeple Askerî nisbesiyle anılmıştır. Kendisine ayrıca Sâmit, Zekî, Nakī, Refîk, Hâdî ve Hâlis gibi lakaplar verilmiştir.

Büyük kardeşi Ebû Ca‘fer Muhammed babasından önce vefat ettiği için İmam Ali el-Hâdî ölümünden (254/868) dört ay önce Hasan el-Askerî’yi kendine halef tayin etti (Şîa’nın bu konudaki delilleri için bk. Şeyh Müfîd, s. 335-338). Ali el-Hâdî’nin ölümünden sonra Hasan el-Askerî’nin diğer kardeşi Ca‘fer kendi imâmetini iddia ettiyse de pek ilgi görmedi. Abbâsî yönetimince çok sıkı bir kontrol altında tutulan Hasan el-Askerî hayatı boyunca taraftarları ile pek temas imkânı bulamamış, ancak babasına da hizmet eden Ebû Amr Osman b. Saîd el-Ömerî, “humus” gibi imama verilmesi gereken vergileri onun adına İmâmîler’den toplayıp kendisine ulaştırmıştır.

Hasan el-Askerî 260 yılı Rebîülevvel ayının başında (874 Aralık sonu) hastalandı. Bir hafta süren bu hastalık sonunda 8 Rebîülevvel 260 (1 Ocak 874) tarihinde vefat etti. Bazı İmâmî rivayetlere göre Halife Mu‘temid-Alellah’ın evine gönderdiği tabipler tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Halifeyi temsilen Ebû Îsâ b. Mütevekkil tarafından kıldırılan cenaze

namazından sonra oturduğu evde bulunan babasının mezarının yanına defnedildi. Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle'nin 335'te (946) yaptırdığı, XIX. yüzyılın sonlarına doğru İran Hükümdarı Nâsırüddin Şah tarafından geniş çapta tamir ettirilen bu iki türbe bugünkü Sâmerrâ'nın en mühim âbidesidir.

Kendinden sonra imâmeti devam ettirecek erkek evlât bırakmadan öldüğü ileri sürülen Hasan el-Askerî'nin vefatı İmâmîler arasında büyük bir buhran yaratmış ve onların on dört (Nevbahtî, s. 79) veya on beş (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102) fırkaya ayrılmasına sebep olmuştur. Bu fırkalardan biri Hasan el-Askerî'nin ölmediğini, geçici bir süre için "gaybet"e girdiğini ve mehdî olarak tekrar zuhur edeceğini, bir başka fırka ise onun ölümünü kabul etmekle beraber mehdî olarak tekrar hayata döndürüleceğini ileri sürmüştür. Fakat zamanla, Hasan el-Askerî'nin ölümünden bir süre önce Rum veya zenci asıllı Nercis adlı bir câriyeden doğan Muhammed el-Mehdî adında bir oğlunun olduğu inancı İmâmîler arasında yaygınlaştı ve diğer inançları savunan fırkalar tamamen ortadan kalktı. Doğumunda Askerî'nin teyzesi Hakîme bint Cevâd'ın hazır bulunduğu, mensuplarından dört kişi ve birkaç hizmetçisinin gördüğü rivayet edilen Muhammed el-Mehdî el-Muntazar da kısa bir süre sonra ölmüştür. İmâmî Şiiler'e göre ise ölmeyip gaybete girmiştir ve zuhuru halen beklenmektedir.

Eserleri. Hasan el-Askerî'ye nisbet edilen eserlerden günümüze intikal edenler şunlardır: 1. Tefsîrü'l-İmâm el-Ḥasan el-ʿAskerî. Şeyh Sadûk'un Muhammed b. Kāsım elEsterâbâdî, Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Muhammed b. Ziyâd ve Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Seyyâr tarikiyle rivayet ettiği bu tefsirin Hasan el-Askerî'ye nisbeti hakkında Şîa âlimleri arasında ihtilâf vardır. Şeyh Sadûk, İbn Şehrâşûb ve Hür el-Âmilî eserin nisbetinin sahih olduğunu ve imlâsının imama ait bulunduğunu belirtirken Muhammed Cevâd Belâgī, Âyetullah Hûyî ve Muhakkık Şüşterî gibi son devir âlimleri eserin imama ait olmadığını söylemektedirler (Rızâ Muhtârî, IX/2, s. 52). Tefsirin ilk taş baskısı 1268 yılında Tahran'da yapılmış, diğer iki taşbaskı 1315'te Tebriz'de gerçekleştirilmiştir. Eser, yazma nüshaları ve ilk baskıları dikkate alınarak Müessese-i İmâm Mehdî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1304). 2. Kitâbühû (ʿaleyhi's-selâm) ilâ İsḥâḳ b. İsmâʿîl en-Nîsâbûrî. Hasan el-Askerî'nin İshak en-Nîsâbûrî'ye yazdığı çeşitli tavsiye ve uyarılarını ihtiva eden bir mektuptur (muhtevası için bk. Ebû Muhammed el-Harrânî, s.

513-515). 3. Mâ ruviye ʿanhü mine'l-mevâʿiẓi'l-ḳıṣâr. Hasan el-Askerî'nin öğütleri ve hikmetli sözlerinden ibarettir (a.g.e., s. 516-521). 4. Risâletü'l-menḳabe. Askerî'nin helâl ve haramlarla ilgili sözlerini ihtiva eden bu risâle, İbn Şehrâşûb'un Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib adlı eseri içinde yer almaktadır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 41).

BİBLİYOGRAFYA

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1341 hş., s. 101-116; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 78-94; Taberî, Delâʾilü'l-imâme, Beyrut 1408/1988, s. 219-220; Ebû Muhammed el-Harrânî, Tuḥafü'l-ʿuḳūl (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Tahran 1366 hş., s. 513-521; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 335-345; Tabersî, İʿlâmü'l-verâʾ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 349-360; Abdülaziz Sachedina, Islamic Messianism, Albany 1981, s. 39-59, 73-74, 89-90; J. M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam, Cambridge 1982, s. 56-78; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 40-44; Rızâ Muhtârî, "Çâp-ı Tâze-i Tefsîr-i Mensûb be-İmâm ʿAskerî", Neşr-i Dâniş, IX/2, Tahran 1367 hş., s. 52-53; Mühendis Ayn, "Minhâcü't-teḥarruk ʿinde'l-İmâmi'l-ʿAskerî", Dirâsât ve Buḥûs̱, III/4, Tahran 1402, s. 182-316; J. Eliash, "Ḥasan al-ʿAskarī", EI² (İng.), III, 246-247; H. Halm, "ʿAskarī", EIr., II, 769.

Hamid Algar

HASAN el-ATTÂR

(bk. ATTÂR, Hasan b. Muhammed).

HASAN BABA

(ö. 1094/1683)

Cezayir dayısı.

Baba Hasan olarak da anılır. Aslen korsanlıktan gelme olup uzun süre gemi reisliği yaptı. Ağalar iktidarını kaldırıp Dayılar devrini başlatan 1082 (1671)

ihtilâline katıldı. İlk dayı Hacı Mehmed'in (el-Hâc Muhammed) damadı olup onun yanında önemli bir rol oynadı. Hacı Mehmed'in Cezayir'e karşı Fransa'nın savaş hazırlıklarından çekinerek Trablusgarp'a kaçması üzerine Hasan Baba 1092 (1681) yılı sonunda iktidarı ele alarak ikinci Cezayir dayısı oldu ve Fransa'ya karşı takınılan düşmanca tavrı o da sürdürdü. Haris, vehimli ve merhametsiz olduğundan birçok düşman kazandı. Çeşitli isyan teşebbüslerini şiddetle bastırdı. 1680'de Murad Bey oğulları arasındaki karışıklıklar sebebiyle Tunus'un iç işlerine karıştı. 1681'de Fas-Cezayir sınırındaki Tilimsân'ı kuşatan Fas Kralı Mevlây İsmâil'in ordusu ile savaştı ve onları buradan uzaklaştırdı. Hasan Baba İngiltere'yi isteklerinden vazgeçirip bu ülke ile antlaşma imzaladı. Ancak Fransa Kralı XIV. Louis barışı kabul etmedi. 1682 yılı başlarında Amiral Duquesne kumandasında Cezayir'e gönderdiği donanma 29 Temmuz 1682'de Cezayir önlerine geldi ve burayı 26 Ağustos'tan 12 Eylül'e kadar bombardıman etti. Hasan Baba bu muhasaraya karşı koydu. Cezayir donanmasının 13 Eylül'de yaptığı ani bir saldırı sonucunda Fransızlar geri çekilmek zorunda kaldılar. Hiçbir şey elde etmeden geri dönen Duquesne 1683'te tekrar geldi ve 26 Haziran'da Cezayir şehrini yeniden topa tuttu. Bu durum karşısında Hasan Baba amiralle görüşmeyi kabul etti ve esirleri bırakmaya razı oldu. Rehine olarak rakibi sayılan Mezemorta Hüseyin Paşa'yı gönderdi, hıristiyan esirler de iade edildi. Bu arada tazminat konusundaki müzakereler devam etti. Ancak Duquesne tarafından serbest bırakılan Mezemorta Hüseyin Paşa karaya çıkınca reisleri toplayarak Cenîne'yi bastı, Hasan Baba'yı öldürterek kendisini dayı ilân etti (22 Temmuz 1683).

BİBLİYOGRAFYA

C. Droohqjwska, L’histoire de l’Algérie racontée à la Jeunesse, Paris 1853, s. 168-169; H.de Grammont, Histoire d’Alger sous la domination turque: 1516-1580, Paris 1887, s. 220-225, 242-251; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1937, II, 6-8; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 299, 300; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîẖu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, III, 190-193; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 79; Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîẖi’l-Cezâʾir, Beyrut 1990, III, 178; Mouloud Gaid, Türkler İdaresinde Cezayir (trc. Faik Melek), Ankara 1996, s. 100-104; G.Yver, “Hasan Baba”, İA, V/1, s. 314-315; R. Le Tourneau, “Ḥasan Baba”, EI² (İng.), III, 247.

Atilla Çetin

HASAN BABA TEKKESİ

Yunanistan'ın kuzey kesiminde Tesalya'da tekke külliyesi.

Tesalya'da bugün adı Larissa olan Yenişehir ile Ampelakia arasında Tempe (Tempi) vadisinde Yenişehir'in 20 km. kadar uzağında bulunan Hasan Baba Tekkesi'nin kurucusu ve kuruluş tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Osmanlı medeniyetinde, zor geçit veren boğazların korunması ve yöreden geçen yolculara gerektiğinde yardımcı olunması için buralarda kurulan tekkelerin dervişleri görevlendirilmişti. Hasan Baba Tekkesi bu türden önemli tesislerden biriydi. Tekkenin ayakta kalabilmiş yapılarından biri, mimarisi ve bilhassa duvar örgüsü bakımından XV-XVI. yüzyılların yapı sanatına işaret etmektedir. Ömer Lutfi Barkan'ın, Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait 732 nr.lı Paşa İli Defteri'nden derlediği notlar arasında, "Zâviye-i Hasan Baba, Veled-i Yağnur" başlığı altında (nr. 179) bir zâviyenin adı geçmekteyse de bunun Yenişehir yakınlarındaki Hasan Baba Tekkesi olup olmadığı bilinmemektedir. Evliya Çelebi'nin Karaferye'den (Verria) sonra bahsettiği mesirelik bir yerdeki Hasan Baba Sultan ziyaretinin de (Seyahatnâme, VIII, 186) buradaki Hasan Baba Tekkesi olmadığı bellidir. Ekrem Hakkı Ayverdi, Avrupa'daki Osmanlı dönemi mimari eserlerine dair kitabının Yunanistan bölümünde genellikle eski kayıtlara dayanarak bilgi verirken bu tesis hakkında aydınlatıcı bir açıklama yapmamıştır.

Tempe vadisinin girişindeki düzlükte kurulan Hasan Baba Tekkesi ve vadideki köprü ile çevrenin vahşi güzelliği yabancı seyyahların dikkatini çekmiştir. E. Dodwell, 1801-1806 yılları arasında Yunanistan içinde gerçekleştirdiği seyahatte 1805'te bu tekkenin bir resmini yaptırmış, Baltık Almanları'ndan Graf Otto Magnus von Stackelberg 1812 yılında Tempe vadisinin bir desenini çizmiş, 1899'da burayı gören O. Kern de vadiyi tasvir etmiştir.

Eski resimlerinde görüldüğü gibi bir düzlükte kurulan tekke kubbeli bir yapı ve minaresiyle dikkati çekiyordu. Ayverdi'nin minarenin binadan ayrı

oluşuna şaşması yersizdir. Çünkü Dodwell’in yaptığı resimde bu minare, dikdörtgen planlı ve üstü kiremit kaplı bir caminin bitişiğinde açık şekilde gösterilmiştir. Fakat daha sonra cami yıktırılmış, minare ise uzunca süre ayakta kalmıştır. Tekkenin 1910’da von Lüpke tarafından çekilen fotoğraflarından birini E. Reisinger yayımlamıştır. Bu fotoğrafta kubbeli bina ile minare görülmekte, arka planda tekke binası farkedilmektedir. Minareye bitişik olması gereken cami ise bütünüyle ortadan kalkmıştır. Kubbeli yapı yaşlı servilerle çevrilidir. Minarenin arkasında görülen tekke kâgir bir zemin üzerinde ahşap kirişli bir yapıdır. Üstü kiremit kaplı çatı ile örtülüdür. Yine aynı fotoğraf, kubbeli yapının giriş cephesine bitişik bir ek kanadın varlığını da belli eder. Aynı yıllarda çekilen diğer bir fotoğraf kubbeli bina ile ona bitişik yapıyı yakından gösterir. Üstü kiremit örtülü bu bina çok alçak olup pencereleri klasik boşaltma (tahfif) kemerlidir.

Yakın tarihlerde Hasan Baba Tekkesi hakkında bir monografi yayımlayan Bakalopoulos’un kitabında tekkeden günümüze kalanların birkaç fotoğrafı ile kubbeli binanın planı da yer almaktadır. Kalan izlerden dört sütunlu, kubbeli, üç bölümlü bir son cemaat yerinin var olduğu tahmin edilmektedir. Bu kısım daha sonra, kiremit kaplı çatısı olan ve bir tarafta esas kitleden dışarı taşan bir ek bina ile işgal edilmiştir. Kare biçimindeki kubbeli

bina düzenli bir teknikle kesme taştan yapılmıştır. Cümle kapısı, camilerin çoğunda rastlandığı gibi iki yanında oturma nişlerine sahiptir. İçten 6 × 6 m. ölçüsündeki mekânı sekiz köşeli sağır kasnağa oturan bir kubbe örter. Bakalopoulos’un çiziminde içeride bir de mihrap nişi gösterilmiştir. Kubbeye geçiş köşelerde içleri dilimli tromplarla sağlanmış, kasnak hizasında kubbe eteğinde üç sıra mukarnaslar işlenmiştir. Bina oldukça yüksek bir kitle halindedir. Yan cephelerinde altta bir, kıble cephesinde iki pencere vardır. Bunlar mermer çerçeveli ve tuğladan boşaltma kemerlidir. İçlerinde demirden lokma parmaklıklar vardır. Üstte her cephede daha küçük ikişer pencere açılmış, bunun yukarısına tek pencere yapılmıştır. Bu kubbeli bina her bakımdan bir cami görünümüne sahiptir. Fakat hemen yanında bir vakitler yükselen minarenin ayrı bir cami binası ile birlikte oluşu şaşırtıcıdır. Bugünkü durumda bu garip birleşime bir çözüm bulmak mümkün değildir. Kubbeli binanın, tekkeye adını veren Hasan Baba’nın türbesi olabileceği bir ihtimal olarak düşünülebilirse de büyüklüğü ve cami hüviyetinin ağır basması bu yolda tahmin yürütmeyi zorlaştırmaktadır.

Tesalya'nın bu bölgesinde Balkan savaşına kadar Türkler'in yaşadığı, hatta Hasan Baba Tekkesi'nin yakınındaki köylerin Balamutlu (Palamutlu), Dereli gibi Türkçe adlar taşıdığı dikkate alınırsa (Baedeker, s. 220) buradaki müslümanların bu camiyi bir süre daha yaşattıkları söylenebilir. Bakalopoulos, binanın iç duvarlarında bir kuşak halinde uzanan, koyu zemin üzerine beyaz bir hatla yazılmış yazıları da tesbit ederek bunların fotoğraflarını yayımlamıştır.

Gerek Bakalopoulos'un monografisindeki resimden (Ta Kastra tou Platamona, rs. 5), gerekse Ayverdi'nin eserinde yer alan 1969'da çekilmiş fotoğraftan minareden de artık hiçbir iz kalmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 186; E. Dodwell, Views in Greece, London 1830, II, s. VI; a.e.: Klassische Stätten und Landschaften in Griechenland, Impressionen von einer Reise um 1800 (ed. U. Sinn), Dortmund 1982, s. 60 karşısındaki lv.; K. Baedeker, Gréce, Leipzig-Paris 1910, s. 220; O. Kern, Nordgriechische Skizzen, Berlin 1912, s. 15 vd.; E. Reisinger, Griechenland Landschaft un Reisender, Leipzig 1916, lv. 81; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, II, 533; G. Rodenwaldt, O. M. von Stackelberg, Der Entdecker der Griechischen Landschaft, München-Berlin [1957], lv. 34; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Devrinde Derbend Teşkilâtı, İstanbul 1967, s. 93, 144; A. E. Bakalopoulos, Ta kastra tou Platamona kai tes Orias Tempon kai o tekes tou Khasan Mpampa, Thessaloniki 1972, s. 65-84; H. Hold - H. von Hofmannstahl, Griechenland, Baukunst-Landschaff-Volksleben, Berlin, ts., rs. 143; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 316, 374 (rs. 243.1-243.3); Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", VD, II (1942), s. 341; Semavi Eyice, "Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 563 (not 22), rs. 22-23.

Semavi Eyice

HASAN-ı BASRÎ

(الحسن البصري)

Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728)

Basralı meşhur tâbiî, âlim ve zâhid.

21 (642) yılında Medine'de doğdu. Babası Yesâr'ın (müslüman olmadan önceki adı Feyrûz), Irak'ın fethi sırasında Basra yakınlarındaki Meysân kasabasından Medine'ye getirilen esirlerden olduğu söylenir. Oğlunun şöhreti dolayısıyla daha çok Ebü'l-Hasan adıyla tanınan Yesâr, kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in veya Enes b. Mâlik'in halasının âzatlısı olarak gösterilir ve efendisine nisbetle kendisine Ensârî nisbesi verilir (İbn Sa'd, VII, 156). Hasan-ı Basrî'nin annesi Hayre, Resûl-i Ekrem'in eşi Ümmü Seleme'nin âzatlısı ve hizmetkârıdır. Bundan dolayı Hasan'la daha çok Ümmü Seleme ilgilenmiş, bilgili ve hakîm bir kişi olarak yetişmesinde bu ortamın büyük rolü olmuştur (İbn Hallikân, II, 69; Ahmed Halîl Cum'a, I, 161-167). Kendisinden küçük olan iki kardeşinden Saîd hadisçi, Ammâr ise Allah korkusundan dolayı çok ağlamakla tanınan bir zâhid idi.

Hz. Ömer başta olmak üzere birçok sahâbînin duasını alan Hasan-ı Basrî on iki yaşında Kur'an'ı ezberledi. Yetmişi Bedir gazisi olmak üzere 120 kadar sahâbî ile görüşme imkânı buldu. Daha sonra Vâdilkurâ'ya giderek burada kendini ilme verdi. İstifade ettiği sahâbîler arasında Enes b. Mâlik ilk sırada yer alır. Hz. Ali'nin halife olmasının ardından ailesiyle birlikte Basra'ya gitti ve ömrünü burada geçirdi. Arap olmayan bir kadınla evliliğinden bir kızı ile Saîd ve Abdullah adlarında iki oğlu oldu.

Hasan-ı Basrî, Basra Valisi Süleyman b. Harb'in verdiği kadılık görevini bir süre ücret almadan yaptıktan sonra istifa ederek ilim ve vaazla meşgul olmaya başladı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Eyyûb es-Sahtiyânî, Katâde b. Diâme, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ, Abdullah b. Avn, Mâlik b. Dînâr ve Mübârek b. Fedâle bulunmaktadır. Muâviye zamanında Rebî' b. Ziyâd'ın kumanda ettiği bir sefere katılarak Rebî'e kâtiplik yaptı. Mühelleb b. Ebû

Sufre kumandasında Kâbil üzerine gönderilen bir orduya da katıldı (İbn Sa‘d, VII, 175). Bu iki sefer dışında hayatını Basra’da vaaz ve ibadetle geçiren Hasan-ı Basrî Receb 110 (Ekim 728) tarihinde burada vefat etti.

İyi bir hatip ve etkili bir vâiz olan Hasan-ı Basrî fesahat ve belâgatın doruk noktasına ulaşmıştır (Câhiz, I, 211). Özlü ve akıcı üslûbu, derin bir tefekkürün, mânevî bir tecrübenin ürünü olan hakîmâne sözleri özellikle zâhidler, sûfîler ve vâizler üzerinde her zaman etkili olmuştur. Onun sözleri tesir bakımından peygamberlerin sözlerine benzetilmiştir (Ebû Nuaym, II, 147). Kaynakların verdiği bilgiye göre Hasan-ı Basrî dünyaya ve dünya malına değer vermez, elinde bulunan şeyi ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Zamanını eviyle mescid arasında geçirir, mescidde ve evinde dinî sohbetler yaparak halkı İslâm’ın ibadet ve ahlâk prensiplerini samimiyetle benimseyip tam bir ihlâsla yaşamaya davet ederdi. Devamlı Kur’an okurdu. Ashabın hayatına derin bir özlem duyan Hasan-ı Basrî bu özlemini şu sözlerle ifade etmiştir: “Yetmiş Bedir gazisine yetiştim... Siz onları görseydiniz deli sanırdınız; onlar da sizin iyilerinizi görselerdi artık ahlâkın kalmadığına hükmeder, kötülerinizi görselerdi bunların hesap gününe bile inanmadıklarını söylerlerdi” (a.g.e., II, 134).

Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Cemel ve Sıffîn savaşları, Kerbelâ Vak‘ası gibi birçok fitneye şahit olan Hasan-ı Basrî bu konulardaki düşüncelerini cesaretle ortaya

koymuş, bu tutumuyla da halkın takdirini kazanmıştır. İlke olarak devlete ve siyasî otoriteye baş kaldırılmasına karşı olduğundan birtakım telkinlere, hatta zorlamalara rağmen isyanlara katılmamış, ancak zâlim ve zorba devlet adamlarını hiç çekinmeden tenkit ederek baskı altındaki halkın hislerine tercüman olmuştur. Emevî halifelerini ve onların valilerini âdil olmaya davet etmiş, Muâviye’nin istişareyi bir yana bırakıp kılıç kuvvetiyle iktidara gelmesini, siyasî sebeplerle Ziyâd b. Ebîh’i kendi nesebine katmasını, Hucr b. Adî’yi haksız olarak öldürtmesini ve lâyık olmadığı halde oğlu Yezîd’i veliaht yapmasını büyük hata olarak görmüş, bu yanlışlardan birinin bile kişinin mahvolmasına yeteceğini söylemiştir (İbnü’l-Murtazâ, s. 23). Emevîler’in, baskı ve şiddete dayalı yönetimiyle tanınan Irak Valisi Haccâc’ı ağır bir dille kınamış, onun Saîd b. Cübeyr’i katletmesini büyük bir felâket olarak görmüş, ancak kargaşaya sebebiyet vereceği endişesiyle

Haccâc'a isyan edilmesini de doğru bulmamıştır. Öte yandan Haccâc öldüğü zaman, "Allahım! Onu ortadan kaldırdığın gibi kurduğu yönetimi de kaldır" diye dua etmiş ve onun ölümünden dolayı Allah'a şükretmiştir (İbn Sa'd, VII, 169). Ayrıca Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e zaman zaman mektup yazarak tavsiyelerde bulunmuştur (Câhiz, II, 28). Siyasî olaylarda taraf tutmaması, fitneye ve isyana karşı olması, halkı dünyadan uzaklaştırıp âhirete önem vermeye davet etmesi Emevîler'in işine gelmiş ve bu sebeple onun eleştiri ve kınamalarına katlanmışlardır.

Pek çok sahâbîden hadis rivayet eden Hasan-ı Basrî tâbiînin en faziletlilerinden biri olarak kabul edilir. "Basra halkının şeyhi, Basralılar'ın imamı" gibi unvanları yanında Zehebî onun için "şeyhü'l-İslâm" tabirini kullanır. Mutasavvıflar ise kendisinden "takvâ sahiplerinin öncüsü, Hakk'ın gerçek velîsi, fütüvvet ehlinin önderi" şeklinde söz ederler (Attâr, s. 69). Bütün kaynaklar, Hasan-ı Basrî'nin Allah'tan ve O'nun gazabından korkmayı din anlayışına esas aldığını, bundan dolayı devamlı hüzünlü ve gözü yaşlı olduğunu bildirir. Dinî hayatta Allah sevgisini temel kabul eden tasavvufî anlayışa karşılık Hasan-ı Basrî Allah korkusunu esas alan Basra zühd okulunun temsilcisi ve önderi sayılmıştır. "Sürekli olarak korkudan bahsediyorsun" diyen birine şöyle demiştir: "Umulana nâil oluncaya kadar korkutan kimse, korkulan şey başına gelene kadar ümit veren kimseden daha iyidir" (Ebû Nuaym, II, 132).

Hasan-ı Basrî, hem yaşayışında hem tavsiyelerinde ılımlı bir zühd anlayışı ortaya koymuştur. Zühdü, ahlâk kurallarına uyulmasını kolaylaştıran ve dinî görevlerin yerine getirilmesini sağlayan bir unsur olarak görür. "Âhiret karşılığında dünyanızı satarsanız dünyada ve âhirette kazançlı çıkarsınız, aksini yaparsanız iki cihanda da zarar edersiniz"; "Her ümmetin bir putu vardır, bu ümmetin putu da altın ve gümüştür" diyerek dünya tutkusunun, maddeciliğin ve çıkarcılığın tehlikesine dikkat çekmiş, kendisinden öğüt isteyen kişiye aşırılıktan kaçınarak orta yolda yürümesini tavsiye etmiştir. Ölümden korkan birine, "Arkanda servet bıraktığın için ölümden korkuyorsun, serveti önden gönderseydin korkmazdın" demiştir. Ayrıca her geçen günün insanın bir parçasını alıp götürdüğüne dikkat çekmiş, dolayısıyla içinde bulunulan zamanın iyi değerlendirilmesine önem vermiştir.

Kur’an’a getirdiği serbest yorumları, hakîmâne sözleri, dünya ve âhirete bakış tarzıyla zâhid ve sûfîlere örnek olan Hasan-ı Basrî, tasavvufî hayatın vücut bulmasını sağlayan ve ona mânevî zemini hazırlayan takvâ sahibi tâbiîlerden kabul edilir. Bu bakımdan sûfî tabakat kitaplarında ona geniş yer verilmiş, fikirleri ve menkıbeleri üzerinde önemle durulmuştur. İlk büyük sûfîlerden biri olduğu (Kelâbâzî, s. 59), sûfîlerin imamı sayıldığı, daima örnek alındığı (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 31, 305), ilim ve tasavvuftaki büyüklüğü (Hücvîrî, s. 179; Attâr, s. 69-85) kaynaklarda vurgulanmıştır.

Hasan-ı Basrî tarikat silsilelerinde önemli bir yer tutar. Bir silsileye göre kendisi Huzeyfe b. Yemân vasıtasıyla Hz. Peygamber’den feyiz almış, bu feyiz Hâris el-Muhâsibî ile devam etmiştir. Bu silsile daha çok Kuzey Afrika’da yaygındır. İkinci silsile Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî ve Ma‘rûf-i Kerhî; üçüncüsü de Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî, Ferkad Sencî, Ma‘rûf-i Kerhî şeklinde devam eder. Ayrıca Hasan-ı Basrî’nin Hz. Ali’den veya Kümeyl b. Ziyâd’dan hırka giydiğine inanılır. Fütüvvet ehli, cesaret ve cömertliği sebebiyle Hasan-ı Basrî’yi “seyyidü’l-fityân” olarak kabul etmiştir.

Eserleri. 1. Risâle ilâ ʿ Abdilmelik b. Mervân fi’l-ḳader. En meşhur risâlesidir. Şehristânî, muhtevasından dolayı risâlenin Hasan-ı Basrî’ye aidiyetinden şüphe eder ve onun Vâsıl b. Atâ’ya ait olabileceğini düşünürse de (el-Milel, I, 47) bu, tarih bakımından mümkün değildir (aş. bk.). İsnadının bulunmaması ve icâzet kaydının yer almaması sebebiyle de eseri şüpheli görenler olmuştur (M. Mustafa el-A‘zamî, s. 156). Risâlede, insanın irade ve sorumluluğunu tamamen kaldıran kader anlayışı tenkit edilmektedir. Bu görüşünden dolayı Hasan-ı Basrî’nin Mu‘tezilî olduğu iddia edilmişse de (İbnü’l-Murtazâ, s. 18-24) eserin Ehl-i sünnet’te bulunmayan katı cebir anlayışına karşı yazıldığını söylemek daha doğru olur. Risâle, Mu‘tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr’ın Fażlü’l-iʿ tizâl adlı eseri içinde iktibas edilmiştir (nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974, s. 215-223). Önce H. Ritter (Der Islam, XXI [1933], s. 67-83), ardından “Risâle fi’l-ḳader” adıyla Muhammed Amâre (Resâʾilü’l-ʿ adl ve’t-tevḥîd içinde, Kahire 1971, s. 81-93) ve Mâcid Fahrî (el-Fikrü’l-aḫlâḳī el-ʿ Arabî içinde Beyrut 1978, I, 17-28) tarafından yayımlanan risâleyi Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay Türkçe’ye çevirmişlerdir (AÜİFD, III/3-4 [1954], s. 75-84). 2. Risâle fî fażli Mekke. Şehirlerin faziletine dair yazılmış ilk eserlerden olup

Köprülü (Risâle fî fażli'l-mücâvere bi'l-Beyti'l-ʿatîḳ adıyla nr. 1603/1) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 1849; Esad Efendi, nr. 3634/18) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Eserin Kahire baskısı yanında (1320) Sâmî Mekkî el-Ânî tarafından Feżâʾilü Mekke ve's-sekeni bihâ (fîhâ) adıyla gerçekleştirilmiş bir neşri daha vardır (Küveyt 1980). 3. et-Tefsîr. Bu eserin Amr b. Ubeyd tarafından rivayet edildiği ve daha sonraki kaynaklarda kendisinden iktibaslarda bulunulduğu zikredilmektedir (Massignon, s. 177; Brockelmann, GAL, I, 66; Cerrahoğlu, s. 157, 159). Günümüz araştırmacılarından Muhammed Abdürrahîm Muhammed, Hasan-ı Basrî'nin çeşitli kaynaklarda nakledilen tefsirle ilgili görüşlerini bir araya getirerek Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî adıyla neşretmiştir (I-II, Kahire, ts.). 4. el-Ferâʾiż (Erbaʿa ve ḫamsûn ferâʾiż). Değişik adlarla çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan eser halk arasında "Elli Dört Farz Risâlesi" olarak bilinir (Levent, s. 83-84). 5. Şürûṭü'l-imâme. Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen ve namazdaki imâmetin şartlarını konu olan bu risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1934/6). 6. el-İstiġfârâtü'l-münḳıẕe mine'n-nâr. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunan risâle (Uşşâkī, nr. 45/1; Kasidecizâde, nr. 721/2) İstiġfârât mensûbe li'l-İmâm el-Ḥasan el-Baṣrî adıyla yayımlanmıştır (Mekke 1402/1982). 7. ez-Zühd. Hasan-ı Basrî'nin ibadet, ihlâs, tevekkül, doğruluk,

tevâzu, kanaat gibi konulara dair sözlerinden derlenen eser, Muhammed Abdürrahîm Muhammed tarafından başına Hasan-ı Basrî'nin hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili bir mukaddime eklenerek yayımlanmıştır (Kahire 1991).

Hasan-ı Basrî'nin devrin âlim ve yöneticilerine yazdığı bazı mektuplar, Ahmed Zekî Safvet'in Cemheretü resâʾili'l-ʿArab adlı eserinde neşredilmiştir (Beyrut, ts., II, 233-234, 324-334). Hasan-ı Basrî'ye bunlardan başka el-Ḳırâʾe, Nüzûlü'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-ʿAded fi'l-Ḳurʾân, Risâle fi't-tekâlîf ve Kitâbü'l-İḫlâṣ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 265) gibi risâleler de nisbet edilmektedir (Ebû Nuaym, I, 134; Sezgin, I, 592-593).

Literatür. Çeşitli tabakat ve tarih kitaplarında, tasavvuf ve mezhepler tarihi kaynaklarında hayatı, eserleri ve görüşleriyle ilgili dağınık bilgiler bulunan Hasan-ı Basrî hakkında klasik dönem müelliflerinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-

Cevzî (ö. 597/1201) tarafından el-Ḥasan el-Baṣrî adı altında müstakil bir eser kaleme alınmıştır. Hasan es-Sendûbî'nin geniş bir mukaddimesiyle birlikte yayımlanan bu eseri (Kahire 1350/1931) Mustafa Kaya Velîler Serdarı Hasan Basrî adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1992). Hasan-ı Basrî, son dönem araştırmacılarının ilgisini daha çok çekmiş bulunmaktadır. İhsan Abbas'ın el-Ḥasan el-Baṣrî: sîretühû ve şaḫṣiyyetühû, teʿâlîmühû ve ârâʾühû (Beyrut 1952), Muslih Seyyid Beyyûmî'nin el-Ḥasan el-Baṣrî min ʿamâliḳati'l-fikr ve'z-zühd ve'd-daʿve fi'l-İslâm (Kahire 1404/1984, 2. bs.), Osman Erkmen'in Büyük Velî Hasan-ı Basrî Hazretleri ve Hikmetli Sözleri (Ankara 1978), Mustafa Saîd el-Hın'ın el-Ḥasan b. Yesâr el-Baṣrî: el-ḥakîmü'l-vâʿiẓ ez-zâhidü'l-ʿâlim (Dımaşk 1416/1995), Abdullah b. Muhammed Ahmed ez-Zehrânî'nin el-Ḥasan el-Baṣrî ve menhecühû fi'd-daʿve (yüksek lisans tezi, 1406, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad) adlı çalışmaları onunla ilgili belli başlı monografileri teşkil eder. Muhammed Abdürrahîm, onun Kur'an âyetleriyle ilgili yorumlarını çeşitli tefsirlerden derleyerek Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî adıyla yayımlamıştır (I-II, Kahire, ts.). Ayrıca Ahmed İsmâil el-Basît el-Ḥasan el-Baṣrî müfessiren (Amman 1985), Etem Levent Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri (doktora tezi, 1978, AÜ İlâhiyat Fakültesi), Ömer Yûsuf Kemâl el-Ḥasan el-Baṣrî ve tefsîruh (doktora tezi, 1404/1984, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine), Şîr Ali Şâh Merviyyâtü'l-Ḥasani'l-Baṣrî fî tefsîri'l-Ḳurʾân (yüksek lisans tezi, 1408, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine) ve Sâhib Ebû Cenâh eẓ-Ẓavâhirü'l-luġaviyye fî ḳırâʾati'l-Ḥasan el-Baṣrî (Basra 1985) adlı eserleriyle Hasan-ı Basrî'nin tefsir ve kıraat yönünü incelemişlerdir. Diğer taraftan Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr el-Ḥasan el-Baṣrî ve ḥadîs̱ühü'l-mürsel adlı kitabıyla (Amman 1407/1987) onun hadis ilmindeki, İbrâhim Ebû Sâlim de el-Ḥasan el-Baṣrî ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî adlı çalışmasıyla (Kahire 1980) fıkıh ilmindeki yerini ortaya koymuş, Hasan-ı Basrî'nin fetvaları ve fıkhî hükümleri Muhammed Revvâs Kalʻacî tarafından bir araya getirilerek Mevsûʿatü fıḳhi'l-Ḥasan el-Baṣrî adı altında neşredilmiştir (I-II, Beyrut 1409/1989).

Hasan-ı Basrî'yi çeşitli yönleriyle ele alan pek çok ilmî makale arasında şunlar zikredilebilir: Hans Heinrich Schaeder, "Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam" (Isl., XIV [1925], s. 1-75); Gotthelf Bergsträsser, "Die Koranlesung des Hasan von Basra" (St.I, II [1926], s. 11-57); Helmut Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit: I Ḥasan el-

Başrī" (Isl., XXI [1933], s. 1-83); Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam, Ḥasan al-Başrī's treatise on qadar" (JAOS, LV [1935], s. 138-162); R. Demonts, "Notes sur une parole d'Al-Ḥasan al-Başrī" (BIFAO, XXXVIII [1939], s. 205-216); Michael Schwarz, "The Letter of al-Hasan al-Basrī" (Oriens, XX [1967], s. 15-30); Robert Caspar, "Un mystique engagé dans le cité: Ḥasan al-Başrī (IBLA, XXX [1967], sy. 117, s. 35-65); Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri" (DÜİFD, II [1985], s. 135-156); Abdullah Aydınlı, "Hasan Basrî Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri" (EAÜİFD, sy. 8 [1988], s. 91-113); Semîr Şerîf Sittîtiyye, "Taḥlîlü'ẓ-ẓavâhiri'ş-şavtiyye fî ḳırâʾati'l-Ḥasan el-Başrî" (Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye, sy. 8 [Dubai 1415/1994], s. 179-208).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Basrî, ez-Zühd (nşr. M. Abdürrahîm), Kahire 1991; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî (nşr. M. Abdürrahîm), Kahire, ts. (Dârü'l-Hadîs), nâşirin mukaddimesi, I, 3-57; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 156, 169, 175; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 280; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 63-66, 211; II, 28; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 194; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1374, XXI, 30; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 59, 87; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 202; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 131-134, 147; Şerîf el-Murtazâ, el-Emâlî, Kahire 1954, I, 106; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 31, 305; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 7, 273, 283; V, 21; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 179-181; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 179-181; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 68, 70; Şehristânî, el-Milel, Beyrut 1975, I, 47, 48; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 69-85; İbnü'l-Cevzî, el-Ḥasan el-Baṣrî, Kahire 1350/1931; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirîn, Beyrut 1986, s. 70; a.mlf., Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, III, 233; a.mlf., Zâdü'l-mesîr, VII, 446; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1348, III, 193; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 69; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 244; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 71; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 563-588; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 18-24; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, Kahire 1966, I, 203; Şa'rânî, eṭ-

Ṭabaḳāt, I, 29; Münâvî, el-Kevâkib, I, 96; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, s. 152-179; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 233-234, 324-334; Brockelmann, GAL, I, 66, 102; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 265; Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü'l-İslâmî, Kahire 1954 , II, 11; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 57, 75; Sezgin, GAS, I, 591-593; İsmail Cerrahoğlu, Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, Ankara 1968, s. 157, 159; Abdurrahman Bedevî, Târîḫu't-taṣavvufi'l-İslâmî, Küveyt 1978, s. 152; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 128-137; Etem Levent, Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri, (doktora tezi, 1978, AÜ İlâhiyat Fakültesi), s. 83-84; Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 313; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 68; Ahmed İsmâil el-Basît, el-Ḥasan el-Baṣrî: müfessiren, Amman 1985; Süleymân el-Bevvâb, Miʾe evâʾil mine'r-ricâl, Şam 1985; M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi'l-Ḥasan el-Baṣrî, I-II, Beyrut 1989; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, Taṣavvuf u Teşeyyuʿ, Meşhed 1369 hş., s. 459; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri't-tâbiʿîn, Beyrut 1412/1992, I, 161-167; M. Mustafa el-A'zamî, İslâm Fıkhı ve Sünnet (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 154-157; Bustânî, DM, VII, 44; H. Ritter, "Hasan Basrî", İA, V/1, s. 315-316; a.mlf., "Ḥasan al-Baṣrī", EI² (İng.), III, 247.

Süleyman Uludağ

Düşüncesi.

Hasan-ı Basrî tâbiîn neslinin önemli temsilcilerinden biridir. Bu dönemin mensupları, Hz. Peygamber'in tebliğinin ve hâtıralarının canlı bir şekilde yaşandığı ve anlatıldığı bir ortamda yetişmişlerdir. Fetihlerin hızlı bir şekilde gerçekleştiği bu devirde müslümanlarla müslüman olmayanların, özellikle Arapça konuşmayan hıristiyan ve Mecûsîler'in karşılaştığı çeşitli meseleler ortaya çıkmış, Arapça bilmeyen geniş halk kitleleri müslüman olsalar bile yeni dinlerini Araplar gibi doğrudan doğruya kavrama imkânına sahip olmadıkları için onlara İslâm'ın tanıtılması tâbiîn neslinin en önemli görevleri arasında yer almıştır. Diğer taraftan fetihlerle gelen zenginlik bazı ahlâkî problemler doğurduğu gibi (Ebû Nuaym, II, 155; İbnü'l-Cevzî, s. 19, 21, 22)

yeni kültürlerle karşılaşmanın ortaya çıkardığı ciddi meseleler de Asr-ı saâdete göre daha farklı gayretleri zorunlu kılmaktaydı.

Hasan-ı Basrî, hem bu meseleleri bizzat yaşayarak kavrayan hem de bunlara çözümler bulmak için gayret sarfeden bir fikir ve aksiyon adamı olarak kendi dönemindeki insanlarla sahâbîler arasındaki farkın şuurundaydı. Sahâbîler, vahyin nüzûl sürecine ve Hz. Peygamber'in bu süreç içinde vahyi tebliğine şahit olmuşlar, tâbiînin dolaylı şekilde öğrendiği birçok hususu hayatın bir parçası olarak bizzat yaşamışlardır. Bir sahabî gibi hayat sürmeye gayret eden Hasan-ı Basrî, Kur'an ve Sünnet'i kendi şartlarında hem bilfiil yaşamaya hem de sözleriyle dile getirmeye çalışmış, gerçek vâizin sadece sözleriyle değil davranışlarıyla da insanlara doğruyu anlatan kişi olduğunu söylemiştir (İbnü'l-Cevzî, s. 58). Onun sözlerinin büyük bir kısmı ya bir âyetin meâli (Ebû Nuaym, II, 156-158; İbnü'l-Cevzî, s. 27) veya tefsiridir yahut bir peygamber sözüne dayanmaktadır. Düşüncesinin mihveri, yaşadığı hayatla Kur'an ve Sünnet arasındaki alâkanın yeniden tesisi olmuştur.

Fetihlerle ortaya çıkan idarî düzenlemeler daha çok yöneticilerin kararları ile gerçekleşirken ahlâkî meselelerin hayatın içinde çözümlenmesi gerekiyordu. Kur'an ile hayat arasındaki alâkanın yeniden tesisi, Hasan-ı Basrî'nin hem kendi hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı hem de insanlara Kur'an'ı tefsir ederken takip ettiği amaç olarak önemlidir. Nitekim Kur'an okumayı onunla amel edildiği zaman gerçekleşen bir fiil olarak görmüştür. Hasan-ı Basrî, insanın sorumluluğu ve siyasî gelişmeler karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği hususundaki düşüncesini Kur'an'a dayanarak oluşturmuş, hadiselerin meydana getirdiği veriler farklı olsa da bu verilerin değerlendirildiği ölçüleri Kur'an'dan almıştır. Hasan-ı Basrî'nin bu gayreti, o dönemde ortaya çıkan meseleleri iyi kavrayıp bunların gerektirdiği çözüm şekilleri üzerinde durmasını da birlikte getirmiştir. Bu ise toplumun doğru yaşayış konusunda pratik örneğe ihtiyaç duyduğu bir dönemde örnek şahsiyetlerin varlığını gerektirmektedir. Hasan-ı Basrî, kendisini anlatan rivayetlerin hemen hepsinin vurguladığı gibi sözleri davranışlarına, davranışları sözlerine uyan bir âlim olarak zamanının meselelerine kendi hayatında uygulayarak olabilirliğini gösterdiği çözümler getirmiştir. Bundan dolayı da düşünce ile hayatın kaynaştığı çok özel bir âlim tipini teşkil eder.

Hasan-ı Basrî'nin yaşadığı dönemde ilimler henüz tamamıyla teşekkül etmediği için kendisini bir ilme mensup olarak göstermek mümkün değildir; sadece tâbiîn ulemâsının gayretleri neticesinde daha sonra ortaya çıkacak olan muhtelif ilimlerin konularına giren meseleler hakkındaki görüşlerinden söz edilebilir. Meselâ onun hadis rivayeti, ileride gelenek halini aldığı şekliyle Resûl-i Ekrem'in sözlerini aslına uygun olarak nakletme gayesi gütmez; fakat hadisleri lafız veya mâna olarak düşünüp benimsemiş (İbn Sa'd, VII, 158-159), onları konuşmalarının bir parçası haline getirmiştir. Aynı şekilde Hasan-ı Basrî'nin, daha sonra kelâm ilminin önemli konularından birini teşkil eden kader meselesiyle teknik anlamda uğraştığı, Kur'an'ı tefsir etmek gibi bir gayretin içine girdiği, fıkhın usul ve fürûu ile ilgilendiği de söylenemez. Aynı şey tasavvuf için de geçerlidir. Bu alanlarla ilgili sözleri ve davranışları onun günlük hayatının bir parçasıdır; amacı, dar anlamıyla ilmî faaliyetlerde bulunmak değil insanların hayatlarında karşılaştıkları meseleleri Kitap ve Sünnet'e dayanarak halletmektir.

Kendini toplumun aynası gibi gören ve toplumu temsil ettiğini düşünen Hasan-ı Basrî, bir fert olarak kendi kendisiyle uğraşmış, insanlara da bu uğraşının sonuçlarını ifade etmiştir. İçinde yaşadığı toplum kendisini ilgilendirdiği kadar o da toplumla ilgilenmiştir. Bundan dolayı onun düşüncesi bir taraftan "ben" merkezli bir ahlâkî şuura, diğer taraftan "ben"in anlamını kazandığı içtimaî hayatın esasını ilgilendiren bir anlayışa (siyaset) yönelmiştir.

1. Ahlâk. Hasan-ı Basrî, kendi döneminin pek çok meselesi üzerinde zihin yormuş olup bunların başlıcaları dünya hayatının geçiciliği, insanların umursamazlığı, birbirleriyle ilişkilerini tayin eden temel faktörler, içtimaî tavır, bu tavır içinde idarecilerin yeri, idarecilerin sorumsuzluğu ve zulmü gibi hususlardır. Hayatta olup biten şeyleri kendisinin ötesindeki bir gerçekliğin alâmeti olarak gören Hasan-ı Basrî bu alâmetin anlamını tesbit etmeye çalışır. İnsanın görebilmesi için her şeyden önce olup bitene bakması gerekir. Yalnız bu bakış (nazar), olup biteni kendisinin ötesinde başka bir şeyin delili olarak gören, bunun farkına varan bir bakış olmalıdır ki görünenin arkasındaki şeyi farkedebilsin. Bunu tefekkür ve itibar (i'tibar "ibret gözüyle bakma") sağlar. Ancak olup bitenin delâlet ettiği gerçekliği görmek Hasan-ı Basrî'nin düşünceden beklediğini karşılamaz. Çünkü sadece görmek amacıyla bakmak kendi başına yeterli değildir. Düşündürücü

olanı görenin, gördüğü ve öğrendiği şeyin kendisine yüklediği ödevleri sabırla ifa etmesi gerekir. Hasan-ı Basrî düşüncesinde takip ettiği yolu şu şekilde ifade etmiştir: "Allah nazar ve tefekkür eden, tefekkür ettiğine itibar eden, itibar ettiğini gören, gördüğüne sabreden kişiye rahmet etsin. Bazı toplumlar gördükten sonra sabretmedikleri için kalplerine korku girdi ve isteklerine ulaşamadıkları gibi ayrıldıklarına da dönemediler; böylece dünyada ve âhirette hüsrana uğradılar" (Câhiz, III, 133; İbnü'l-Cevzî, s. 59; farklı bir rivayet için bk. Ebû Nuaym, II, 145). Hasan-ı Basrî'ye göre bu yolun gereğini hakkıyla yerine getirecek olanlar âlimlerdir. Âlimlerin ayırıcı özelliği, meselâ ortaya çıkacak bir fitneyi gelmeden önce farketmeleridir. Bir âlim olayların seyrine göre bir fitnenin zuhur edeceğini görebilir. Fitne ortaya çıkıp neticelerini geride bıraktıktan sonra olup bitenin fitne olduğunu tesbit etmek cahillerin işidir (İbn Sa'd, VII, 166). Fitnenin görünür bazı alâmetleri vardır. Bunların arasında önemli olan iki alâmet ise insanların Allah'a isyan etmeleri ve görevlerini yapmada gevşek davranmalarıdır (İbnü'l-Cevzî, s. 35).

Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinin en önemli konusu insan ve onun bu dünyadaki hayatı, dolayısıyla insanın doğması, yaşaması ve ölümüdür. İnsanın doğması ve ölmesi önemli olsa da daha önemlisi bunların gerçekleşmesinin amacını teşkil eden, kişinin bu dünyada geçirmek zorunda olduğu hayatıdır. Hayat ise bir mühlettir; belirli bir süre devam eder ve biter (Ebû Nuaym, II, 148). Öte yandan kişinin hayatı onun fiillerinin toplamıdır. İnsanın yaşaması demek bazı davranışlarda bulunması demek olduğuna göre amel kişinin dünyadaki hayatının mahiyetini teşkil eder. Bundan dolayı Hasan-ı Basrî ahlâka insanı en çok ilgilendiren alan olarak bakmıştır. Fakat onun için ahlâk neyin iyi, neyin kötü olduğunun tartışıldığı nazarî bir alan olarak önemli değildir; asıl önemli olan, insanla onun içinde yaşadığı dünyanın ve hayatın anlamını sorgulayan ve bunun sonucunda kendisini davranışlarda ortaya koyan bir şuur hali olarak ahlâktır. Bu şuur hali,

kişinin etrafında olup bitenlere bunları anlamak amacıyla bakmasını, baktığını görerek anlamını belirlemesini ve bunun gereğini bilfiil yerine getirmesini ifade eder (Câhiz, III, 133; İbnü'l-Cevzî, s. 59). Böyle bir halin esas dayanağı ise insan hayatının anlamsız değil bir çeşit denenme (ibtilâ) süresi olduğunun farkedilmesidir. Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinde ibtilâ, dünyaya ve dünya hayatı içinde Allah'ın verdiği nimetlere bağlı olarak

anlam kazanan bir kavramdır. Her nimet Allah'ın insandan beklediği bir netice ile alâkalıdır (Ebû Nuaym, II, 155-156; İbnü'l-Cevzî, s. 22, 27). İbtilâ insana verilenle gerçekleşir; her insan, kendisine verilenle kurduğu ilişkiye bağlı olarak imtihan şartlarını yaşar. Zenginler zenginlikle, fakirler fakirlikle, başka özellikleri olanlar da (sağlık, ilim, hastalık, kötü komşu vb.) bu özellikleriyle imtihan edilirler. Meselâ dünyada kendisine az mal verilen insanların imtihanı, verilenin azlığına bağlı olarak daha az çetin geçecek demektir ve aslında bu onun hayrınadır (a.g.e., s. 31, 38, 42). Hasan-ı Basrî'nin ibtilâ ile bağlantılı olarak ifade ettiği sorumluluk insanın kendisine verilene hâkim olması, onun hükmü altına girmemesi şeklinde özetlenebilir. Bunun en önemli işareti ise Allah'ın verdiği nimeti Allah'a mâsıyet için değil itaat için kullanmaktır. Zenginlik ve mal mülk, insan ona sahip olduğu sürece müsbet bir mâna ifade eder; onlara teslim olduğu andan itibaren imtihanın kaybedilmesi ve insanın hüsrana uğraması kaçınılmazdır. "Dirhem ve dinar, onlardan ayrılmadıkça sana faydası olmayan iki kötü arkadaştır" (Ebû Nuaym, II, 155). Bundan dolayı mal mülk, biriktirmek için değil infak için bir anlam taşır ve bunların insana veriliş amacı infak şeklinde gerçekleşmesi beklenen bir imtihana mâtuftur. Akıllı mümin, Allah'ın kendisine ihsanını arttırdığı ölçüde havfı da artan kişidir. Çünkü kendine verilen mal ibtilâ şartlarını daha da ağırlaştırmaktadır (İbn Sa'd, VII, 171; İbnü'l-Cevzî, s. 25).

Bilgi konusunu daha çok şahsî ve ahlâkî bakımdan dikkate alan Hasan-ı Basrî'ye göre bilginin esasını insanın yönelişi (teveccüh) teşkil eder (Ebû Nuaym, II, 142). Bu yönelişte en güvenilir dayanak dünyanın geçiciliğinin farkında olmaktır. Hasan-ı Basrî için dünya insanın içinde bulunduğu bir ilişkiler ağıdır. Bu ilişkiler ağında, sonu kaçınılmaz olarak ölüm olan insanla ona verilen nimetler ve bu nimetlerin getirdiği ibtilâ bulunmaktadır. İnsanın dünya hayatı ne kadar uzun olursa olsun sayılı anlardan ve günlerden ibaret olduğu için her an bir defalıktır ve bu an bir daha geri gelmeyecektir. Kişinin yaşadığı her gün ona âdeta şöyle seslenir: "Ey âdemoğlu! Ben yeni günüm, bende yaptıklarına şâhitlik ederim; senden ayrıldığımda da geri gelmem. Ne yapacaksan şimdi yap, çünkü ileride onu bulacaksın; dilediğini de er-tele, fakat bil ki bu fırsat bir daha eline geçmeyecektir" (İbnü'l-Cevzî, s. 62). Şu halde kalıcılığı olmayan zaman imkânını gerçek haline getiren davranışlardır. Her an o ana denk düşen davranış için vardır; anın gerektirdiği davranış gerçekleştirilmemişse vakit

ziyan edilmiş demektir. Daha sonra gelecek olan anlar ise kendileriyle ilgili başka davranışları gerektirecektir. Bu durum insan hayatının bütünü için geçerli olduğundan hayat da genelde bir yönelişten ve bu yönelişin ayrıntıları olan davranışlardan ibarettir. Şu halde an gibi hayatın bütünü de ona denk düşen davranışlar için bir imkândır; yine an gibi hayatın telâfisi de mümkün değildir (Ebû Nuaym, II, 138-139). Dünyanın geçiciliği kendinde bir geçiciliktir. Allah insanın yaptığı her şeyi bütün ayrıntıları ile bildiği için anlar, gerçekleştirilmiş fiiller olarak Allah'ın ilminde bulunmaya devam eder. İnsan açısından bu, söz konusu bilginin âhiretteki şartlar içinde onun karşısına çıkacağı anlamına gelir. Bütün bunlar kesin olmakla birlikte daha sonrası, yani Allah'ın yapılan iyi davranışları kabul edip etmediğine dair kesin bir bilgi edinmek dünya hayatında mümkün değildir. Bu sebeple insanın daima korku ve kaygı içinde bulunması gerekir; bunun farkına varan bir mümine ise hüzün yaraşır. Hüzün kavramı, Hasan-ı Basrî'nin öncülüğünü yaptığı Basra zühd okulunun karakterini ifade eden terimlerden biri olmuştur. İnsanın Allah ile olan en temel ilişkisi ubûdiyettir. Ancak insan, yaptıklarının kabul edilip edilmediğini bilmediği için bir korku (havf) duyar; diğer taraftan bu bilgisizlik, amellerin mutlak olarak kabul edilmediğini göstermediğinden bir ümit de (recâ) mevcuttur. Bundan dolayı insanın havf ile recâ arasında bir hayat sürmesi gerekir (Ebû Nuaym, II, 156). Hasan-ı Basrî özellikle havf haline önem vermesiyle tanınmış, onun dinleyicileri korku ve hüzünden dolayı ağlamakla şöhret bulmuştur. Ancak Hasan-ı Basrî'nin Allah sevgisi üzerinde durduğu da görülür. Zira ona göre muhabbetullah da insanın Allah ile münasebet kurma şekillerinden birini teşkil eder. Fakat Allah sevgisini de sıkıntıyla irtibatlandırır ve Allah'ı seven kişinin, O'nun yolunun gerektirdiği zorluklardan kaçmasının anlaşılır bir şey olmadığını düşünür. Çünkü Allah'ı seven yolunun meşakkatini de sever. Rahatlığı seçen cennete ulaşamaz. Allah katında bulunanı tercih eden kimse eğer bu tercihinde samimi ise rahatından feragat etmek ve sadece ahmakların bağlandığı kuruntulardan, temelsiz umutlardan sıyrılmak zorundadır (İbnü'l-Cevzî, s. 20).

Ölüm Hasan-ı Basrî için bir son olmayıp var oluşun farklılaşarak devamına yol açan bir geçiş, insanın hayatında karşılaştığı meşakkatlerden kurtularak rahata ermesidir. Asıl kaygı duyulması gereken ölüm ise dünya hayatında insanın havf ve recâdan, mutlak anlamda kaygıların bütününden uzaklaşıp kendini temelsiz bir rahatlığa kaptırması veya içini karartarak hayattan ve

rabbinden umudunu kesmesidir (a.g.e., s. 32, 58-59). O’nun gazabından korkup rahmetine umutla bağlanarak, hiçbir şeyin mutlak şekilde ne kaybedildiğinin ne de kazanıldığının farkında olarak hayatını sürdüren insan doğru yoldadır. Hasan-ı Basrî bir şiirinde bunu şöyle ifade eder: “Ölerek rahata kavuşan ölü değildir; asıl ölü yaşayanların ölüsüdür. Ölü umutsuzluğa düşmüş, gönlünü karartmış ve rabbinden umudunu kesmiş olan kimsedir” (a.g.e., s. 20). Bir sözünde de, “Helâk olanın niçin helâk olduğu değil kurtulanın nasıl kurtulduğu bizi ilgilendirir” (a.g.e., s. 14) diyerek insanın helâk olmaya ne kadar yakın bulunduğunu, buna karşılık kurtuluşun öyle zannedildiği kadar kolay olmadığını belirtir. İnsana yakışan mesnetsiz bir rahatlık değil, dayanaklar ne kadar sağlam gözükürse gözüksün halin insanı yanıltabileceğini farkettiren hassas bir dikkattir. Dikkat, güven konusunda insanların düştüğü hataların farkına varmanın getirdiği bir tedbirdir (a.g.e., s. 50-51, 59).

Hasan-ı Basrî, insanın ferdî kurtuluşuna ve dolayısıyla ferdî hayatına büyük önem verir. Hiç kimse başka birinin yerini alamaz. Her insan kendi şartlarında ve kendisi için yaşar (Ebû Nuaym, II, 155). Var olan sadece onun fiilleridir. Dolayısıyla kişinin kendini bırakıp başkalarıyla uğraşması başlı başına bir hatadır. Kendi hayatları bu kadar önemli olmasına rağmen insanların büyük bir kısmı kendilerini unutup başkalarının hataları ile uğraşmayı tercih ederler. Bu tefekkürün,

yani insanın kendi geçiciliğini mesele haline getirerek onun üzerinde düşünme eksikliğinin bir sonucudur. Fakat kişinin etrafında olup bitenlere karşı tamamıyla ilgisiz kalması da doğru değildir. Esasen bu olup bitenler ferdin ibtilâ şartlarını oluşturduğu için kendisini doğrudan ilgilendirmektedir. Her insan Allah ile yaptığı bir akid gereği doğruyu anlatmak zorundadır (İbnü’l-Cevzî, s. 53). Burada söz konusu olan doğrunun, kişinin hayatında bilfiil yaşayarak tahkik ettiği doğru olması gerekir. Kişi sadece kendisinin uygulayıp yaşayarak gerçekleştirdiği doğruları anlatabilir; aksi takdirde söz fiilin önüne geçer. Hasan-ı Basrî içinde yaşadığı toplumun bu eksikliğinden yakınır (Ebû Nuaym, II, 155). Zira herkes mârufu söylüyorsa da hayatları münkerler içinde geçmektedir. Sözler kalbe nüfuz ederek amel haline gelmemiş olduğu için yakīn ifade etmez. Halbuki insanın hiç değilse hayatın geçtiğine, kendisine verilen mühletin gittikçe azaldığına dair bir yakīni olması gerekir (İbnü’l-Cevzî, s.

34). Söze boğulmuş bir toplumda ise artık yakīne yer yoktur.

İlim de ibtilânın bir parçası olarak anlam kazanır. İlim bir taraftan çok önemlidir; çünkü ilim olmasaydı insanlar hayvanlar gibi olurlardı (a.g.e., s. 25). Öte yandan tek başına bilgi, gereği gibi amel edilmediği zaman kişinin bile bile hata işlemesine sebep olacağı için bir yüktür. Mal mülk gibi ibtilâ vesilesi olan ilimde ibtilâ maldan farklı olarak sadece vermekle, yani başkalarına doğruyu öğretmekle başarılmış olmaz; aynı zamanda gereği gibi amel etmek, ilim sahibinin herkesten önce kendisine düşen bir vazifedir. İlmin öğretilmesi ancak bundan sonra değer kazanır. Fakat ilmin bir ibtilâ vesilesi olması ilim öğrenmekten uzak durmayı haklı çıkarmaz. İlim öğrenmek, daha çetin bir ibtilâyı göze almak anlamına geldiği için hem yükü hem de fazileti fazla olan bir görevdir. Kişi bilmediğini öğrenmek, öğrendiğiyle amel etmek, amel ettiğini de başkalarına öğretmek zorundadır. Eğer ilmin böyle bir mânası olmasaydı doğruyu öğrenip onu anlatmak gayreti de anlamsız kalırdı. Hasan-ı Basrî bu hususta şöyle der: “Eğer Allah ilim sahiplerinden mîsak almamış olsaydı, sorduğunuz şeylerin çoğu ile ilgili olarak size anlattıklarımın hiçbirini anlatmazdım” (İbn Sa‘d, VII, 158; diğer bir ifade için bk. İbnü’l-Cevzî, s. 53). İlimle amel arasındaki ilişki ve bütünleşmeye verdiği önemden dolayı Hasan-ı Basrî ulemânın ilmini, hükemânın hikmetini taşımakla birlikte sefihlerin yaşadığı hayatı yaşayanlara iyi gözle bakmaz ve insanları bu hususta özellikle uyarırdı (a.g.e., s. 25). İlmi kalbe ait olanla lisanda kalan şeklinde ikiye ayırması ve sonuncusunu Allah’ın insanın aleyhine delil olarak kullanacağını vurgulaması bu bakımdan önemlidir.

Hasan-ı Basrî’ye göre ilim her zaman bir gaye içindir. Onun şu sözü bu konudaki düşüncesini ifade eder: “İlmi dini yaşamak için, tıbbı bedenleri tedavi etmek için, nahvi de lisanı güçlendirmek için öğrenin” (a.g.e., s. 28). İlmin temel özelliklerinden biri de -eğer samimi olarak istenirse-insanı dönüştürmesi yani yetkin hale getirmesidir. Buna göre ilim, zihnin veya hâfızanın bir mârifeti değil insanın kendi mahiyetiyle alâkalı olduğu için bilgiyle insanın şuur hali, şuur haliyle de hayatı arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur. “Allah için ilim talep eden kimse zaman içerisinde huşûunda, zühdünde ve tevazuunda bir değişme olduğunu farkedecektir” (a.g.e., s. 29). Hasan-ı Basrî’nin bilgiyle amel arasında kurduğu bu alâka onun neye bilgi dediğini de anlamaya yardımcı olmaktadır. Her şeyden önce bilgi insanı

dönüştürür; bunun ön şartı ise bilginin dillerde kalmayıp kalbe nüfuz etmesidir. Kalp insanın aslı, kendisi demek olduğuna göre bir mâlumatın bilgi olabilmesi için onun kalbe nüfuz etmesi ve böylece kişiyi dönüştürmesi gerekir. Şu halde asıl bilgi yaşanmışın bilgisidir, duyulanlara bilgi denilmesi mümkün değildir; çünkü duyulanlar kalbe nüfuz etmemiş olabilir. Kalbe nüfuz eden bilgi zorunlu olarak insanı dönüştürdüğü için bu dönüşüm onun fiillerinde kendisini göstermeye başlar. Bu noktada iman ile bilgi kesişmektedir.

Hasan-ı Basrî, başka insanların yaptıklarına bakarak kendisine onlardan delil çıkarmayı kişinin başlıca aldanışları arasında gösterir. Başkalarının fiilleri doğrunun ölçüsü olamayacağı gibi tahkik edilmeden benimsenmiş olan herhangi bir tavır da ilk bakışta doğru sonuç verir gibi gözükse de aslında bir yanlışa dayanmaktadır. Bu noktada dindarlığın kaynağı başkalarının fiilleri değil yüce Allah'ın emir ve nehiyleridir. "Müminler Allah'ın yeryüzündeki şahitleridir, onlar insanların fiillerini gözlerler; eğer bu fiiller kitaba uygunsa Allah'a şükrederler; uygun değilse bunu anlayıp sapanların sapıklıklarını farkederler" (Ebû Nuaym, II, 158). Allah insanlara bir mühlet verip kötülüklerine hemen müdahale etmiyorsa bu onların başı boş bırakıldıkları anlamına gelmez. Çünkü müminler, Allah'ın şahitleri olarak insanların fiillerini ellerindeki mizana göre değerlendirir ve ona göre tavır alırlar. Müminlerin birbirleriyle olan şahitlik ilişkisi ciddiye alınması gereken bir husustur. Bu noktada Hasan-ı Basrî, toplumu ahlâkî ve dinî hayatın bir kontrol mekanizması olarak görmekte, bunun yanında kontrol ehliyetine sahip hayır ehlinin bazı hususiyetlerle temayüz edeceğini belirterek bir anlamda hem etrafındakilere nasıl olmaları gerektiğini söylemekte, hem de insanlara başkalarını değerlendirirken kullanacakları ölçüleri vermektedir (İbnü'l-Cevzî, s. 23, 43).

İnsanın kötülüklerden korunup faziletlerle donanması bütün fiillerin ve davranışların hem esasını hem de sonucunu teşkil eder. Buna göre kalbin safiyeti ahlâkî gelişme için bir hareket noktası, aynı zamanda da insanın bütün fiil ve davranışlarında gözetmesi gereken bir amaçtır. Kalbin safiyeti ise verilmiş bir şey değil kazanılan bir haldir. Bu halin kazanılıp korunması sadece fiillerle alâkalı bir durum olmayıp insanın kendine amaç olarak seçtikleriyle, ümitleri ve onların dayanaklarıyla da ilgilidir. Yüce Allah insanları fiilleriyle bilir; insan hakkındaki hükmünü de bu fiillerin

amaçlarını hesaba katarak verir. Şu halde değerli amel, niyet olarak Allah'ın emir ve nehiylerini, O'nun verdiği ölçüleri dikkate alarak işlenen ve başkalarının takdir veya yergisini hesaba katmadan istikrar içinde gerçekleştirilen fiillerdir (a.g.e., s. 43).

Hasan-ı Basrî, müminin Kur'an'la bağlantısını şekilciliğin ötesine geçerek daha derunî, mânevî ve ahlâkî bir ilişkiye dönüştüren ilk İslâm âlimi sayılabilir. Nitekim hem fiillerin hem de fiillere kaynaklık edecek olan mânevî oluşumun Kur'an'a dayanarak ve onunla irtibatlı bir şekilde tahakkuk etmesi gerektiğini düşünür. Zira Kur'an sadece okunan, kendisiyle formel bazı ibadetlerin gerçekleştirildiği bir kitap değil aynı zamanda müminin oluşum sürecinin bir ölçüsü, bu süreçte kendi kendini hesaba çekerken değerlendirdiği bir mihenk taşıdır. İnsan her şeyiyle kendini Kur'an ile hesaba çekmeli ve hesabı önce Kur'an'a vermelidir. Kur'an'ı okurken de okudukları üzerinde tekrar tekrar düşünmeli, o zamana kadar yaptıklarının, o anki halinin ve gelecekte yapacaklarının

muhasebesini yapmalıdır. "Ne olduğunu görmek isteyen kendini Kur'an ile karşılaştırsın" (Muhâsibî, s. 369; Câhiz, III, 134-135; Ebû Nuaym, II, 145-146; İbnü'l-Cevzî, s. 14, 27, 33).

İnsanın, rabbine itaat etme konusunda kendinden veya kendi dışından kaynaklanan birçok engelle karşılaşacağını hatırlatan Hasan-ı Basrî, bu engellerle mücadele ve bu hususta ısrar etmeyi sabır kavramı içinde değerlendirmektedir. Ulaşılan her türlü hayır gereği gibi gerçekleşmiş olan sabrın bir meyvesidir. Buradan anlaşılan, sabrın yalnızca bir çeşit tahammül olmadığı veya vuku bulan her şeyi kader olarak bilip kabullenmek anlamına gelmediğidir. Sabır iki çeşittir. Biri, iyiliği yapma ve kötülükten uzak durma konusunda insanın kendinden kaynaklanan bazı zorluklara karşı direnmesi, diğeri de musibeti bir imtihan vesilesi sayarak metaneti kaybetmeden gerektiği gibi davranmayı sürdürmesidir. İlk anlamıyla sabır Hasan-ı Basrî'nin şahsî hayatında ve irşadlarında, ikinci anlamıyla da özellikle dönemindeki siyasî gelişmeler karşısında takındığı tavırda gözlenebilir. Bu hususu onunla ilgili şu rivayette görmek mümkündür: Hasan-ı Basrî, "Sabırlarına karşılık rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz yerine geldi; Firavun ve kavminin yapıp yükselttiklerini de yerle bir ettik" (el-A'râf 7/137) meâlindeki âyeti okuduktan sonra şöyle demiştir: "Bu âyete

inanıp da zalim hükümdara boyun eğen ve zulümden korkanlara hayret etmemek mümkün değildir. Vallahi, insanlar imtihan edildiklerinde Allah'ın emrine sabrederlerse Allah onların her türlü sıkıntısını giderir. Fakat onlar kılıçtan ürkerek korkuya sığınıyorlar. Biz böyle bir ibtilânın şerrinden Allah'a sığınırız" (İbnü'l-Cevzî, s. 23, 46-47).

Hasan-ı Basrî'nin temel meselesi insandır; hatta Allah'ın tek olarak yarattığı ve netice itibariyle yine tek başına kalacak olan ferttir (Ebû Nuaym, II, 142, 155). Bu noktada kendisini de başkalarından ayırmaz. Ondan nakledilen birçok sözün kendi kendine söylediği sözler olduğu düşünülecek olursa, bir anlamda içinde yaşadığı toplumda yaygınlaşma emareleri gösteren insan tipini kendi vicdanında temsil ederek bu temsilde karşısına çıkan insanı kendi düşünce ve sözlerine muhatap aldığı söylenebilir. Hasan-ı Basrî'nin düşüncesine günümüzde de geçerlilik kazandıran en önemli husus bu olmalıdır. Kendisine nisbet edilen hakîmâne sözlerinden birinde ferde ve bütün olarak insana şöyle seslenir: "Ey âdemoğlu! Allah'ın haram kıldıklarından uzak durursan âbid olursun, Allah'ın sana verdiğine razı olursan zengin olursun, etrafındakilere ihsan edersen mümin olursun, kendin için istediğini başkaları için de istersen âdil olursun; gülmeyi azalt, çünkü gülme kalbi öldürür" (İbnü'l-Cevzî, s. 23-24).

Hasan-ı Basrî sabrın zıddı saydığı tûl-i emeli, insanın kendisini sağlam olmayan dayanaklara bağlayarak temelsiz bir beklenti içine girmesi şeklinde yorumlar. Bu anlamda tûl-i emel, kişinin yaptığı kötülüklerin en fazla ciddiye alınması gereken sebebidir. Tûl-i emel sahibi kendisine verilen mühletin geçici olduğunu unutur, hep günün birinde daha iyi olabileceği ümidiyle yanlışlar yapmaya devam eder. Hasan-ı Basrî bir şiirinde bu hususu şöyle ifade eder: "Sen Nûh'un ömrünü istiyorsun, halbuki Allah'ın emri her gece kapını çalmaktadır" (a.g.e., s. 44).

İnsanın hem kendine hem de başkalarına karşı dürüst olması anlamına gelen sıdk, Hasan-ı Basrî'nin hayatının ve düşüncesinin en temel ilkesidir. Kendi kendine karşı dürüst olmayanın başkalarına karşı dürüst olması beklenemez. Sıdk aynı zamanda, söylenenin yapılması ve sadece yapılabilecek olanın söylenmesi anlamında insanın sözleri ve işlerinin tutarlılığını da ifade eder. Hasan-ı Basrî bu özelliği sayesinde başkalarının kendisine ihtiyaç hissettiği, ama kendisinin başkalarına muhtaç olmadığı biri haline gelmiştir. Zira

öğütlediği şeyleri önce kendisi yapar, kötü gördüğünden de önce kendisi uzaklaşırdı (Ebû Nuaym, II, 147-148, 154; İbnü'l-Cevzî, s. 14, 18).

Onun kendinde ve başkalarında aradığı en değerli şeylerden biri de sâlih ameldir. İnsanın kendisi hakkında en doğru bilgileri fiillerinin verdiğini düşünen Hasan-ı Basrî'ye göre (İbn Sa'd, VII, 177) sâlih amel kalıcı olan yegâne şeydir. Burada kalıcılık, âhirette Allah'ın huzuruna çıkan insanın yanında bulunacak şey anlamına gelir. Bu sebeple Hasan-ı Basrî şu uyarıda bulunur: "Ey âdemoğlu, ameline dikkat et; rabbinle hangi halde karşılaşmak istediğini iyi düşün!" (İbnü'l-Cevzî, s. 23). Öte yandan sözle iş arasındaki uygunluk, dinî hayat için olduğu gibi toplumsal ilişkilerdeki güven için de yegâne sağlam dayanaktır (a.g.e., s. 63-64).

Kıyamet, Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinde önemli yer tutan, hatta düşüncesinin karakterini belirleyen konulardan biridir. Kıyamet onun için hem şahsî hem de umumidir; şahsî kıyamet kişinin dünya hayatının son bulmasıdır (İbn Sa'd, VII, 167; İbnü'l-Cevzî, s. 20). İnsanın dünya hayatının sonluluğu Hasan-ı Basri'nin tefekkürünün mihverini teşkil eder (Ebû Nuaym, II, 133). "Ne bir canlı dünyaya ne de dünya herhangi bir canlıya kalır" (a.g.e., II, 143; İbnü'l-Cevzî, s. 20). Hasan-ı Basrî, bu noktadan hareketle hem insan hayatının kıymetini hem de insanın sorumluluğunu temellendirir. Gerçek anlamda sorumluluğun mahiyeti, ölümden sonra insanın amellerinden başka şahidinin bulunmadığı şartlarda yaşadığı hayatın hesabını verdiği anda ortaya çıkacağı için, kişinin bu hesap halini hayatının esasına yerleştirmesi ve bunu dikkate alarak yaşaması gerekir. İnsanın varlık sebebi ve hayatın anlamı da burada ortaya çıkar ki kendine ayrılan mühlet içinde yaşanma imkânı verilen her anı hayır işlemek için en son fırsat olarak kabul etmek bunun neticesidir (a.g.e., s. 17, 34, 35, 40).

İnsan hayatının sonlu ve sınırlı olması, onun dünyadaki konumunun şuuruna ermesi açısından hiç unutmaması gereken en önemli husustur. Sonlu olana bağlanamayış, insan hayatının trajik tarafını teşkil ettiği için bunun farkında olan bir müminin durumu sürekli hüzün halidir. Ölümün her an hatırda tutulması en tesirli uyarıdır (a.g.e., s. 25, 35). Bu bakımdan Hasan-ı Basrî önderliğindeki Basra zâhidlerinin büyük önem verdiği hüzün hali bir amaç değil insanın sonlu oluşunu farketmesinin bir göstergesidir.

Hüzün, sorumluluk şuurunun sürmesinin sâiki olarak sâlih amelin de en önemli dayanağıdır. Çünkü her insan, geçmiş günahlarının yükünü taşıdığı gibi gelecekte de işleyebileceği hataların önünde bulunmaktadır. Mâzi ve istikbal arasındaki bu kaygı hüznün de beslendiği uyanık kalma halini ifade eder (Ebû Nuaym, II, 132-133; İbnü'l-Cevzî, s. 16).

Hasan-ı Basrî için iman, bazı formüllerin kabul edilmesinden ibaret ideolojik bir tavır değil bir amel ve fiildir. İman hem kalbin bir fiili olup sürekli gerçekleşerek varlığını korumakta, hem de amelî hayatta başka insanlarla ilişkilere yansımaktadır. Hasan-ı Basrî imanın emniyetle, İslâm'ın da selâmet ve teslimiyetle alâkasından, hareketle, komşusu ile güven ilişkisini sağlayamamış olan birinin "iman ettim" demesinin mümkün olmadığına, şerrinden insanların güvence

içinde bulunmadığı bir kimseye de müslüman demesinin zorluğuna işaret eder (Câhiz, III, 134, 135-144; İbnü'l-Cevzî, s. 24, 28).

Zenginliğe karşı tavır alması Hasan-ı Basrî'nin fakirliği arzu edilir bir hal olarak gördüğü anlamına gelmez; onun amacı, zenginlikle gelen imtihan hususunda insanları uyarmak ve onların servet kadar fakirliğin de aslında değerli olmayıp bir ibtilâ teşkil ettiği konusunda uyanık kalmalarını sağlamaktır. Bundan dolayı helâl yoldan kazanılmış dirhemi en değerli şeyler arasında sayar (a.g.e., s. 31-32). Kendini ibadete veren kişinin mi yoksa ailesinin geçimi için gayret sarfedenin mi daha faziletli olduğunu soran birine ikisinin de itidal içinde olmadığını söylemesi (a.g.e., s. 34), onun hem ibadet etmenin hem de geçim için çalışmanın -biri diğerinin aleyhinde olmaması şartıyla-gerektiği kanaatini taşıdığını göstermektedir.

Hasan-ı Basrî'ye göre tevekkül, olup biteni hiç düşünmeden kabullenmek anlamına gelmez. Tevekkül, her şeyden önce özel bir bilme yolu ile bilinen ve farkedilen yaratmaya rızâ göstermektir (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 8). Hasan-ı Basrî, olayların mahiyetini kavramak ve her şeye rağmen doğrulardan vazgeçmemek gerektiğini vurgular. Olup bitenler ne kadar aleyhte görünürse görünsün doğru üzerinde ısrar etmek ve doğruyu bulmak amacıyla uğraşmak hüsranı önleyecektir. Aksi takdirde hem dünyanın hem de âhiretin kaybedilmesi kaçınılmazdır. Sabrı, insanın âcil isteklerini daha sonrasını hesaba katarak kontrol altında tutması ve gerektiğinde onlardan

vazgeçerek hayırlı olanın gerçekleşmesi konusunda tâvizsiz ısrar olarak kabul eden Hasan-ı Basrî'nin, aynı zamanda sabrın dayanılması zor şartlara katlanıp hayırdan vazgeçmemek olduğunu vurgulaması, sabrı hayra ulaşma konusunda sağlam bir irade ve sahih bir yol olarak anladığını ortaya koyar (İbnü'l-Cevzi, s. 27).

Hasan-ı Basrî, her ne kadar tasavvuf kaynaklarında çeşitli tarikatlerin silsilesi içinde gösterilirse de dünya ile âhiret arasındaki münasebetle ilgili olarak onun temel düşüncesi dünyadan vazgeçmek değildir. Nitekim ne mal edinmede ne yeme içmede ne de kılık kıyafet konusunda bir sûfî hayatı yaşamıştır. Üstelik kılık kıyafetini ihmal ederek bunu bir zühd alâmetiymiş gibi göstermek isteyenleri ikaz etmiş, bunların görünüşlerini dindarlık ve ahlâklılık alâmeti gibi sunmalarını riya olarak değerlendirmiştir. Ayrıca inzivâ hayatı yaşamamış, bunu teşvik de etmemiştir; bir müslümanın ihtiyacını gidermenin bir ay itikâfa girmekten daha hayırlı olduğunu söylemesi de (a.g.e., s. 22) bunu ifade eder. Ancak âhireti unutarak dünyayı tek başına bir amaç olarak görmek onun gözünde insanın düşebileceği en büyük felâkettir ve bu yanılgı münafıkların vasıflarındandır (a.g.e., s. 36). Hasan-ı Basrî'ye göre dünya hayatını bir amaç olarak görmenin adı dünya sevgisidir. Dünyayı gereği gibi tanımama anlamına gelen dünya sevgisi (a.g.e., s. 39) cehaletin eseridir; bir dizi kötülüğe kaynaklık ettiği için de büyük günahlardandır. Hatta dünyayı kendi başına bir amaç olarak görmekten daha büyük bir günah olmadığı söylenebilir (a.g.e., s. 39). Dünyayı dünya olarak bilmek ve ona gerektiği kadar yer vermek, Hasan-ı Basrî'nin hem kendi hayatında uyguladığı hem de vaaz ve hutbelerinde insanlara anlattığı önemli konulardan biridir (Ebû Nuaym, II, 135). Âhiret hayatına girmiş olarak yaşayanlar dünya hayatından bir şey kaybetmezler; ancak dünya hayatını amaç olarak seçenler âhireti temelli kaybederler (İbnü'l-Cevzî, s. 17, 39, 43).

Hasan-ı Basrî'nin kendi kendini hesaba çekmesi hayat anlayışının ve yaşantısının mihverini teşkil etmiştir. Onu evinde ziyaret edenlerin naklettikleri şu anekdot bu açıdan önemlidir: "Evine girdiğimizde Hasan kıbleye yönelmiş olarak şöyle diyordu: 'Ey âdemoğlu! Yok iken var edildin, istedin verildi, fakat senden istenince reddettin. Yaptığın ne kadar kötüdür'. Hasan-ı Basrî bu ifadeleri ileri geri gidip durmadan tekrar ediyordu. Bunun üzerine ziyaretçilerden biri olan Şa'bî arkadaşına, 'Haydi gidelim; üstat

bizim bulunduğumuzdan başka bir haldedir' dedi" (İbn Sa'd, VII, 171). Onun düşüncesine göre ferdî ahlâkın esasını insanın kendine hâkimiyeti teşkil eder. Özellikle şu dört halde kendine hâkim olan kişi ahlâkî faziletlerin esasını kazanmış demektir: Şiddetli korku, aşırı istek, öfke ve şehvet (İbnü'l-Cevzî, s. 25). Kendi kendine hâkim olan kişi yaptığı işlerin önceden hesabını verebildiği için gizleyecek hiçbir şeyi yoktur; onun gizlisiyle açığa vurdukları birbirinin aynıdır. Bu husus Hasan-ı Basrî'nin dilinde müminin sıdkını ifade eder. "Müminin sözü fiilini, içi dışını, gizlisi açık olan tarafını doğrular" (a.g.e., s. 36).

Kendini hesaba çeken bir kimsenin işlediği hatayı farkedip tövbe etmesi gerekir; ancak tövbe, bir daha aynı hatayı yapmayacağını söylemekten ibaret olmayıp o hatayı gerçekten bir daha işlememektir. İnsanın yaptığı hataları kendine dert edinmesi, o hataların terkini sağlayacağı gibi pişmanlığı da onlardan tamamen kurtulmasını sağlar. Kulun bu halini devam ettirmesi kendisi için yaptığı bazı iyiliklerden daha faydalıdır (a.g.e., s. 68). Kişi, yaptığı iyiliklerin kabulü konusunda bir garantisi olmadığını düşününce kendi çaresizliğini ve Allah'ın rahmetine ne kadar muhtaç olduğunu farketmemesi mümkün değildir. Bunu farkeden kimsenin yapacağı şey ise sadece Allah'tan korkmak ve kurtuluşunu sadece O'ndan beklemektir. Hasan-ı Basrî insanın bu çaresizliğini özellikle dualarında ifade eder (meselâ bk. a.g.e., s. 41 vd.).

Hasan-ı Basrî, insanın kendini sorgulamasını yalnız kendi eylemleriyle sınırlamamış, başkalarının hatalarında onun bir payının bulunup bulunmadığını sorgulamaya da teşmil etmiştir. Şu tavsiyesi bu hususa işaret eder: "Eğer çocuğunda seni rahatsız eden bir davranış görürsen hemen rabbine tövbe et, çünkü bu senin istemiş olduğun bir şeydir" (a.g.e., s. 34). Buna göre çocuk kötülükleri büyüklerinden görüp öğrenmiştir; çocukların işlediği kötülükler, gerçekte büyüklerin fiillerinin başka bir görünüşü olduğu için öncelikle onlar tövbe etmelidirler.

Ahlâkî erdemler içinde cömertliğe ve doğruluğa özel bir önem veren Hasan-ı Basrî'ye göre cömertlik insanın malı konusunda muhatap olduğu imtihandaki başarısını, doğruluk da her şeyi bilen ve gören Allah'ın bilgisi ve gözetimi altında yaşadığı bilincini yansıtır. Her şey asıl mahiyetiyle Allah'a mâlum olduğuna göre insanın olduğu gibi görünmemesi son derece

yanlıştır.

Hasan-ı Basrî’nin içtimaî ahlâkının dikkat çeken özelliklerinden biri de toplumun en iyi tarafları üzerinde durarak onları ön plana çıkarması, menfi gördüklerini ise genellikle ibret ve ikaz için yahut tekerrürünü önlemek amacıyla üstü kapalı şekilde anmasıdır. İyiliği gördüğünde onu gizleyen, kötülüğü gördüğünde ifşa eden komşuyu hayatın üç büyük belâsı arasında zikretmesi bu görüşü yansıtmaktadır (a.g.e., s. 25-26, 28, 34).

Ashabın yaşadığı hayat, Hasan-ı Basrî’ye erdemli bir toplum kurmanın mümkün

olduğu hakkında müşahedeye dayalı kesin bilgi sağladığı için şahsî hayatında, aynı zamanda da sözleriyle böyle bir toplumu yeniden canlandırmanın mücadelesini vermiştir. Bu mücadele esnasında eksikliğini hissederek sık sık vurguladığı “imanda yakīn, amelde sıdk” gibi tabirler döneminde ortaya çıkan meselelere de işaret etmektedir. Onun bir cuma namazı çıkışında ağlayarak söylediği sözler, Asr-ı saâdet’e göre kendi döneminde nelerin eksikliğini hissettiğini ve neleri talep ettiğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 69). Hasan-ı Basrî’nin ideal fert ve toplum anlayışının bir özeti olan bu sözlerde, bir sahâbînin o günkü İslâm toplumunun dinî ve ahlâkî durumunu görmesi halinde tesbit edeceği başlıca kusurlar sıralanmakta, ardından da sahâbî prototipine göre erdemli fert ve toplumun belli başlı nitelikleri verilmektedir. Bu sözlerde dikkati çeken bir nokta da sayılan niteliklerin, davranışların şeklî tarafıyla hiçbir ilgisi bulunmayıp tamamen ahlâkî ve ruhanî olgunluğu yansıtmasıdır. Nitekim dinin tüccarlardan alınmaması gerektiğini vurgulayıp o dönemdeki insanların ticarete dalmasıyla birlikte dinî hassasiyetten uzaklaştıklarına işaret etmesi (a.g.e., s. 32), kendi döneminde insanların çoğunun Kur’an’ı bir istismar vasıtası olarak kullanmasından veya sadece yüzünden okuyup kıraate dair bazı inceliklere dikkat etmekle yetinmesinden, Kur’an okurken âyetler üzerinde düşünüp ruhlarını onunla tedavi etme çabası gösterenlerin azlığından yakınması da (a.g.e., s. 46) Kur’an ile müminin ilişkisinin daha derunî ve ahlâkî olması gerektiğini vurgular.

2. Siyaset. Hasan-ı Basrî’nin siyaset düşüncesi ahlâk anlayışının ve kendi hayatının bir uzantısıdır. Ahlâkta olduğu gibi siyaset konusunda da içinde

yaşadığı gerçeklik hakkında konuşur. Hasan-ı Basrî, idarecilerin varlığını toplumda düzenin korunması açısından zorunlu görür. Bu noktadan bakınca bir idareci grubunun bulunması kendi başına bir problem teşkil etmez. Asıl mesele, onların ellerindeki imkânları kötüye kullanarak toplumla ilişkilerinde âdil davranmayıp zulme saptıklarında ortaya çıkar. Her hâlükârda toplumsal düzeni koruyan idareciler lüzumlu bir işi yapmaktadırlar; gerektiğinde zor kullanmaları da yaptıkları işin icabıdır. Hasan-ı Basrî idarecilerden şu üç temel şarta bağlı kalmalarını bekler: Arzulara tâbi olmamak, insanlardan korkmayıp Allah'tan korkmak ve Allah'ın âyetlerini ucuza satmamak (İbnü'l-Cevzî, s. 49). Bu şartlar idarecilerin nasıl olması gerektiğini, halkın idarecilerden neler bekleyebileceğini ifade etmektedir. Onun, ihtişam içinde yaşayan idareciler söz konusu olduğunda onların bu taraflarına değil isyankâr tavırlarına ve bu yüzden gelecekte kötü durumlarla karşı karşıya gelmelerinin kaçınılmaz olduğuna işaret etmesi (a.g.e., s. 50) oldukça önemlidir. Çünkü yaşadığı dönemde özellikle halkın idareden memnun kalmadığı zamanlar olmuş ve bu sebeple idareciler, daha dünya hayatında hem ihtişamlarını hem de hayatlarını kaybetme kaygısıyla yaşamışlardır. Ayrıca âhirette de yaptıklarından hesaba çekilip hüsrana uğramaları söz konusudur.

Ona göre devlet reisliği (hilâfet) bir emanet ve dolayısıyla bir ibtilâ ve imtihandır. Hasan-ı Basrî bu ibtilâ şeklini bir hizmetçinin efendisi karşısındaki sorumluluğuna benzetir. Bundan dolayı halifenin, yönetimi altındaki insanların haklarını gözetip onları kötülüklerden korumayı öncelikle kendi kurtuluşu için önemsemesi, halka uygulamakla yükümlü olduğu yaptırımlara bizzat kendisi muhatap olmayacak şekilde bir hayat yaşaması gerekir. Bir insanı haksız yere öldürerek kendisi kısasa konu olan bir idareciden başkalarına kısas uygulamasını beklemek anlamsızdır. İyi bir yöneticinin en önemli özelliği uyulmasını istediği kurallara öncelikle kendisinin uymasıdır. Ancak bu da yeterli değildir; iyi bir idareci aynı zamanda işleri kimlerle yürüteceğini de bilen insandır. Kendisi zulmetmediği gibi zulme meyyal olan insanlara da yetki vermez. Zira onun vebali sadece kendi yaptıklarından ibaret değildir; kötülük yapabilecek kişilere imkân sağladığı için yetki verdiği insanların yaptığı kötülükler de onun kötülüğüne eklenir. Bundan dolayı rabbinin huzurunda kimlerle beraber olmayı istiyorsa onlara yetki vermelidir (a.g.e., s. 56-57).

Hasan-ı Basrî, bir idarenin başında bulunan şahsın kimliğinin idare tarzını doğrudan tayin ettiği kanaatindedir. İdareci, şûra usulüne göre en faziletlilerden biri üzerinde ittifak edilerek seçilmelidir. Ancak Hasan-ı Basrî'nin, insanların işlerine fesat karıştıranlardan biri olarak gördüğü Mugīre b. Şu'be'nin, Muâviye'ye oğlu Yezîd'in veliahtlığa getirilmesini tavsiye etmesi ve onun da bunu uygulamasıyla bu yol terkedilmiş, daha sonra yöneticiler tevarüs usulüne göre iktidara gelmeye başlamışlardır (a.g.e., s. 37). Bu uygulama Hasan-ı Basrî'yi iktidarın mahiyeti üzerinde düşünmeye sevketmiş, sonuçta bir toplumun gerçek ahlâkî durumu ile idare şekli arasında doğrudan bir alâka olduğu kanaatine varmıştır. Zira bir toplum içinde iyi bir idare şeklini ve onu uygulayan idareciyi başta tutacak yeterli sayıda erdemli insan bulunmazsa o idarenin ve idarecinin varlığını sürdürmesi mümkün değildir (a.g.e., s. 32). Bunun anlamı, idarecinin ve idare şeklinin toplumun hâkim unsurlarının sahip olduğu zihniyetin bir yansıması olduğudur.

Hasan-ı Basrî'nin siyasetle ilgili düşüncelerini, kendisinden nakledilen sözlerin yanında siyasetçiler karşısındaki tutum ve davranışlarından tesbit etmek de mümkündür. İnsan hayatının diğer alanları gibi siyaset de insanlar için bir ibtilâ vesilesidir; bu ibtilânın, bir taraftan fertlerle ilgisi olduğu gibi diğer taraftan fertlerin ahlâkî durumlarının genele yansımasından ibaret bir görüntüsü de vardır (İbn Sa'd, VII, 164-165). Bu sebeple toplumu oluşturan bütün fertlerin siyasette dolaylı veya doğrudan bir rolü ve etkisi bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin Sâlih peygamberin devesini öldürenleri kastederek söylediği (bk. el-A'râf 7/77), "Deveyi bir kişi öldürdü; ancak Allah azabı hepsine gönderdi, çünkü onlar buna rızâ gösterdiler" (Câhiz, III, 130) şeklindeki sözü, toplumsal davranışlarla ilgili sorumluluğun sadece bir kişi veya zümrenin kendi yaptıklarıyla sınırlı olmadığına işaret etmektedir. Ferdî mesuliyet insanın kendi gücü dairesinde olup yapabileceği her şeyi içine almaktadır. Kişi, iyinin gerçekleşmesi ve kötünün önlenmesi hususunda yapabileceği her şeyden sorumludur. Buna göre zayıflarla güçlülerin ibtilâsının farklı olacağı açıktır. Güçlüler yapmaları gerekli ve mümkün olan şeylerden sorumlu tutulurlar; zayıflara gelince, onlar da hiç değilse yapmamaları gereken şeylerden uzak durmalıdırlar. Bu görüş aynı zamanda Hasan-ı Basrî'nin, yöneticilerin kabul edilemez olan uygulamaları karşısındaki tavrının da -ayaklanmaya teşvike kadar varmasa bile- (İbn Sa'd, VII, 163-164) kayıtsızlık olmadığını gösterir. Onun siyasetle ilgili

görüşü, insanların halleriyle siyasî durum arasında derin bir alâka bulunduğu düşüncesine dayandırılabilir. Nitekim Hasan-ı Basrî, Hz. Peygamber'e isnat edilen, "İdarecileriniz amelleriniz gibidir, siz nasılsanız öyle idare edilirsiniz" meâlindeki hadisi

de hatırlatarak idarecilerin toplumun ahlâkî durumunun bir göstergesi olduğuna işaret etmiştir (İbnü'l-Cevzî, s. 57). Kendisine, dönemin ciddi bir problemi olan fitnenin ve buna sebebiyet veren şeyin ne olduğu sorulunca verdiği şu cevap da bu hususu aydınlatacak mahiyettedir: "Fitne Allah'tan gelen bir cezadır; kullar Allah'a isyan ettikleri ve O'na itaatte gevşek davrandıkları vakit ortaya çıkar" (a.g.e., s. 35). Hasan-ı Basrî, kendi zamanında yönetimden kaynaklanan içtimaî meselelerin insanların hayatlarındaki değişmelere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar olduğunu (a.g.e., s. 35, 57), bunların zâhirî durumun değişmesiyle değil, insanların içinde bulunduğu ahlâkî zaaflardan kurtulmaları ve toplumun kendini ıslah etmesiyle çözülebileceğini belirtir (İbn Sa'd, VII, 163-164). Öyle anlaşılıyor ki Hasan-ı Basrî siyasette de kalıcı çözümlerin ahlâkta, erdemlerin geliştirilmesinde aranması gerektiğini düşünmüş, bundan dolayı ayaklanmaların faydadan çok zarar getireceğini söylemiştir (a.g.e., VII, 164-165). Onun, isyanlara niçin katılmadığı yolundaki sorulara verdiği cevap da bunu gösterir: "Allah tövbe ile değiştirir kılıçla değil" (a.g.e., VII, 172). Esasen Hasan-ı Basrî, bizzat gördüğü veya yakın bilgi sahibi olduğu isyanların (Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Hâricî isyanları, Cemel Vak'ası, Sıffîn Savaşı vb.) sonuçlarını iyi tesbit etmiştir. Dolayısıyla siyasî otoriteye karşı ayaklanmayı tasvip etmemesi bu tarihî tecrübenin ışığında oluşmuş bir tavırdır. İbnü'l-Eş'as'ın naklettiği şu olay bu bakımdan önemlidir: "Bahreyn taraflarından gelen bir kişi, Hasan'a şu andaki idarecilerimiz hakkındaki düşüncesini sordu; o da şöyle dedi: Onlar şu beş işi ifa ediyorlar: Cuma, cemaat, fey', sınır güvenliği ve hadlerin tatbiki. Allah'a yemin ederim ki her ne kadar zulmetseler de onlar olmadan din yaşatılamaz. Onlar vasıtasıyla ıslah olanlar bozulanlardan daha fazladır. Onlara itaat gıpta edilecek bir durum, onlardan ayrılmaksa küfürdür" (İbnü'l-Cevzî, s. 58). Hasan-ı Basrî, insanların ahlâkî durumu ile siyasî gelişmeler arasındaki münasebeti, kendisinin de benzer bir meseleyle bağlantılı olarak zikrettiği Ra'd sûresinin 11. âyetine dayanarak kurmuş olmalıdır: "Bir millet kendinde bulunan şeyi değiştirmedikçe Allah onların halini değiştirmez. Allah bir kavmin kötülüğünü dilerse bundan dönüş olmadığı gibi O'ndan

başka söz sahibi de yoktur" (a.g.e., s. 70). Kendisi de bir bakıma bu âyetin yorumu olan şu açıklamaları yapar: "Bu ümmetin iyileri kötülerle arkadaş olmadıkça, temiz insanları günahkârlara ve fâcirlere tâzim göstermedikçe, kurrâ ümerâya meyletmedikçe ümmet hep hayır üzere kalacak ve Allah onu esirgeyecek, koruyacaktır. Eğer bunları yaparlarsa Allah onlardan rahmetini uzaklaştırır; onlara zorbaları musallat ederek kendilerine dünya hayatını zindan eder; âhirette de bundan daha kötüsüyle karşılaşırlar" (a.g.e., s. 32). Basra valisinin kapısında toplanıp huzuruna çıkmak için bekleşen âlimleri azarlayarak yönetimdeki kötülüğün bunların yerlerini bilmemeleriyle ilgili olduğunu söylemesi de (a.g.e., s. 53) bunu gösterir.

Toplumsal barışın temini için siyasî otoriteyi gerekli görmekle birlikte Hasan-ı Basrî ümmetin kurtuluşunu erdemli kişilerin, insanların insan olarak kalmasını da âlimlerin varlığına bağlamaktadır (a.g.e., s. 34). Bu husus onun siyasî tavrındaki önceliklerine işaret etmekte, dönemindeki siyasî gruplardan birine aktif olarak niçin girmediğini, kendisinin bir grup oluşturmayıp bunun yerine neden sürekli biçimde insanların ahlâkî gerçekleriyle ilgilendiğini de izah etmektedir.

Hâricîler'in ortaya koyduğu şiddete dayalı tepkiyi onaylamayan Hasan-ı Basrî, onların bir kötülüğe karşı çıkarken ondan daha beter bir kötülüğün içine düştüklerini söyler. Samimiyetleri konusunda herhangi bir şüphe izhar etmediğine bakılırsa Hâricîler'le ilgili olumsuz tavrının, tecrübesiz ve cahil âbidlerin hata etmeye son derece yakın oldukları şeklindeki tesbitine (a.g.e., s. 32, 34) dayandığı düşünülebilir.

Hasan-ı Basrî sadece siyasî olumsuzlukları tesbit ve tenkit etmekle kalmamış, çözümlerini ve sağlıklı yönetimin şartlarını da ortaya koymaya, bunlara geçerlilik alanları oluşturmaya çalışmış, bütün çözümlerin temeline de iman, erdem ve bilgiye dayalı bir mânevî yapılanmayı koymuştur. Onun yaşadığı süre içinde ve daha sonra kendisinden nakledilen bütün sözlerinde bir ahlâk hocası gibi gözükmesinin esasını bu düşünce teşkil etmektedir. Kötülüğe karşı çıkmanın yeterli olmadığını söyleyen Hasan-ı Basrî, kötülüğü ortadan kaldırmanın en sağlam yolunun iyiliği ortaya koymak, yaşatmak, geliştirmek ve yaygınlaştırmak yolunda çaba göstermek olduğuna inanmış ve bunun mücadelesini vermiştir. Ahlâk ve siyasetle ilgili temel düşüncelerinin gereği olarak siyasî gelişmeler karşısında dikkatli

davranmış, hiçbir şahsî meselesini yöneticilere götürmemiş, onlarla özel ilişkiler kurmamış, ancak idareciler kendisine yaklaşmaya çalışarak görüş ve önerilerine başvurmuşlardır. Bu sebeple onun yöneticilerle her zaman iyi ilişkiler kurduğunu söylemek zordur. Kendisine, niçin idarecilerin yanına giderek onlara doğruyu emredip yanlıştan nehyetmediği sorulunca, "Bir mümine kendini zillete düşürmesi yakışmaz. Onların kılıçları bizim dilimizi aşar, konuştuğumuzda kılıçlarıyla şöyle yaparlar" diyerek eliyle vurma işareti yaptığı söylenir (İbn Sa'd, VII, 176). Diğer bir rivayete göre, insanın uzak durması gerektiğini söylediği üç şey arasında, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker için bile olsa, sultanın huzuruna çıkmayı zikretmesi (İbnü'l-Cevzî, s. 32) dönemindeki idarecilerle ilişkisi konusunda bir fikir vermektedir.

Zalim sultanın haksızlıklarını anlatmanın gıybet olmadığını söyleyen Hasan-ı Basrî (a.g.e., s. 36), dönemindeki idarecilerin zulümlerini gizleyip kötülükleri karşısında sessiz kalmak gibi pasif bir tavrı benimsememiştir. Ayrıca ashabın kıyamet alâmeti olarak zikrettikleri bazı hususları kendi devrinde gerçekleşmiş kabul etmesi de onun yanlış siyasî uygulamalar karşısında sessiz kalmadığını gösterir. Bir toplumdaki kötülüklerin sadece idarecilerin mârifetiyle ortaya çıkmadığını, bunda ileri gelenlerin de rollerinin bulunduğunu öne süren Hasan-ı Basrî'nin Basra Valisi Nadr b. Amr'a söylediği sözler, onun bir idareciden neler beklediğini ifade ettiği gibi idarecilerle ilişki şeklini de göstermektedir. Hasan-ı Basrî hiç çekinmeden, valiye ölümü hatırlatıp âyetlere keyfî yorumlar getirmek suretiyle kötü hallerini meşrûlaştırmaya kalkışmasını kabul etmediğini bildirmiş, Allah'ı sevmenin alâmetinin Peygamber'e uymak olduğunu hatırlatarak bazı valilerin durumunun Allah sevgisine engel teşkil ettiğini belirtmiştir (a.g.e., s. 50-51).

Hasan-ı Basrî'nin Hulefâ-yı Râşidîn'i insanların en hayırlısı, Amr b. Âs ile Mugīre b. Şu'be'yi de insanların en kötüsü olarak göstermesi, onların yaptıklarının ümmet açısından sonuçlarının ne olduğu sorusuna verdiği cevapla alâkalıdır. Buna göre ümmet arasında vahdeti sağlayan dört halife insanların en hayırlısı olma özelliğini kazanmış, Amr ve Mugīre

ise ümmetin bölünmesine ve saltanat sisteminin yerleşmesine yol açtıkları için insanların en kötüsü olmuşlardır (a.g.e., s. 36-38).

Haccâc’ın Hasan-ı Basrî’yi tehdit ettiği bilinmektedir. Ancak tehditten korkmayan Hasan-ı Basrî bunu bir imtihan olarak görmüş ve Haccâc’a karşı tavrını değiştirmemiştir. Kendisine isnat edilen bir dua, onun Haccâc ve dönemindeki idareciler karşısındaki olumsuz tavrının neden kaynaklandığını ifade etmesi bakımından ilgi çekicidir. Hasan-ı Basrî’nin idareciler karşısındaki cesur tavrı, her şeyden önce Allah’ın izni olmadan kendisine hiç kimsenin zarar veremeyeceğine kesinlikle inanmasının bir sonucudur (a.g.e., s. 52); ayrıca gelecek zararların da netice itibariyle bir imtihan olduğunu kabul etmektedir. Nitekim Kur’an’da birçok peygamberin ağır imtihanlar geçirdiğinden söz edilmiş, kendisinin de benzer şekilde imtihan edildiğini kabul etmiş, yüce Allah sonuçta o peygamberleri tezkiye ettiğine göre samimiyet ve dürüstlükten tâviz vermeyenlerin de peygamberler gibi tezkiye edileceğine inanmıştır (a.g.e., s. 42).

Hasan-ı Basrî’nin Vali Nadr b. Amr’a yazdığı mektupta yer alan, “Hıyanet olarak hainlere yardımcı olmak yeter” şeklindeki sözü (a.g.e., s. 51), Emevî idaresinin destekçileri sayesinde yaşayabildiğini farkettiğinin bir ifadesi ve bunu kırmak için atılmış bir adım olarak anlaşılmalıdır. Valinin her şeye rağmen Allah’ı sevdiğini söylemesi üzerine Hasan-ı Basrî’nin ikazlarını daha da arttırması ve onu herhangi bir özür beyanının kurtaramayacağını vurgulaması oldukça önemlidir. Yine Irak Valisi Ömer b. Hübeyre’yi Yezîd b. Abdülmelik’e itaat etmemeye çağırması (a.g.e., s. 53) genel siyasî tavrının bir uzantısı olarak kabul edilebilir.

Hasan-ı Basrî’nin siyasî durumun kötüleşmesi karşısında ileri sürdüğü teklif, faziletli insanların yer alacağı meclisler oluşturulup buralara devam etmektir. Eğitim ve aydınlatma yoluyla siyasî istikrarı gerçekleştirmek için örgütlenme anlamına gelen bu meclislerin özelliği, meselelerin farkında olan kişilerin bir araya gelerek birbirlerinden feyiz ve güç almaları, doğrunun korunarak yaygınlaştırılması konusunda birbirlerine destek olmalarıdır. Böylece oluşacak yeni bir ortamda insanlar iyinin ve doğrunun örneklerini görecekler, çevrelerinde olup bitenleri değerlendirme imkânına sahip olarak kendilerini dönüştürüp sâlihler arasına katılacaklardır. Hasan-ı Basrî’ye göre bu düşünce hayata geçirilirse siyasî durumun düzelmemesi için hiçbir sebep yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 156-178; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, III, 125-192; Muhâsibî, el-Veṣâyâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 357-383; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1310, II, 8; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 131-161; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi’l-ḥaḳ, Kahire 1331, II, 76; İbnü’l-Cevzî, el-Ḥasan el-Baṣrî, Kahire 1350/1931; Etem Levent, Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri (doktora tezi, 1978, AÜ İlâhiyat Fakültesi), tür.yer.; W. M. Watt, Der Islam: Politische Entwicklungen und theologische Konzepti, Stuttgart 1985, II, 67-71; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1990, s. 291-310; Muhammed Âbid el-Câbirî, el-ʿAḳlü’s-siyâsî el-ʿArabî, Beyrut 1990, s. 306-311; a.e.: İslâm’da Siyasal Akıl (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 601-612; Hans H. Schaeder, “Ḥasan el-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam”, Isl., XIV (1925), s. 1-75; Helmut Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, a.e., XXI (1933), s. 1-83.

Tahsin Görgün

Tefsir İlmindeki Yeri.

Hasan-ı Basrî tâbiîn müfessirlerinin önde gelenlerindendir. Ömrünün büyük bir kısmını Basra’da geçirdiğinden Basra tefsir ekolünden sayılmıştır. Tefsir ve kıraat ilminde İbn Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere pek çok sahâbîden istifade etmiştir. Kendisi de camide tefsir dersleri vermiş, bu derslerinde Kur’an tefsiri yapmış ve talebelerinin Kur’an’la ilgili müşkillerini halletmiştir. Katâde b. Diâme ve Amr b. Ubeyd gibi isimler, onun tefsire dair rivayetlerini daha sonraki nesillere aktaran talebeleri arasında yer almıştır (Zerkeşî, II, 158; Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, s. 148).

Hasan-ı Basrî’nin tefsirle ilgili açıklamaları daha çok Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Mâtürîdî, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Süfyân b. Uyeyne, Tabersî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, Süyûtî gibi müfessirlerin eserlerinde bulunmakla birlikte ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eserlerle

hadis kaynaklarında, kıraat, tabakat, terâcim ve tasavvuf kitaplarında da onun açıklamalarına yer verilmiştir. Cami derslerinde Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğine dair rivayetler (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 580-581; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm, s. 61-62), kaynaklarda kendisine nisbet edilen (İbnü'n-Nedîm, s. 36, 202; Dâvûdî, I, 147; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 446; Brockelmann, GAL, I, 66; Sezgin, I, 592, 597) tefsirle birlikte ele alınıp değerlendirildiğinde müstakil bir tefsirinin bulunduğu düşünülebilirse de bunun, kendisinin telif ettiği bir eser olmayıp tefsirle ilgili görüşlerinin talebeleri veya onların talebeleri tarafından Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî adı altında bir araya getirilmiş şekli olduğunu kabul etmek gerekir. Hasan-ı Basrî'nin döneminde bilginin genelde rivayet yoluyla nakledilmesi, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ı gibi ilk dönem tefsirlerinin bizzat müfessirlerinin değil talebelerinin kaleminden çıkmış olması da bunu teyit etmektedir. Hasan-ı Basrî'nin tefsirinin de Amr b. Ubeyd rivayetiyle geldiği kaynaklarda belirtilmektedir (Massignon, s. 177; Brockelmann, GAL, I, 66; Cerrahoğlu, s. 159).

Tefsirciliğini ortaya koymak isteyen araştırmacılar, çeşitli kaynaklarda Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen rivayet ve görüşleri toplamak suretiyle bir değerlendirme yapmaya çalışmışlardır. Muhammed Abdürrahîm, çok sayıda kaynağı inceleyerek Tefsîrü'l-Ḥasan el-Baṣrî adıyla iki ciltlik bir eser meydana getirmiş (Kahire, ts.), mushaf tertibine göre bütün sûrelerin tefsirini ihtiva eden eserde Hasan-ı Basrî'nin tefsir ve kıraat ilmindeki yerini tartışmıştır. Aynı konuda başka çalışmalar da yapılmış olup bu çalışmalarla onun çok gelişmiş bir tefsir anlayışına sahip olduğu ortaya konmuştur. Kur'an'ı tefsir ederken akaid, ahkâm, ahlâk, kıssa, mecaz, emsal gibi ayırımlara giderek bunlardan sadece bir kısmı üzerinde yoğunlaşmak yerine bütünü üzerine eğilen ve geniş bir Kur'an bilgisine sahip olduğu anlaşılan Hasan-ı Basrî tefsir sırasında önceliği Kur'an'ın kendisine vermiş, bu yolla bazan âyetin bütünündeki kapalılığı giderirken bazan da kapalı lafız ve ibareleri Kur'an'dan şâhidler getirerek açıklamaya çalışmıştır. Yer yer de mânası kapalı olan âyeti tefsir için benzer konunun geçtiği sûreye işarette bulunmuştur. Meselâ "kendilerini temize çıkaranlar" (en-Nisâ 4/49) diye sözü edilen kişileri, başka âyetlerin (el-Bakara 2/111; el-Mâide 5/18) delâletiyle yahudi ve hıristiyanlar olarak anlamıştır (et-Tefsîr, I, 283). Hasan-ı Basrî'nin ikinci derecede öncelik verdiği kaynak hadisler olup bir âyetin tefsiri için hadis bulunuyorsa ayrıca bir görüş ortaya

koymaya gerek görmemiş, hadisleri fezâil, kıssa ve nüzûl sebeplerinin açıklanması gibi amaçlarla da kullanmıştır.

Hasan-ı Basrî'nin hadisçiler tarafından tenkit edilen yönleri naklettiği tefsir

rivayetleri için de geçerlidir. Bu tür rivayetlerinde büyük bir yer tutan mürsellerin yanında senedini zikretmediği veya meçhulden yaptığı rivayetler de bulunmaktadır. Senedi kesintisiz olarak Resûlullah'a ulaşan tefsir rivayetlerinin sayısı oldukça azdır. Hasan-ı Basrî Kur'an'ı tefsir ederken sahâbe sözlerinden de çokça istifade etmiş olup Hulefâ-yi Râşidîn, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Zübeyr b. Avvâm, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Zeyd b. Sâbit, Âişe, Ebû Hüreyre, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerin sözlerini delil olarak kullanmış, bu arada en çok Semüre, Ali ve Ömer'in sözlerinden faydalandığı anlaşılmıştır. Hasan-ı Basrî'nin tefsirinde çoğu Abdullah b. Selâm, Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'ten gelen İsrâiliyat da bulunmaktadır. Kaynağı sağlam olmayan ve Kur'an tefsirine bir katkı sağlamayan rivayetleri kullanması onun hakkındaki eleştiriler içinde en ciddi olanıdır.

Arap dilini ve lehçelerini iyi bilen Hasan-ı Basrî'nin bu özelliği tefsirinde açıkça görülmektedir. Âyetlerdeki garîb ve müşkil kelimeleri açıklamak amacıyla zikrettiği eş anlamlı kelimeler kendinden sonraki müfessirler ve dilciler tarafından çokça kullanılmıştır. Hasan-ı Basrî'nin tefsirini bir araya getirip neşreden Muhammed Abdürrahîm, onun garîb lafızlara getirdiği açıklamaları Mekkî b. Ebû Tâlib'e nisbet edilen el-ʿUmde fî ġarîbi'l-Ḳurʾân ile karşılaştırmış ve ikisi arasındaki büyük benzerliği ortaya koymuştur (a.g.e., II, 515-517). Hasan-ı Basrî'nin şâz olarak kabul edilen kıraatlerinin büyük çoğunlukla Arap yarımadasında yaşayan kabilelerin dilleri ve kullanışlarıyla uyum arzetmesi Arap dili ve lehçelerine olan hâkimiyetinin bir başka delilidir.

Hasan-ı Basrî "iyyâke na'büdü"yü (el-Fâtiha 1/1) "iyyâke nutîu", "maa'l-havâlifi"yi (et-Tevbe 9/87, 93) "maa'n-nisâ", "sıbgatallāh"ı (el-Bakara 2/138) "dînullāh" ve "fî cenbillâh"ı (ez-Zümer 39/52) "fî tâatillâh" olarak açıklamıştır (a.g.e., I, 116; Levent, s. 135-136). Birer ikişer kelime ile yaptığı bu tür yorumlar yanında yer yer uzun açıklamalarda da bulunmuştur. Meselâ "iblîs" kelimesini (el-Bakara 2/34), "Nasıl Âdem insanların atası ise

İblîs de cinlerin atasıdır; o kesinlikle bir melek değildir"; "Rahmetim her şeyi kaplamıştır" (el-A'râf 7/156) cümlesini, "Rahmetim dünyada iyiyi ve kötüyü kaplamıştır, fakat kıyamet gününde sadece müttakiler içindir" şeklinde açıklamış (Levent, s. 136-138), İbn Kesîr'in değerlendirmesine göre bazan hiçbir delili olmayan te'viller de yapmıştır. Bedir Savaşı'na katılan müşriklerle ilgili olan, "Hani Allah rüyanda sana onları az göstermişti" meâlindeki âyette geçen (el-Enfâl 8/43) "menâmike" kelimesini "göz" mânasına alıp, "Hani Allah onları gözlerine az göstermişti" şeklinde te'vil etmesi (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 13) buna bir örnek teşkil eder. Zemahşerî, bu te'vilin Arap diline hakkıyla vâkıf olan Hasan-ı Basrî'ye ait olamayacağını söylemiştir (el-Keşşâf, II, 161).

Âyetleri tefsir ederken birçok eş anlamlı kelime kullanmasına rağmen Hasan-ı Basrî dilin ayrıntılarına girmemiş ve sade bir üslûp kullanmıştır. Kendisiyle birlikte çağdaşı olan birkaç tâbiî, lugavî tefsirciliğin temellerini atan kimseler olarak anılmış (et-Tefsîr, II, 515), Arap dili ve belâgatına olan vukufuna ve şiir bilgisine rağmen tefsirinde bir iki örnek dışında şiire yer vermemiştir (Levent, s. 134). Onun Kur'an tefsirinde kendi görüş ve ictihadlarına çok az yer vermesinde (Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, s. 149), Kur'an karşısındaki tevazu ve mahviyetiyle devrin şartlarının etkisi olduğu söylenebilir. Zira Hasan-ı Basrî Kur'an'ın nüzûlüne şahit olan ashapla birlikte yaşamış ve çok defa onlardan gelen bilgilerle yetinmeyi tercih etmiştir. Ahkâm âyetlerini ve hurûf-ı mukattaayı yorumlaması onun re'y tefsirini yansıtan örnekler olarak kabul edilebilir. Meselâ "tâ hâ"yı "yâ recül" (ey adam), "sâd"ı "hâdisi'l-Kur'ân ve ârızi'l-Kur'ân bi-amelik" (Kur'an'la konuş, davranışlarını Kur'an'la karşılaştır), "nûn"u "divit, hokka" olarak tefsir etmiş (et-Tefsîr, II, 479; Levent, s. 129); Fetih sûresinin 29. âyetini açıklarken "Muhammed'in beraberinde bulunanlar" ifadesiyle Ebû Bekir'in, "kâfirlere karşı sert davrananlar" ile Ömer'in, "kendi aralarında merhametli" ifadesiyle Osman'ın, "rükûa varanlar, secde edenler"le Ali'nin, "Allah'tan lutuf ve rızâ isteyenler" ifadesiyle Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkās, Saîd b. Cübeyr ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın kastedildiğini söylemiştir (et-Tefsîr, II, 293, 479-480).

Hasan-ı Basrî'nin tefsirinde esbâb-ı nüzûl önemli bir yer tutar. Sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine mani olmadığını kabul eden Hasan-ı

Basrî, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin kâfir olduklarını bildiren ve yahudiler hakkında inen âyetin (el-Mâide 5/44) nüzûl sebebini açıklarken bu âyetin müslümanlar için de geçerli olduğunu belirtmiştir (a.g.e., II, 487). Ayrıca nâsih ve mensuh üzerinde de durmuş, aynı âyet hakkındaki farklı rivayetleri cemetmeksizin bazan mensuh, bazan muhkem dediği olmuştur. Meselâ Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ında geçen iki rivayetten birine göre, "İçinizdekileri açıklasanız da gizleseniz de Allah onun yüzünden sizi hesaba çekecektir" meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/284), "Allah kişiye gücünün yettiğinden başkasını yüklemez" âyetiyle (el-Bakara 2/286) neshedildiğini söylerken diğer rivayete göre âyetin muhkem olup neshedilmediğini ileri sürmüştür. Onun mensuh dediği âyetlerin bir kısmı Taberî ve diğer bazı müfessirler tarafından muhkem olarak kabul edilmiş olup (a.g.e., I, 201; II, 493) bu durum nesih konusundaki farklı anlayışın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Hasan-ı Basrî'nin kendinden sonraki müfessirler üzerinde etkisi büyük olmuş, Yahyâ b. Sellâm, Abdürrezzâk es-San'ânî, Sehl et-Tüsterî, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Hâtim, Mâtürîdî, Sa'lebî, Zemahşerî, Tabersî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Süyûtî gibi âlimler onun görüş ve rivayetlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Hasan-ı Basrî'ye ait 350 kadar görüşün bulunduğu tesbit edilmiştir (Levent, s. 186).

Kıraat İlmindeki Yeri. Hasan-ı Basrî, tefsirciliğinin yanında kıraat ilmindeki üstün derecesiyle de anılmış, ilm-i kıraati Hittân b. Abdullah er-Rakkāşî ve Ebü'l-Âliye'den aldığı belirtilmiştir. Kendisinden Ebû Amr b. Alâ, Sellâm b. Süleyman et-Tavîl, Yûnus b. Ubeyd, Âsım el-Cahderî gibi âlimler kıraat tahsil etmiştir. İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî ile (ö. 465/1073) Ebû Ali el-Ahvâzî'nin (ö. 446/1055) Hasan-ı Basrî'ye kadar varan isnadlarını şüpheli bulmakta ve bunun arz yoluyla değil semâ yoluyla olabileceğini söylemektedir (Ġāyetü'n-nihâye, I, 235).

Hasan-ı Basrî'nin kıraati muttasıl sened, hatt-ı Osmânî ve Arap diline uygunluk ölçülerine uymayan unsurlar ihtiva etmesi sebebiyle meşhur on kıraatten sayılmamış, şâz olarak değerlendirilmiştir. İbn Hâleveyh'in Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân ve İbn Cinnî'nin el-Muḥteseb adlı eserlerinde onun kıraatinden örnekler verilmiş, Ahvâzî Ḳırâʾatü'l-Ḥasan el-Baṣrî ve

Yaʿḳūb adıyla bir eser telif etmiştir. İbnü'l-Cündî de on üç imamın kıraatini bir araya getirdiği Büstânü'l-hüdât fi'ḫtilâfi'l-eʾimme ve'r-ruvât adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 23, vr. 85)

Hasan-ı Basrî'yi altıncı imam olarak kaydetmiştir. Bugün on dört kıraat denince akla gelen imamlarla birlikte Hasan-ı Basrî'ye Îżâḥu'r-rumûz ve miftâḥu'l-künûz adlı eserinde altıncı imam olarak yer veren bir başka müellif, İbnü'l-Kabâkıbî diye meşhur Muhammed b. Halîl el-Halebî'dir (Kastallânî, I, 91). Halebî'yi Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât adlı eseriyle Kastallânî, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer adlı kitabıyla Bennâ takip etmiş, her iki müellif de on dört imamın kıraatini ihtiva eden eserlerinde Hasan-ı Basrî'yi on üçüncü imam olarak zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Basrî, et-Tefsîr (nşr. M. Abdürrahîm), I-II, Kahire, ts. (Dârü'l-Hadîs); İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân (nşr. G. Bergsträsser), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb); İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36, 202; İbn Cinnî, el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥ ʿanhâ (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr.), Kahire 1415/1994, I, 37, 44, 79, 100, 121, 125, 131, 141, 165, 280, 285, 289, 301; II, 79; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 161; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 168-169; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 580-581; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 101-120, s. 60-62; İbnü'l-Cündî, Bustânü'l-hüdât fi'ḫtilâfi'l-eʾimme ve'r-ruvât, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 23, vr. 85; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 13; Zerkeşî, el-Burhân, II, 158; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 235; Abdülfettâh el-Kādî, el-Ḳırâʾâtü'ş-şâẕẕe ve tevcîhühâ min luġati'l-ʿArab (nşr. Ömer b. Kāsım en-Neşşâr, el-Büdûrü'z-zâhire içinde), Beyrut 1981, s. 15-16; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1233-1235; Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât (nşr. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdüssabûr Şâhîn), Kahire 1392/1972, I, 91, 99, 170; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 147; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 446; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer (nşr. Şebân M. İsmâil), I-II, Beyrut 1987; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXX, 244; Brockelmann, GAL, I, 66; Suppl., I, 102; Hediyyetü'l-ʿārifîn, I, 265; Sezgin, GAS, I, 592, 597; İsmail

Cerrahoğlu, Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, Ankara 1968, s. 157, 159; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1968, s. 177-178; Muhammed Eroğlu, Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân (öğretim üyeliği tezi, 1971, MÜ İlâhiyat Fakültesi), s. 26-27; Etem Levent, Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri (doktora tezi, 1978, AÜ İlâhiyat Fakültesi), s. 129, 134-138, 186; Muslih Seyyid Beyyûmî, el-Ḥasan el-Baṣrî, Kahire 1984, s. 249-277; Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, el-Ḥasan el-Baṣrî ve ḥadîs̱ühü’l-mürsel, Amman 1412/1992, s. 145-151; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu‘tezile Ekolü (doktora tezi, 1991, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 64; H. Ritter, “Ḥasan el-Baṣrî”, UDMİ, VIII, 264.

Abdülhamit Birışık

Hadis İlmindeki Yeri.

Hasan-ı Basrî Abdurrahman b. Semüre, Hakem b. Amr, İmrân b. Husayn, Ebû Hüreyre, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Ömer b. Hattâb, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden doğrudan hadis alıp naklederken Hz. Ali, Ümmü Seleme, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Abdullah b. Amr gibi birçok sahâbîden de hadis almadığı halde aradaki râviyi zikretmeksizin rivayette bulundu. Kendisinden Bekir b. Abdullah el-Müzenî, Katâde b. Diâme, Eyyûb es-Sahtiyânî, Atâ b. Sâib, Ebû Bürde Büreyd b. Abdullah, Humeyd et-Tavîl, Abdullah b. Avn gibi âlimler hadis rivayet ettiler. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Hasan-ı Basrî’nin, doğrudan Hz. Peygamber’den veya aradaki râviyi düşürerek bazı sahâbîlerden duymuş gibi (İbn Ebû Hâtim, el-Merâsîl, s. 31-44) naklettiği hadislerin sıhhati konusunda münekkitler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım âlimler, onun güvenilir-zayıf ayırımı yapmaksızın herkesten rivayette bulunduğu gerekçesiyle (Fesevî, II, 35-36, 239-240; İbn Receb el-Hanbelî, I, 287-291) bu tür rivayetlerinin sahih kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Ebû Zür‘a er-Râzî ise Hasan-ı Basrî’nin bu rivayetlerinden birkaçı hariç diğerlerinin, Kur’an ve sahih sünnetle desteklenmesi veya başka tariklerden muttasıl olarak rivayet edilmesi sebebiyle zayıf olmayacağını söylemişlerdir. Ali b. Medînî de bu tür rivayetlerden güvenilir râviler tarafından nakledilenlerin çoğunun sahih olduğunu kabul etmiştir (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 266). Hadis

tenkitçilerinin güvenilirliğinde ittifak ettikleri Hasan-ı Basrî'nin, insanlar arasında güven duygusunun yaygın olduğu bir dönemde yaşaması sebebiyle isnadda yer alan râviyi zikretmeyi gerekli görmediği anlaşılmaktadır. Onun tek râvi vasıtasıyla aldığı rivayetlerde râvi adını zikretmesi, iki veya daha fazla râvi yoluyla aldığında ise hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmesi (İbn Receb el-Hanbelî, I, 285-286), ayrıca bu rivayetlerin başka tariklerden de gelmesi (Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, s. 276-300, 355-356) bunların zayıf olmadığı görüşünü desteklemektedir.

Hasan-ı Basrî'nin tenkit edilen bir yönü de tedlîs* yapmasıdır. Zehebî, onun "haddesenâ" lafzı ile naklettiklerinde güvenilir olduğunu (Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 483), görüşmediği kimselerden "an" lafzı ile yaptığı rivayetlerde ise tedlîs yaptığını ve bunların delil teşkil etmeyeceğini (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 72) söylemiştir. Ancak edâ sigalarının belirli rivayet metotlarına delâlet etmek üzere kullanımının yaygınlaşmadığı (Yücel, s. 80) bir dönemde yaşaması ve hadisi çoğunlukla sahâbeden alması sebebiyle Hasan-ı Basrî'nin tedlîslerinin rivayetlerini olumsuz şekilde etkileyecek durumda olmadığını söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 113; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 32-54, 239-240; Tirmizî, Kitâbü'l-ʿİlel (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ içinde), İstanbul 1413/1992, V, 754; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 40-42; a.mlf., el-Merâsîl (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah Kūcânî), Beyrut 1412/1992, s. 31-44; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VI, 95-127; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 563-588; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 483; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 71-72; Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 162-166; İbn Receb el-Hanbelî, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978, I, 275, 285-291; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 263-270; a.mlf., Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1413/1993, s. 102; Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, el-Ḥasan el-Baṣrî ve ḥadîṡühü'l-mürsel, Amman 1412/1992, s. 276-300, 346-356; Ahmet Yücel,

Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 80; Abdullah Aydınlı, "Hasan Basrî Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", EAÜİFD, sy. 8 (1988), s. 91-113.

Ahmet Yücel

Fıkıh İlmindeki Yeri.

Hasan-ı Basrî'nin fıkhı genel düşüncesinin ve hayatının bir parçasıdır. Bir yıl devam eden kadılığının dışında kazâ ile ilgili herhangi bir resmî görev almamış, ancak müslümanların günlük hayatlarına ve ilişkilerine dair kendisine yöneltilen soruları her zaman cevaplandırmıştır. Bu cevapların bir kısmı talebeleri vasıtasıyla nakledilerek daha sonraki dönemlerde telif edilen fıkıh kitaplarında zikredilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin bu görüşleri nâdiren delilleriyle birlikte aktarıldığı için onun usulü hakkında kesin bir kanaate ulaşmak oldukça zordur (Muslih Seyyid Beyyûmî, s. 310). Hasan-ı Basrî, Resûl-i Ekrem'in tebliğle birlikte nasıl yaşanacağını da gösterdiği İslâm'ın ilk müntesipleri ve ilk öğretmenleri olan sahâbîler içinde yetişmiş, bunların Hz. Peygamber'den yaptıkları nakilleri anlamaya ve buna göre yaşamaya çalışmıştır. Bundan dolayı onun için fıkıh, sadece şer'î hükümlerin anlatıldığı formel bir ilim değil yaşanan hayatın ilmidir. Yaşanan hayat ise bir taraftan fertlerin dış davranışlarıyla ruh dünyalarında, diğer taraftan insanlar arası ilişkilerde devam etmektedir. Hasan-ı Basrî'nin fıkhı, sadece görünen davranışlara göre hükmeden bir ilim olmayıp insanın hem zâhirini hem bâtınını hesaba katarak insanlar

arası ilişkileri bunun üzerine oturtan bir bakışı yansıtır (Massignon, s. 189). Bu fıkıh anlayışının daha sonra kısmen sûfîler (meselâ bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 146, 149, 152-153), kısmen de fakihler tarafından benimsenerek sürdürüldüğünü görmek mümkündür (Serahsî, el-Uṣûl, I, 10; Pezdevî, I, 46-48). Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen fıkıh tanımı Hasan-ı Basrî'nin fıkıh anlayışına epeyce uyduğu gibi bazı Hanefî fıkıh usulü eserlerinde benimsenen fakih tanımı da onun anlayışını hatırlatmaktadır.

Hasan-ı Basrî'nin fıkhî görüşlerinin aynı zamanda Kur'an tefsirinin bir parçası olması, onun fıkhî konuları Kur'an'dan hareketle ve Kur'an ile bağlantılı olarak incelediğini göstermektedir. Fıkhî meseleleri ele alırken

lafzını ihmal etmeksizin Kur'an'ı bir bütün olarak düşünen Hasan-ı Basrî (Levent, s. 166; Massignon, s. 185), ayrıca Kur'an'da anlatıldığı kadarıyla daha önceki şeriatları da dikkate almaktadır. Meselâ şehidin naaşının yıkanması gerektiğini ileri sürerken bunu Hz. Âdem'den beri devam eden nebevî bir sünnet olarak temellendirmiştir (Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 49).

Onun düşüncesindeki fakih her şeyden önce kendisine yönelmiştir; kendi iç ve dış dünyasını düzenleme, bunlar arasındaki uyumu sağlama gayretindedir. Sadece olayları ve vahyi derinden kavrayan, bunun sonuçlarını kendi hayatında ve sözlerinde ortaya koyan kimseler fakih olarak adlandırılabilir. “Fakih dünyada zâhid, âhirete tâlip, ibadetini aksatmayan, kimseye minnet etmeyen, Allah'ın hikmetini yayan, söyledikleri kabul görse de görmese de Allah'a hamdeden kişidir” (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 153; İbnü'l-Cevzî, s. 18; İbn Sa‘d, VII, 177 başka bir rivayet). Hasan-ı Basrî'nin fakih olduğuna dair rivayetler (İbn Sa‘d, VII, 165), onun sadece fetva veren bir âlim değil aynı zamanda kendisinin fakihte bulunması gerektiğini söylediği ilmî ve ahlâkî özellikleri de taşıyan bir şahsiyet olduğunu ifade eder. Hasan-ı Basrî'ye, kendi söyledikleriyle fukahanın sözleri arasında farklılık bulunduğunun hatırlatıldığına dair İbnü'l-Cevzî'nin kaydettiği rivayet (el-Ḥasan el-Baṣrî, s. 18), onun dönemindeki diğer fakihlerden kısmen farklı bir çizgiye sahip olduğunu göstermektedir (Massignon, s. 189). Hasan-ı Basrî'nin fıkıhta takip ettiği usul eskiyi bilmek, sahâbenin icmâ ettiği konularda onlara uymak, ihtilâf ettikleri konular üzerinde durarak bunları yeniden incelemek (İbnü'l-Cevzî, s. 21; Muslih Seyyid Beyyûmî, s. 300) ve fıkhî meseleleri ele alırken geçmişten gelen bilgi birikiminin yanında mevcut şartları da göz önüne alarak en iyiyi ortaya koymak şeklinde özetlenebilir (İbn Sa‘d, VII, 165). Meselâ Ehl-i kitaba mensup kadınlarla evlenme câiz olmakla birlikte müslüman kadınlar dururken bunların tercih edilmesini ve ayrıca doğacak çocuğun kâfir olması ihtimalini düşünerek dârülküfürde evlenmeyi hoş karşılamaması böyle bir yaklaşımın sonucudur (M. Revvâs Kal‘acî, I, 306; II, 901).

Hasan-ı Basrî'nin fıkhî meseleleri bir hukukçu gibi değil bir vâiz ve mürşid tavrıyla ele aldığı, kendisini bazı şeyleri bilen bir mümin olarak gördüğü ve neticede bilginin ona yüklediği sorumluluğun gereği olarak çevresindekilere doğruyu söyleme vazifesini yerine getirmek için çaba harcadığı söylenebilir

(Massignon, s. 186; Ritter, XXI [1933], s. 56-57). Üstlendiği kadılık görevi karşılığında ücret almayışı da bu sebeple olmalıdır. Bazı fıkıh kavramlarını, daha sonra bunlara yüklenen anlamlardan farklı anlamda kullanan Hasan-ı Basrî'nin bu özelliği bazı amelî hususlarla ilgili ifadelerinde de görülür. Meselâ hacca gitme imkânına sahip olduğu halde bu farîzayı ifa etmeyenin kâfir olduğunu söylerken (Gazzâlî, I, 241; Muslih Seyyid Beyyûmî, s. 303) kullandığı "kâfir" kelimesi buna bir örnek teşkil eder.

Hasan-ı Basrî'den gelen rivayetlerde söylediklerinin hatırda kalmasını kolaylaştırmak için tasnifler yapılması, bilgilerin maddeler halinde sıralanması (meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, s. 23-25, 27, 28, 30-32 vb.) onun önder ve rehber oluşunun bir neticesidir. Elli dört farz şeklindeki tasnifin ilk defa kendisi tarafından yapıldığına dair bilgi bu açıdan önemlidir. Böyle bir tasnif sözlerine dayanarak talebeleri tarafından yapılmış olsa bile sonuçta düşünce olarak tasnifin ona ait olduğunu gösterir (Ritter, XXI [1933], s. 7-9).

Hasan-ı Basrî'nin fetva verirken takip ettiği yolun Hz. Ömer'in yoluna benzediği şeklindeki bilgi (İbn Sa'd, VII, 161), her ne kadar onların lafza değil şâriin maksadına itibar ettikleri şeklinde yorumlansa da (M. Revvâs Kal'acî, I, 20) Hasan-ı Basrî'nin maksattan çok sünnete itibar ettiğini söylemek daha doğru olur (Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, s. 126-127). Ancak onun ifadelerinde sünnet kelimesi birkaç anlamda geçmektedir. Meselâ bir sözünde sünneti "bir kimsenin ortaya koyduğu umumi tavır" (İbnü'l-Cevzî, s. 19), başka bir sözünde de "bir işte farz olmayan, ancak Hz. Peygamber'in yaptığı ve sahâbenin de ondan görerek benimsediği unsurlar" (İbnü'l-Cevzî, s. 30) mânalarında kullanmıştır. Dünya hayatında her şeye hidayet nazarıyla bakmak, bütün hayatı bu hidayet yolunda gayret ederek geçirmek onun sünnet anlayışının esasını teşkil eder (a.g.e., a.y.). Hasan-ı Basrî farzı sünnet ve edepten ayırır. Sünnetin zıddı bid'attır. İnsanları bid'at ehlinden uzaklaştırmaya çalışırken (a.g.e., s. 32), bunların kim olduğunu belirtmemişse de onun sünnet anlayışından ve verdiği bazı örneklerden hareketle bid'at ehlinin tanımını çıkarmak mümkündür. Hasan-ı Basrî sünnete uyarak fetva verirken sahâbenin ittifakıyla oluşan genel tavrı benimsemiştir (Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, s. 128). Farz kavramını da sonraları fıkıh literatüründe yerleşenden daha farklı bir anlamda kullanmıştır. Meselâ yemekte on iki haslet bulunduğunu söyleyerek

bunlardan dördünü farz, dördünü sünnet, dördünü edep olarak adlandırır ve farz olanları yemeğe besmele ile başlamak, yenilecek şeylerin helâl ve temiz olmasına özen göstermek, mevcuda razı olmak ve verdiği nimetten dolayı Allah'a hamdetmek şeklinde sıralar (İbnü'l-Cevzî, s. 30). Burada farz olarak sayılan şeylerin fıkhî olmaktan çok ahlâkî bir nitelik taşıdığı ve mânevî sorumluluğu ifade ettiği dikkati çekmektedir. Buna karşılık sofra kurallarına dair yukarıdaki açıklamasında sıraladığı sünnetlerin, Hz. Peygamber'in yemek yemesiyle ilgili rivayetlerden teşekkül eden unsurlar olduğu anlaşılmaktadır. Yemeğin âdâbıyla ilgili olarak zikredilen hususlar da yemekten önce ve sonra elleri yıkamak, sofrada yemek yiyenlerin yüzüne bakmamak gibi sağlık ve görgü kurallarından ibarettir.

Kavramlarda bazı farklılıklar gösteren Hasan-ı Basrî'nin fıkıh anlayışı, daha sonraki dönemlerde kısmen fıkhî meselelerin de ele alındığı tasavvuf kitaplarında devam ettirilmiştir (meselâ bk. Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkadir-i Geylânî, Gazzâlî). Buna karşılık asıl fıkıh alanında onun fetvaları -fakihler için ferdî hayatlarında bir ideal teşkil etmiş olmakla birlikte (Serahsî, el-Uṣûl, I, 10; Pezdevî, I, 46-48)- başlangıçta gördüğü özel itibarı kaybetmiş olup diğer fetvalar yanında sıradan birer fetva olarak kabul edilmiş (İbn Kudâme, I, 18, 26, 31, 39; II, 18, 38, 46; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 8, 9, 18; II, 49, 197; Muslih Seyyid Beyyûmî, s. 298)

ve daha farklı görüşlerin ortaya çıkmasını engellememiştir. Bunda, onun fetvalarıyla ilgili delillerin nakledilmemiş olmasının önemli bir payı olsa gerektir. Fetvaları daha sonra çeşitli mezhepler tarafından kısmen benimsenerek sürdürülmüş olsa da katlin ispatı için zinada olduğu gibi dört erkek şahidin gerekli olduğunu söylemesi gibi kabul görmeyen görüşleri de nakledilmektedir (M. Revvâs Kal'acî, I, 21-22; Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, s. 143-144).

Hasan-ı Basrî'den nakledilen fetvaların, Kadı Muhammed b. Müferric tarafından Fıḳhü'l-Ḥasan el-Baṣrî adı altında yedi cilt halinde bir araya getirildiği rivayet edilmekteyse de (Zehebî, XVI, 392; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 26) bu esere henüz rastlanmamıştır. Günümüzde ise fetvaları Muhammed Revvâs Kal'acî tarafından Mevsûʿatü fıḳhi'l-Ḥasan el-Baṣrî adıyla derlenip yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1989). Onun fıkıh anlayışı ve tesiri müstakil bir çalışmada incelenmiş (İbrâhim Ebû Sâlim, el-Ḥasan el-

Başrî ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1980), ayrıca hakkında yapılan araştırmalarda fıkhî yönü de bazı örneklerle ele alınmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 156-178; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, III, 125-192; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire1310, I, 146, 149, 152, 153; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 131-161; Serahsî, el-Uṣûl, I, 10; a.mlf, el-Mebsûṭ, I, 8, 9, 18; II, 49, 197; III, 49; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde), Beyrut 1414/1994, I, 46-48; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 241; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi'l-ḥaḳ, Kahire 1331, II, 76; İbnü'l-Cevzî, el-Ḥasan el-Başrî, Kahire 1350/1931, s. 18, 19, 21, 23-25, 27, 28, 30-32; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), I-II, Kahire 1992; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 563-588; XVI, 392; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 26; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1968, s. 179-190; Etem Levent, Hasan-ı Basrî ve Tefsîr İlmindeki Yeri (doktora tezi, 1978, AÜ İlâhiyat Fakültesi), s. 160-169; Osman Erkmen, Büyük Veli Hasan-ı Basri Hazretleri ve Hikmetli Sözleri, Ankara 1978, s. 121-135; Muslih Seyyid Beyyûmî, el-Ḥasan el-Başrî, Kahire 1984, s. 291-310; M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi'l-Ḥasan el-Başrî, I-II, Beyrut 1989; Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr, el-Ḥasan el-Başrî ve ḥadîs̱ühü'l-mürsel, Amman 1412/1992, s. 124-145; Mustafa Saîd el-Hın, el-Ḥasan b. Yesâr el-Başrî, Beyrut 1995, s. 213-294; Hans H. Schaeder, "Ḥasan el-Başrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam", Isl., XIV (1925), s. 1-75; Helmutt Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit", a.e., XXI (1933), s. 1-83.

Tahsin Görgün

Akaide Dair Görüşleri.

İtikadî mezheplerin ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde, bu tür tartışmaların çokça yapıldığı Basra'da ilmî faaliyetlerini sürdüren Hasan-ı

Basrî'nin akaid görüşleri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Sünnîler'e ait bazı kaynaklara göre Hasan-ı Basrî "Ehl-i sünnet" tabirini ilk defa kullanan âlimdir ve Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcılarındandır. Her ne kadar öğrencileri Mu'tezile mezhebini kurmuş ve başlangıçta Hasan-ı Basrî kader konusunda onlarla benzer görüşleri paylaşmışsa da daha sonra ilk kanaatinden vazgeçerek çoğunluğun mezhebine tâbi olmuştur. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e Kaderiyye'yi yeren bir risâle yazması ve her türlü bid'atı reddedip bid'atçılarla bir arada bulunmayı bile hoş görmemesi bunu göstermektedir (Dârimî, "Muḳaddime", 23; İbnü'l-Cevzî, s. 32). Kâ'bî, Kādî Abdülcebbâr, İbnü'l-Murtazâ gibi Mu'tezile mensupları ile İbn Kuteybe gibi Sünnî âlimler, Hasan-ı Basrî'yi kelâmcılar grubu içinde Mu'tezile'ye öncülük eden kişiler arasında zikrederler (Fażlü'l-iʿtizâl, s. 235; Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 100; Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 18; Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 85). Kaynaklara göre Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Gaylân ed-Dımaşkī gibi Mu'tezilî âlimlerin Hasan-ı Basrî'nin meclisinde yetişmesi ve Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risâlede kader konusuna Mu'tezile'ye ait olarak bilinen bir açıklama getirmesi onun bu mezhebin öncüleri arasında bulunduğunu göstermektedir. Hasan-ı Basrî'nin itikadî mezhebine dair ileri sürülen bu görüşlerden ikincisinin daha isabetli olması kuvvetle muhtemeldir. Zira erken devir âlimlerinden İbn Kuteybe gibi bir Sünnî otoritenin kendisine sahip çıkmaması ve onu Sünnîler'e muhalif grup içinde zikretmesi bunun bir delilidir. Hasan-ı Basrî'ye izâfe edilen görüşlerle naslara bakışının yanı sıra ona nisbet edilen Haseniyye adlı bir fırkanın Mu'tezile'nin kolları arasında gösterilmesi de bunu teyit etmektedir. İbn Kuteybe'nin naklettiğine göre Hasan-ı Basrî güneş ve ayın cehenneme atılacağına dair bir rivayetin Hz. Peygamber'e atfedildiğini duyunca günahlarının ne olduğunu sorarak bu hadisi metin açısından tenkide tâbi tutmuştur (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 100-101). Bununla birlikte bazı konularda Mu'tezile'den çok Ehl-i sünnet'in görüşlerini paylaşmıştır. Hasan-ı Basrî'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Bilgi. Naslar insanları akıl yürütmeye davet ettiğinden bunu gerçekleştirmek ve tefekkür sonunda üretilen bilgiye itibar edip ona göre yaşamak dinî bir yükümlülüktür. Zira tefekkür insana iyilik ve kötülüklerini bir ayna gibi gösterir. Kişinin değeri tefekkür etmesine bağlı olarak ölçülür (Câhiz, III, 119; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 281).

2. Ulûhiyyet. Allah Teâlâ benzeri bulunmayan kemal sıfatlarıyla nitelenmelidir. Allah kâinatı yarattıktan sonra arşa istivâ etmiştir ve yaratıklarından O'na en yakın olan İsrâfil'dir. Cenâb-ı Hak âhirette müminlerce görülecektir. Eğer Allah'a ibadet edenler âhirette O'nu göremeyeceklerini bilselerdi dünyada üzüntüden yok olurlardı. Hz. Peygamber'in O'nu dünyada görmesi âhirette görülebileceğine delâlet eder; naslarda da güzel yüzlerin Allah'a bakacağına işaret edilmiştir (Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 30; Taberî, XXIX, 120; Nevevî, III, 4, 6; İbn Teymiyye, VI, 73; İbn Kayyim, s. 162-163).

3. Kader. Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen itikadî görüşler içinde en çok tartışılanı kader meselesidir. Bütün Mu'tezile kaynakları ile bazı Sünnî müelliflere göre Emevî idaresinin, siyasî iktidarını ve icraatlarını meşrulaştırmak için cebir görüşüne dayanan kaderci bir anlayışı yaymaya çalışmasına karşı Hasan-ı Basrî, öğrencileriyle birlikte mücadele verip kullara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî takdirin zorlayıcı tesiri altında gerçekleşmediğini savunmuştur. Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân, Hasan-ı Basrî'ye bir mektup yazarak Selef'in cebre uygun olan anlayışına aykırı görüşler ileri sürdüğüne dair haberler aldığını belirtmiş ve kendisinden bu konuya açıklık getirmesini istemiş, o da kulların fiilleriyle kadere dair görüşlerini ihtiva eden risâlesini yazıp göndermiştir. Bu risâleye göre Hasan-ı Basrî, ilâhî buyruklara ve Resûl-i Ekrem'in sünnetine uyan Selef âlimlerinin hakkı örtbas etmediklerini, sadece Allah'ın bu konuda yaratıklarına karşı getirdiği delilleri kullandıklarını söyledikten sonra onların kanaatini şöyle açıklamıştır: Allah, kendisine kulluk etmeleri için yarattığı insanların bu görevlerini yerine getirmelerine herhangi bir şekilde engel olmaz; zira O kullarına zulmetmez. Bütün Selef âlimleri bu konuda ittifak etmişlerdir. Hasan-ı Basrî, Selef'in bu inancına aykırı olarak ortaya çıkan cebir telakkisini eleştirmek ve Selef inancını savunmak için kendi fikirlerini beyan etmiştir. Buna göre inkâr ilâhî kazâ ve kaderin bir sonucu değildir, aksi halde Allah'ın inkâr edenden de razı olması gerekirdi; halbuki

âyetlerde ilâhî takdirin insanları inkâr ve isyana değil hidayete sevkettiği bildirilmiştir (ez-Zümer 39/7; el-A'lâ 87/3). Allah kullarına ilâhî emirlere uymalarını mümkün kılacak irade ve güç vermiş, onları fiillerinde icbar altında bırakmamıştır. Kulun belli fiilleri gerçekleştirecek irade ve güçten

yoksun bırakıldıktan sonra sorumlu tutulması, kör olarak yaratılan bir kimsenin görme eylemini gerçekleştirmekle yükümlü tutulmasına benzer. Allah kullarını böyle bir muameleye tâbi tutmaktan münezzehtir. Ayrıca kul fiillerini ilâhî takdirin sevkiyle gerçekleştirmiş olsaydı itaat edeni övmek ve âsiyi yermek anlamsız kalır, dua etmenin veya başarılı olmak için herhangi bir eyleme geçmenin tesiri umulmazdı. Esasen din işlerinde cebir görüşünü benimseyen kişinin dünya işlerinde kaderci bir davranış sergilememesi de onun, fiilini işlerken kendi gücünü kullandığını ve gerçek inancının bu olduğunu gösterir. Allah'ın vuku bulacak olayları önceden bilmesi insanları belli fiilleri işlemeye sevketmez. Kazâ ve kaderle ilgili nasların dikkatli bir şekilde incelenmesi halinde bunların kulların belli fiilleri kendi iradeleriyle yaptıklarından dolayı cezalandırılacaklarını beyan ettiği görülür. Cebir görüşünü savunanların Hz. Peygamber'e atfettikleri rivayetlerin ise gerçek olması mümkün değildir. Sonuç olarak günah işleyip bunu kazâ ve kadere bağlamak Kur'an'a aykırı bir inanç olup Allah'a yapılmış bir iftiradır (Risâle fi'l-ḳader, s. 215-223).

İbn Sa'd, Mu'tezile'nin, kader konusunda Hasan-ı Basrî'nin görüşüne uyduğuna ve aynı görüşü paylaştığına dair iddiasını asılsız kabul eder. Zira ona göre Hasan-ı Basrî kaderi inkâr etmemiş, aksine yaratıkların Allah tarafından ne için yaratılmışsa o şekilde yaşadığını ve kader planı dışına çıkmadığını, buna bağlı olarak hiç kimsenin rızkını, ömrünü ve rengini değiştiremeyeceğini söylemiştir (Ṭabaḳāt, VII, 175). Şehristânî de Hasan-ı Basrî'nin hayrı ve şerriyle birlikte kadere inandığı ve bu konuda Selef'e aykırı davranmadığı kanaatindedir. Ona göre Abdülmelik b. Mervân'a yazılan kader risâlesi Hasan-ı Basrî'ye değil muhtemelen Vâsıl b. Atâ'ya aittir (el-Milel, I, 47). Ancak Şehristânî'nin bu risâleyi Vâsıl b. Atâ'ya nisbet etmesi doğru değildir. Zira Vâsıl b. Atâ 80 (699) yılında doğmuş, Abdülmelik b. Mervân 86'da (705) vefat etmiştir. Zehebî, Hasan-ı Basrî'nin önce kader konusunda Mu'tezile'ye uygun ifadeler kullandığını, daha sonra tenkit edilince bu görüşlerinden vazgeçtiğini belirterek kaderi kabul ettiğine ilişkin rivayetleri nakletmiş ve onun kaderi inkâr edeni kâfir saydığını söylemiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 579-583; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 527). Taşköprizâde de Zehebî'nin bu kanaatine iştirak etmiştir. Hasan-ı Basrî'nin tefsirle ilgili görüşlerini derleyen Muhammed Abdürrahîm'in eserinde yer alan rivayetlere göre Hasan-ı Basrî kaderi benimsemiş ve her şeyin ilâhî takdire uygun olarak vuku bulduğuna inanmıştır (et-Tefsîr, II,

337-338). Hakkında araştırmalar yapan çağdaş yazarlardan Muslih Seyyid Beyyûmî, Hasan-ı Basrî'nin kader konusunda Mu'tezile ile aynı görüşleri paylaşmadığını, fakat kaderin işlenen günahlar için bir mazeret olarak ileri sürülemeyeceğini vurguladığını, bunun da Ehl-i sünnet telakkisiyle bağdaştığını belirtmiştir (el-Ḥasanü'l-Başrî, s. 318-333).

4. Nübüvvet. Allah bilgisiz kimselerden (ehl-i bâdiye), cinlerden ve kadınlardan peygamber göndermemiştir (et-Tefsîr, II, 48). Resûl-i Ekrem'e indirilen Kur'an, insan topluluklarının dünya hayatını düzenleyen hükümler koymuştur. Bunları fiilen uygulayan Resûl-i Ekrem de insanlara örnek olarak gösterilmiş ve onun izinden gidilmesi emredilmiştir. Peygamber'in isrâ ve mi'racı bedenen değil ruhen gerçekleşmiştir (İbnü'l-Cevzî, s. 50; İbn Ebü'l-İz, s. 186). İbn Kayyim'e göre Hasan-ı Basrî bununla isrâ olayının rüyada vuku bulduğunu kastetmemiş, aksine Resûlullah'ın rüya dışı ruhî bir yolculuk yaptığını anlatmak istemiştir (Zâdü'l-meʿâd, III, 40-41).

5. Âhiret. Kıyametin kopmasından önce Hz. Îsâ canlı olarak bulunduğu gökten inecek ve herkes ona iman edecektir (et-Tefsîr, I, 215-216, 305-306). Âhirette hesaba çekilmeye esas teşkil etmek üzere insanların amelleri biri sağda, diğeri sol tarafta olmak üzere iki melek tarafından yazılır. Dünyada bütün yaratıkları kapsayan ilâhî rahmet âhirette sadece müttakilere tahsis edilecektir. Cehennemde kimin nerede bulunacağı ilgili yerlerde yazılmıştır. Kalbinde iman bulunduğu halde cehenneme girecek olan kimseler ilâhî şefaat sayesinde oradan çıkacaktır. Ergenlik çağına girmeden ölen kâfir çocukları cehenneme girmeyecektir (Kādî Abdülcebbâr, s. 196; İbnü'l-Cevzî, s. 60, 61, 66-67). Müslüman toplum içinde yaşayan bir kimsenin ölümü halinde kâfir olduğuna şahadette bulunmak câiz değildir (İbn Ebü'l-İz, s. 472).

6. İman-Günah. Gerçek iman kişiyi ilâhî buyruklara itaat etmeye sevkeden imandır. Amelsiz imanın bir değeri yoktur. Bu sebeple iman artar ve eksilir. Kişi "inşallah müminim" demelidir (Câhiz, III, 119, 120, 128; Nevevî, I, 146). İlâhî gazabı, lânet ve azabı celbedeceği naslarda bildirilen her günah büyük olup bu günahlar şunlardır: Allah'a ortak koşmak, ebeveyne itaatsizlikte bulunmak, bir mümini öldürmek, iffetli kadına iftira etmek, zina etmek, yetimin malını yemek, yalan söylemek, para karşılığında yeminden veya verilen sözden dönmek. Savaştan kaçmak ise büyük günah

değildir; zira bununla ilgili âyet Bedir Savaşı'na katılmayanlarla sınırlıdır. Büyük günah işleyen münafıktır (Nevevî, II, 47, 85, 88; Bağdâdî, el-Farḳ, s. 118; İbn Hazm, III, 273). Ancak buradaki "münafık" kelimesini şer'î mânada değil sözlük anlamında değerlendirmek gerektiğini ileri sürenler olduğu gibi (Muhlis Seyyid Beyyûmî, s. 337-338) Hasan-ı Basrî'nin büyük günah işleyeni mümin kabul ettiğini nakledenler de vardır (Sâbûnî, s. 80).

7. Siyaset. Can ve mal güvenliğini sağlayacak, müslümanlar arasında adaleti tesis edip zulüm ve haksızlığa engel olacak bir devlet başkanına ihtiyaç vardır. İslâm dini devlet başkanına yargı, maliye, cuma namazını kıldırma ve cihad işlerini yürütme görevini yüklemiştir. Başka bir çare bulunmadığı ve zafere ulaşma ihtimali belirdiği takdirde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri yerine getirmek için silâhlı mücadeleye başvurmak farzdır. Eğer mağlûp duruma düşmek ve zaafa uğramak ihtimali kuvvetli ise savaştan kaçınmak gerekir. Ayrıca birliği korumak için fitneden uzak durmalı ve devlete isyan etmemeli, devlet ricâlinden gelen musibetlere sabredip Allah'ın hayırlı bir kapı açmasını beklemelidir. İçtimaî ve siyasî olayların düzelmesi için öncelikle fertlerin tövbekâr olup gerçek Müslümanlığı yaşamaları gerekir (İbn Sa'd, VII, 142, 164-165, 172, 176; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 155; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 2; İbn Hazm, V, 20-21).

Zühd ve takvâyı dış görünüşte ve kıyafette değil tefekkürde, Hz. Peygamber'in sınırlarını çizdiği hayat tarzında, ihtiyaç sahiplerine yardım etmekte gören (Câhiz, III, 134; İbnü'l-Cevzî, s. 16, 32, 44) ve Abdülkādir el-Bağdâdî'nin verdiği sûfîlerin önderlerine ait listede (Uṣûlü'd-dîn, s. 315) yer almadığı halde tasavvuf kaynaklarında bir sûfî olarak gösterilen Hasan-ı Basrî'nin daha çok kelâmcılar grubu içinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

İtikadî mezheplerin ortaya çıkmaya başladığı bir dönemin önemli şahsiyetleri arasında yer alan Hasan-ı Basrî'nin, öğrencileri vasıtasıyla hem Ehl-i sünnet'e hem de Mu'tezile'ye öncülük yaptığı, zühd ve takvâya çağırması sebebiyle de tasavvufî hareketlerin doğuşuna zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Özellikle kader ve nüzûl-i Îsâ konularında, zühd ve takvâ ile ilgili hususlarda, Hasan-ı Basrî'ye asıl görüşlerini tam anlamıyla belirlemeyi zorlaştıracak derecede farklı görüşlerin nisbet edilmesi dikkat

çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Basrî, et-Tefsîr (nşr. M. Abdürrahîm), Kahire, ts. (Dârü'l-Hadîs), I, 92, 106, 123, 131, 207, 215-216, 252, 272-273, 305, 306; II, 21-22, 48, 251, 275, 337-338; a.mlf., Risâle fi'l-ḳader (Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 215-223; Dârimî, "Muḳaddime", 23; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 142, 157, 162, 164-165, 167, 172, 175, 176; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 119, 120, 128, 134; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 441; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 85, 100-101, 155; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 2, 281; II, 13, 132-133; III, 175; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/1995, s. 30; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 120; Kâ'bî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 65, 67, 68, 69, 83, 86-87; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (a.e. içinde), s. 142, 162, 196, 215-235, 339, 345; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 100, 597; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 20-21, 118; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, s. 307, 315; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 7, 273; IV, 108-109; V, 20-21; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 30, 47, 48; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 80; İbnü'l-Cevzî, el-Ḥasan el-Baṣrî, Kahire 1350/1931, s. 14, 15, 16, 32, 44, 50, 57, 60, 61, 66-67; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 579-586; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 527; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 146, 153; II, 47, 85, 88; III, 4, 6; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1400/1980, VI, 73; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 162-163; a.mlf., Zâdü'l-meʿâd, III, 40-41; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 270; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭahâviyye, s. 186, 472, 473; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 18, 21, 24, 41, 121, 136-137; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 164, 165; Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, s. 11; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1966, I, 169; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin

Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 142, 170; Muslih Seyyid Beyyûmî, el-Ḥasan el-Baṣrî, Kahire 1404/1984, s. 222-227, 310-334, 337-338; Mustafa Saîd el-Hın, el-Ḥasan b. Yesâr el-Baṣrî, Dımaşk 1416/1995, s. 40, 44, 69, 111, 123, 133; H. Ritter, "Hasan Basrî", İA, V/1, s. 315.

Yusuf Şevki Yavuz

HASAN el-BENNÂ

(حسن البنّا)

Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ (1906-1949)

İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının kurucusu Mısırlı fikir ve mücadele adamı.

14 Ekim 1906 tarihinde Mısır'ın Buhayre vilâyetine bağlı Mahmûdiye kasabasında doğdu. Babası, el-Fetḥu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî adlı eserin müellifi olan ve geçimini saatçilikle sağladığı için Sââtî lakabıyla tanınan Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ'dır. İlk öğrenimini babasından gören Hasan, sekiz yaşında Mahmûdiye'deki klasik eğitim veren Medresetü'r-reşâdi'd-dîniyye'ye girdi. Burada Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısmını ezberleyip nahiv ve biraz da Arap edebiyatı okudu. Medresenin yöneticisi Şeyh Muhammed Zehrân'ın onun üzerinde derin izler bıraktığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu zatın ayrılmasından sonra modern eğitim veren el-Medresetü'l-i'dâdiyye'ye kaydoldu; bir yandan da hıfzını tamamlamaya çalıştı. Mısır yönetiminin idâdîleri kapatması üzerine Buhayre'nin merkezi Demenhûr'daki ilköğretmen okuluna geçti. Bu arada, henüz idâdîde iken girdiği Cem'iyyetü'l-ahlâkı'l-edebiyye ve Cem'iyyetü men'i'l-muharremât gibi kuruluşlarda görev aldı ve mânevî yapısında derin etkiler bırakan Hassâfiyye tarikatı şeyhi Abdülvehhâb el-Hassâfî'ye intisap etti. Böylece sünneti esas alan dinamik bir davet anlayışına sahip mutasavvıflarla ilişkilerini derinleştirdi; daha sonra da Mahmûdiye'de Cem'iyyetü'l-Hassâfiyye el-Hayriyye ile eş-Şübbânü'l-müslimîn'in kurulmasına ön ayak oldu.

Demenhûr'daki ilköğretim okulunu bitirdikten sonra Kahire'ye giden Hasan el-Bennâ, Mayıs 1927'de "Küçük Ezher" de denilen Dârülulûm'a kaydoldu. Öğrenciliği sırasında bir yandan dersleri ve diğer ilmî faaliyetleriyle kendisini yetiştirmeye çalışırken bir yandan da ailesiyle birlikte Kahire'ye göçen babasına saat tamirciliğinde yardım etti. Bu sıralarda İngiliz emperyalizminin Mısır'ı maddî-mânevî bakımdan

çöküntüye uğrattığını görerek bu durum karşısında bir şeyler yapmak için dönemin tanınmış âlimleriyle temasa geçti ve ısrarlı çabalarının sonucunda Ezher şeyhlerinden Muhammed Sa‘d ile, aralarında Yûsuf ed-Decvî, Abdülazîz Çâvîş ve Muhammed Reşîd Rızâ'nın da bulunduğu birçok âlimi bir araya getirmeyi başardı. Dârülulûm'daki öğrenciliği boyunca faaliyetlerini sürdürdü ve bu arada camilerde, kahvehanelerde toplantılar düzenleyerek bazı âlimlerin buralarda konferans vermesini sağladı; kendisi de çok sayıda konuşma yaptı. Mezun olduktan sonra tahsil için yurt dışına gitmeyi planladıysa da bu uygulamanın kaldırılması sebebiyle öğretmenlik yapmaya karar verdi; ancak beklediğinin aksine Kahire'ye değil İsmâiliye'ye tayin edildi. Mahmûdiye ve Demenhûr'dan sonra Kahire'de geçirdiği yıllar, Hasan el-Bennâ'ya Mısır toplumunun ve İslâm dünyasının içine düştüğü durum hususunda belli bir hükme varma imkânı kazandırmıştır.

Hasan el-Bennâ İsmâiliye'de de davet çabalarından vazgeçmedi; bir yıl boyunca yine camilerde, kahvehanelerde konuşmalar yaptı ve çok sayıda insanın etrafına toplanmasını sağladı. Nihayet Mart 1928'de evinde buluşan bir grup insanla İslâm davası için yaşamaya ve ölmeye yemin ederek İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının temellerini attı. 1933 yılına kadar İsmâiliye'de sürdürülen İslâm daveti çalışmaları âlimler, tarikat şeyhleri ve bazı cemiyetler başta olmak üzere halkın çeşitli kesimlerine ulaştırıldı. Bu altı yıllık dönem, İhvân-ı Müslimîn hareketinin gelecekte aşacağı merhaleler bakımından çok etkili olmuş ve bu arada Kahire'de faaliyet gösteren Cem‘iyyetü't-tehzîbi'l-İslâmî adlı bir gençlik teşkilâtı da fikir ve çalışmalarından etkilendiği İhvân-ı Müslimîn'e katılmıştır.

1933 yılında Kahire'yi ziyaret eden Hasan el-Bennâ İhvân-ı Müslimîn'le ilgili büyük gelişmelere tanık oldu ve sonuçta teşkilâtın genel merkezi Kahire'ye taşındı. Böylece İsmâiliye'de evlendiği eşi ve çocuklarıyla Kahire'ye dönen Hasan el-Bennâ, burada yine öğretmenliğin yanı

sıra vaktinin çoğunu İhvân-ı Müslimîn'in faaliyetlerine hasretti. Henüz bir yıl geçmeden kuruluşu Kahire'de hızla teşkilâtlandırdı; erkek ve kız çocuklarının eğitimi için teşkilât bünyesinde okulların açılmasına, İsmâiliye'de bir mescid ve bir merkezin hizmete sokulmasına ön ayak oldu. Aynı yoğun faaliyet çerçevesinde Şebrâhit'te bir lokal ve bir fabrika,

Mahmûdiye'de bir tekstil ve bir halı fabrikası ile tefsir ve hadis eğitimi yapan bir medrese kurularak gençlere okuma ve çalışma imkânları sağlandı. İhvân-ı Müslimîn'in Hasan el-Bennâ tarafından çizilen ve yönlendirilen faaliyet programları dinî, sosyal, kültürel, ekonomik ve sportif alanlarda etkili olmuş, teşkilât camiası Mısır halkı için dengeli ve âdil bir toplum örneği meydana getirmek istemiştir.

II. Dünya Savaşı sırasında gelen hükümetler İngilizler'in istekleri doğrultusunda İhvân-ı Müslimîn'e baskı yapmaya başladılar ve Hasan el-Bennâ ile önde gelen arkadaşlarını birçok defa tutuklattılar. 8 Ekim 1945'te yapılan genel kurul toplantısında yeniden ve ömür boyu başkan seçilen Hasan el-Bennâ'nın Mısır'daki sömürge uygulamasından kurtulmak için İngiltere'ye karşı cihad ilân etmesi, Nukraşî hükümetinin İhvân-ı Müslimîn üzerindeki baskılarını arttırmasına yol açtı. Ancak İhvân-ı Müslimîn bu baskılar karşısında yılmadı; hatta Filistin meselesiyle de ilgilenmeye başladı. 12 Aralık 1947 tarihinde Hasan el-Bennâ'nın önderlik ettiği kalabalık bir gösterici grubu Ezher'den başlayan bir protesto yürüyüşü düzenledi; 6 Mayıs 1948'de de İhvân-ı Müslimîn kurucular heyeti, Mısır ve öteki Arap ülkelerinden yahudilere karşı cihad ilân etmelerini istedi. Hasan el-Bennâ, çatışmalarda yer almak üzere çok sayıda taraftarını Filistin'e gönderince Nukraşî hükümeti teşkilâtı yasa dışı ilân etti; 12 Ocak 1949'da da tamamen kapattı. Bunun üzerine Hasan el-Bennâ, kurucu üyeleri arasında bulunduğu Şübbânü'l-müslimîn'de faaliyet göstermeye başladı; ancak 12 Şubat 1949 Pazartesi akşamı bu teşkilâtın merkezinden evine dönerken otomobiline açılan yaylım ateşi sonucu ağır yaralandı ve kaldırıldığı hastahanede öldü. Hükümet bu suikasttaki muhtemel rolünü örtbas etmek amacıyla basın organlarına sıkı bir sansür uygulamış, fakat 1952 yılında yeniden başlatılan soruşturma ve yargılama sonucunda gizli polis teşkilâtının üç mensubu suçlu bulunarak tetiği çeken kişi ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir.

Hasan el-Bennâ'nın eğitim kurumlarından 1928'e kadar edindiği birikim, Mısır toplumunun geçirmekte olduğu fikrî ve mânevî buhrana dair gözlemleriyle birlikte, onun fikirlerini bir ıslah programı çerçevesinde billûrlaştırmasını sağlamaya yetmiştir. Hasan el-Bennâ, Mısır'ın yoksulluk ve zayıflığının başlıca sebebinin İslâm'a bağlılığın gevşemesi ve Batı taklitçiliği olduğunu, özellikle Mısır yöneticilerinin aldıkları Batı eğitiminin

sonucunda İslâm’dan uzaklaştıklarını; kendi din, tarih ve medeniyetleri hakkında câhil kalan bu insanların toplumu da bir kimlik buhranına sürüklediklerini ileri sürerek Batı’nın sosyal ve kültürel emperyalizmi yüzünden dinin etkinliğinin azaldığını ve ülkenin tek kurtuluş çaresinin İslâm’ın temel değerlerine dönmek olduğunu söyler. Bu ana düşünceden hareket eden Hasan el-Bennâ, fikrî çabalarının merkezine İslâmiyet’i gerçek yönüyle kitlelere tanıtma amacını yerleştirmiş ve sık sık İslâm’ın, hayatın bütün yönlerini içine alan kapsayıcı bir dünya görüşü olduğunu vurgulamıştır. Onun, İslâm’ın aslî öğretilerini ortaya koyma çabasında şu üç ilkeyi esas aldığı görülür: a) Selefî bir tavırla İslâm’ın bağlayıcı kaynağının Kur’an ve sahih hadisler olduğunu belirtmek ve dolayısıyla İslâm’a tarih içinde sokulmuş yanlış yorum, bid‘at ve hurafelere karşı müslümanları bilinçlendirmek. b) Böyle bir saflaştırma fikrini, gerçek İslâm’ın modern hayatın ihtiyaçlarına cevap verebileceği fikriyle birleştirmek. c) Bunun mümkün olduğunu göstermek için de toplumun her seviyesinde ve tam bir dayanışma ruhu içerisinde İslâmî esasları hayata geçirecek şekilde teşkilâtlanmak. Bu üç boyut, onun fikrî serüveninde daima çeşitli sorgulamaları gündeme getirmiş, bu sorgulamaların yöneldiği konuların başında da halk arasında yaygın şekilde mevcut olan cincilik, büyücülük ve falcılık gibi hurafeler, Mısır toplumunun mânevî yapısını derinden etkilemiş olan tasavvuf ve tarikatlar, yaygın ve sakat ilim anlayışları ve Batılılaşmış zümreyi etkileyen modern ideolojiler gelmiştir.

Müslümanların düşüncesine ve hayatına giren hurafelerle etkili bir mücadele verilmesi gerektiğine inanan Hasan el-Bennâ, tasavvuf konusunda Mısır gerçeğini de dikkate alarak bir orta yol takip etmiştir. Ona göre velî ve sâlih kişileri anmak, onların güzel amellerini anlatmak insanı Allah’a yaklaştırır. İslâm’ın esaslarına uygun olmak şartıyla evliyanın gösterdiği kerâmetler haktır ve dince sabittir. Ancak şuna kesin olarak inanmak zorunluluğu vardır ki velîler ilâhî yetkilere sahip değildirler ve kimseye yardım edemez, fayda sağlayamaz ve zarar veremezler; bu güç sadece Allah’a aittir. Kabir ziyareti meşrû ve sünnettir; ancak kabirde yatandan yardım ve medet ummak, adak adamak, onun ruhaniyetinden olayların akışına müdahale etmesini istemek ve bu gibi maksatlarla kabri tâzim edici uygulamalarda bulunmak bid‘attır. Doğrudan Allah’a dua ederken tevessülde bulunmak ise itikadî bir mesele olmayıp ihtilâflı bir konudur.

Hasan el-Bennâ'ya göre İslâm dini fikir hürriyetini tanımış, ilmî araştırmaları teşvik etmiştir. Bir hadiste de işaret edildiği üzere hikmet müslümanın yitirdiği kendi malı olduğu için hangi kültürel ortamda ortaya çıkmış olursa olsun rahatça sahiplenilmelidir. Din ve akıl bazan birbirine ters düşebilirler; ancak kesin ve gerçek olan hususlarda birleşirler. Kesin biçimde ortaya konan ilmî kanunlar hiçbir zaman dinî esaslara aykırı olamaz. Eğer her ikisi arasında görünürde bir ihtilâf varsa zan ifade eden delil kesin olanla uygun şekilde yorumlanmalıdır; her ikisi de zan veya ihtimaliyet ifade ediyorsa dinî esasa uyulur. Ona göre ilim konusundaki görüşlerde başlıca iki sakat cereyan göze çarpmaktadır. a) Olayları, sebeplerini araştırmaksızın yalnızca gizli güçlere bağlayan hurafeci anlayış; bu anlayış insanları tembelliğe itmektedir. b) Olayların hiçbir gaybî veya metafizik sebebinin olmadığını ileri süren materyalist-pozitivist anlayış ve özellikle biyolojik materyalizm. Müslümanlık ise aklı ve gaybı, ilmi ve metafiziği birleştiren bir dindir. İslâm maddeye önem verir, ancak ona köle

olmayı reddeder; iman ve ruhu esas alır, fakat ilmi inkâr etmez. Nitekim müslüman âlimler ilerlemeye karşı çıkmamışlardır. Bu konuda ileri sürülen istisnaî ve kötü örnekler ölçü alınamaz. Esasen Kur'an'da müsbet ilimlere çok sayıda işaret vardır. Kalkınma için askerî güç yanında İslâm'ın teşvik ettiği ilmî birikim zorunludur ve müslümanların muhtaç olduğu kalkınma hamlesi yalnızca İslâm'la gerçekleşebilir. Hasan el-Bennâ, modern ideolojilerden özellikle Arap ırkçılığı (Arabizm) üzerinde durmuş, İslâm'ın ırkçılığı reddettiğini vurgulayarak sadece bir milletin tarihî ve kültürel kimliğine sahip çıkması anlamındaki bir milliyetçiliği benimsemiş, aslında Mısır için çalışmanın evrensel İslâm vatanının bir parçası için çalışmak anlamına geleceğini belirtmiştir. Ona göre İslâm vatanının sınırlarını iman birliği çizerken Batı tipi milliyetçilerin vatan anlayışını coğrafî sınırlar tayin etmektedir. Ancak İslâm milletleri arasında adaletin gözetilmesi şarttır; bir müslüman millet ötekinin sırtından geçinemez ve ona zulmedemez. Esas itibariyle kin, düşmanlık ve ırkçılık üzerine kurulu milliyetçilik anlayışı reddedilmelidir. Fakat her milletin kendine özgü birtakım hususiyetleri olduğu da inkâr edilemez. Bazı milletler bazı hususlarda ötekilerden üstün olabilir ve bu tür meziyetler genel İslâmî kalkınma idealine hizmet için vardır. Öte yandan Batı'ya karşı çıkarken de Doğucu olmak gerekmemektedir. Doğuculuk geçici bir slogandır ve dünyayı Doğu-Batı

diye ayıranların ürünüdür. Bu ayırımda ısrarlı davranılacaksa Batı medeniyetinin iflâs ettiği söylenmelidir. Müslüman Doğu uykusundan uyandığında dünya liderliğini kolayca ele geçirebilecektir. Batı'nın mânevî yapısı çökmüştür; çünkü bu medeniyet dini terketmiştir ve başlıca özellikleri de şehvet düşkünlüğü, çıkarcılık, faizciliktir. Bu materyalist hayat tarzı, Batılılar'ca sömürge altında bulundurdukları İslâm ülkelerine de aşılanmaya çalışılmaktadır. Batı, Doğu ülkelerini önce borçlandırmakta, sonra da kendine bağımlı kılarak sömürmektedir. Bu ülkelerde Avrupaî eğitim veren okullar açarak lehine çalışacak yönetici bir seçkin zümre yetiştirmekte, basın yayın ve eğlence araçlarıyla da kitleleri istediği şekilde yönlendirmektedir. Ona göre, Türkiye ve Mısır bu tesire en çok mâruz kalan İslâm ülkeleridir. Hasan el-Bennâ, bu tesbitlerinin ışığında girişilecek ıslahatçı gayretler için işe fertten başlanması gerektiği inancındadır. Ferdin hem ilmî ve kültürel yönden hem de vücut sağlığı bakımından gelişmesi temin edilmelidir. Bu özelliklere sahip kişilerin kuracakları aile ise İslâm ahlâk esasları üzerinde temellendirilmelidir. Toplumun asıl unsurunu teşkil eden aile sağlam esaslar üzerine oturunca sağlıklı bir toplum için en önemli adım atılmış olacaktır. Toplumu irşad çabası yoğun şekilde sürdürülmeli ve İslâm toprakları her türlü emperyalist etkiden arındırılmalıdır. Bu hedefleri gerçekleştirici siyasî değişikliklerle birlikte İslâm ümmetinin birliğini temin edici tedbirlerin de alınması gerekmektedir.

Bennâ'nın siyasî görüşleri geniş ölçüde, Abbâsî hilâfetinin dağılışından XIX. yüzyılda Avrupalı devletlerin İslâm ülkelerinden çoğunu kolonileştirmesine kadarki dönemde İslâm ümmetinin içine düştüğü yozlaşmanın tahliline dayanmaktadır. Ona göre bu yozlaşmanın başlıca sebepleri müslümanlar arasındaki çıkar çatışmaları, siyasî tefrika, mezhep kavgaları, yöneticilerin ihmal ve gafleti, ilim adamlarının faydasız tartışmalarla vakit geçirip uygulamalı disiplinlere yönelmemeleri ve dolayısıyla ilim ve teknik bakımından geri kalma, Araplar'ın İslâm tarihi sahnesinde geri plana düşmeleri ve modern zamanlarda müslümanların Avrupalılar'ın hayat tarzını taklide yönelmeleridir. Hasen el-Bennâ, bu tarihî ve fiilî sebeplerden kaynaklanan kötü durumun aşılabilmesi için öncelikle hilâfetin yeniden tesisi yoluyla İslâm birliğinin sağlanması, İslâmî değerlerin hayata geçirilmesine yönelik bir devletin kurulması ve böylece bütün İslâm dünyasının her türlü yabancı hâkimiyetinden kurtarılması hedeflerini öngörmüştür. Bennâ'ya göre İslâmî bir hükümet, yöneticinin

ilâhî ölçüler ve halk karşısındaki mesuliyeti, ümmetin birliği ve ümmetin iradesi ilkelerine dayanmalıdır (A. Z. Al-Abdin, XXVIII/3 [1989], s. 221-223).

Hasan el-Bennâ'nın bir suikasta kurban gidişinin ardından İhvân-ı Müslimîn hareketi bir kısmı ılımlı, bir kısmı da etkin mücadele yanlısı gruplarca sürdürülmüştür. Ilımlı strateji yanlısı olan grupların en kayda değer temsilcisi, el-Müslimûn adlı dergiyle aynı zamanda damadı olduğu Hasan el-Bennâ'nın fikirlerini ve daha ziyade bekleme siyasetine dayalı yaklaşımlarını İslâm dünyasına yayan Saîd Ramazan'dır. Daha etkin mücadele yanlısı grup ise Hasan el-Bennâ'nın bir başka halefi olan Sâlih Aşmâvî liderliğinde ihvân hareketini radikal yorumları ile sürdürmüş, Aşmâvî ekolünün bu fikirleri ed-Daʿve dergisinde ifadesini bulmuştur. İhvân-ı Müslimîn'in Hasan el-Bennâ'dan sonra en etkili simalarından Seyyid Kutub harekete 1951 yılında katılmış ve eserleri 1990'lara kadar çeşitli İslâmî akımları derinden etkilemiştir. Seyyid Kutub'un da dahil olduğu Muhammed el-Gazâlî, Abdülkādir Ûdeh ve Suriyeli Mustafa es-Sibâî'den oluşan bilgin ve düşünürler grubu özellikle Hasan el-Bennâ'nın İslâm'da sosyal adalet öğretisinden etkilenmiş (The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, I, 197-198) ve bu perspektiften yazdıkları eserler Türkiye dahil birçok müslüman ülkesinde ilgiyle takip edilmiştir.

Eserleri. 1. Müẕekkirâtü'd-daʿve ve'd-dâʿiye (Kahire, ts. [Dârü'l-kitâbi'l-Arabî]). Hasan el-Bennâ'nın 1942 yılına kadar olan hâtıralarını ve bu hâtıralar vesilesiyle dile getirdiği fikirlerini ihtiva eder. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümü kendi hayatıyla, ikinci bölümü ise İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının kuruluşu ve gelişmesiyle ilgili hâtıralarından oluşmaktadır. Eser M. N. Shaikh tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Memoirs of Hasan al Banna Shaheed, Karachi 1981; Delhi 1982). 2. Mecmûʿatü resâʾili'l-imâmi'ş-şehîd Ḥasan el-Bennâ. Çeşitli dönemlerde kaleme aldığı sekiz risâleden oluşan bir koleksiyondur. Bu risâleler, onun temel fikirleri çerçevesinde İhvan-ı Müslimîn teşkilâtının gaye, metot ve hedefleriyle ilgili tesbitlerini açıkladığı yazılardır. Son olarak 1988 yılında İskenderiye'de neşredilen mecmuanın birçok baskısı bulunmaktadır. Hasan el-Bennâ'nın hâtıra, risâle, makale, hutbe ve dualarını, ayrıca kendisi ve İhvân-ı Müslimîn hakkındaki bilgi ve değerlendirmeleri ihtiva eden eser, Hasan Karakaya ve Hasan Fehmi Ulus tarafından Türkçe'ye çevrilerek on dört cilt

halinde neşredilmiştir (Risâleler, İstanbul 1991). Külliyatın daha önce Ramazan Nazlı tarafından yapılan bir tercümesi daha vardır (Şehit Hasan el-Bennâ'nın Hayatı ve Risaleleri, İstanbul 1978).

Hasan el-Bennâ'nın ayrıca İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının resmî yayın organları olan Mecelletü'l-İẖvâni'l-müslimîn, Cerîdetü'l-İẖvâni'l-müslimîn, en-Neẕîr ve Mecelletü'ş-şihâb gibi gazete ve dergilerde yazıları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Bennâ, Müẕekkirâtü'd-daʿve ve'd-dâʿiye, Kahire, ts.; a.mlf., Mecmûʿatü resâʾili'l-imâmi'ş-şehîd Ḥasan el-Bennâ, İskenderiye 1988; M. Abdullah es-Sem'ân, Ḥasan el-Bennâ: er-recül ve'l-fikre, Kahire 1977; Enver el-Cündî, Ḥasan el-Bennâ: ed-dâʿiyetü'l-imâm ve'l-müceddidü'ş-şehîd, Beyrut 1978; Yûsuf el-Kardâvî, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve medresetü Ḥasan el-Bennâ, Kahire 1402/1982; Fathi Osman, "Hasan Al-Banna: Founder of the Muslim Brotherhood", Arabia, sy. 31, London 1404/1984, s. 18-19; Câbir Rızk, ed-Devle ve's-siyâse fî fikri Ḥasan el-Bennâ, Mansûre 1405/1985; a.mlf., el-İmâmü'ş-şehîd Ḥasan el-Bennâ bi-aḳlâmi telâmiẕetih ve muʿâṣırih, Mansûre 1406/1986; M. Seyyid el-Vekîl, Kübra'l-ḥarekâti'l-İslâmiyye fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Cidde 1406/1986; Muhsin Muhammed, Men ḳatele Ḥasan el-Bennâ, Kahire 1407/1987; Salâh Şâdî, eş-Şehîdân Ḥasan el-Bennâ ve Seyyid Ḳuṭub, Kahire 1409/1988, s. 1-45; Tevfîk Alvân, Necmü'd-düʿât Ḥasan el-Bennâ, Mansûre 1413/1992; İbrâhim el-Beyyûmî Gānim, el-Fikrü's-siyâsî li'l-imâm Ḥasan el-Bennâ, Kahire 1412/1992; Abdülmüteâl el-Cebrî, Limâẕâ uġtîle'l-imâm eş-şehîd Ḥasan el-Bennâ, Kahire, ts.; Muhammed Şiblî, Ḥasan el-Bennâ: imâm ve ḳāʾid, Kahire, ts.; Olivier Carre, "Note sur la politique de Hasan al-Banna et celle de Sayyid Qutb, d'après leurs écrits", Mélanges de l'université Saint Joseph, L/1, Beyrut 1984, s. 103-129; a.mlf., "Bennā, Hasan al-", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, I, 195-199; Mir Zuhair Husain, "Hasan al-Banna

(1906-1949), Founder of the Ikhwan al-Muslimin”, Islam and the Modern Age, XVII/4, New Delhi 1986, s. 271-276; A. Z. Al-Abdin, “The Political Thought of Hasan al-Bannā”, IS, XXVIII/3 (1989), s. 219-234; Ahmad S. Moussalli, “Hasan al-Bannā’s Islamist Discourse on Constitutional Rule and Islamic State”, Journal of Islamic Studies, IV/2, Oxford 1993, s. 161-174; Afaf Lutfi - al-Sayyid Marsot, “Muslim Brotherhood”, ER, X, 217-219; J. M. B. Jones, “al-Bannā ͗, Ḥasan”, EI² (İng.), I, 1018-1019.

İbrâhim el-Beyyûmî Gånim

HASAN BEY KÖPRÜSÜ

Yunanistan'ın Yenişehir'inde XVI. yüzyılda yapılmış köprü.

Kuzey Yunanistan'da bugün adı Larisa olan Yenişehir'de Köstem (Pinios) akarsuyu üstündeki bu köprü şehirde bir cami, medrese ve sıbyan mektebi de yaptıran Hasan Bey (Gazi Hasan Bey) vakıflarındandır. Kimliği hakkında yeterli bilgi bulunmayan Hasan Bey'in Mora beyi olduğu, 909'da (1503-1504) ve 911'de (1505-1506) Anadolu ve Rumeli beylerbeyiliğine getirildiği, 920'de (1514) Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferinde şehid olduğu Sicill-i Osmânî'de bildirilmektedir.

Osmanlılar zamanında Rumeli'de Türkler tarafından bu bölgede kurulan en büyük şehirlerden biri olan Yenişehir'deki Hasan Bey Köprüsü'nün başında aynı bâni tarafından inşa ettirilmiş bir de cami bulunduğunu burayı 1688'de ziyaret eden Evliya Çelebi bildirmektedir. Cevdet Çulpan, Mevlevî şeyhi Hasan Nazif Efendi'nin 1246'da (1830-31) hac dönüşü Köstem suyu kenarında kurduğu mevlevîhâne ile yaptırdığı köprüden bahsederken bunun yeniden inşa edilen bir köprü mü, yoksa Gazi Hasan Bey Köprüsü'nün bir onarımı mı olduğu hakkında şimdilik bir şey söylenemeyeceğini ifade eder. Caminin kıble duvarı önünde bânisinin altıgen planlı kubbeli türbesi bulunmaktaydı. Hasan Bey Çaldıran'da şehid düşmüşse cenazesi buraya getirilmiş midir, yoksa önceden yaptırılan bu yapı boş kalmış bir türbe midir? Üçüncü bir ihtimal de külliyenin başka bir Hasan Bey tarafından yaptırılmış olmasıdır.

Hasan Bey Köprüsü, eski fotoğraflarından anlaşıldığı kadarı ile Rumeli'deki Türk köprülerinin en güzellerinden biridir. Tamamen kesme taştan yapılmış olup aralarında sel yaranlar (mahmuzlar) bulunan sivri kemerli on gözü vardır. Ayrıca her mahmuzun üstünde ve iki büyük kemerin arasındaki masif ayak, içine küçük birer kemerli göz daha açılmak suretiyle yapı hem takviye edilmiş hem de hafifletilmiştir. Türk-Yunan savaşı sırasında elden çıkmışken 1895'te geri alındığında Yenişehir'e giden Sabah gazetesi muhabiri Süleyman Tevfik köprünün dokuz gözlü, 114 m. uzunluğunda ve 8 m. genişliğinde olduğunu bildirir. Bu sırada gazetelerde

yer alan ve üzerinden şehre giren Türk askerinin geçişini gösteren resimlerden, XIX. yüzyılda köprünün kenar korkuluklarının yenilenerek yaya kaldırımlarının iki yanında demir praçollarla genişletildiği, korkulukların yerine demir parmaklıklar takıldığı anlaşılmaktadır.

Köprünün tam başında yer alan medresesi, sıbyan mektebi, türbesiyle bir külliyenin merkezi olan cami de eski resimlerinden öğrenildiği kadarı ile kesme taştan bir yapı olup kubbeli, üç bölümlü bir son cemaat yerini takip eden kare planlı bir harimden ibaretti. Üstünü sekizgen biçiminde sağır kasnağa oturan kurşun kaplı bir kubbe örtüyordu. Önündeki köprü gibi bütünüyle XVI. yüzyılın klasik üslûbunu aksettiren bu yapı İstanbul Sultanahmet'teki Fîruz Ağa Camii'nin bir benzeri idi. Yunanistan'a dair turist rehberlerinde buradaki Türk eserlerinden ve dolayısıyla bu köprüden tek kelime ile bahsedilmemesi (meselâ bk. Béquignon, s. 270-272) dikkati çeker. Halbuki 1910'da basılan başka bir rehberde, şehrin içinde çoğu harap camilere ait yirmi yedi minare görüldüğü gibi köprünün karşı tarafında mükemmel durumda "muhteşem" bir caminin bulunduğuna işaret edilmiştir (K. Baedeker, s. 219).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 194; Sicill-i Osmânî, II, 119; Süleyman Tevfik, Tesalya'da Bir Cevelân ve Dört Aylık Seyahatim, İstanbul 1315, s. 167-168; K. Baedeker, Grèce, Leipzig-Paris 1910, s. 219; Y. Béquignon, Grèce: Les guides bleus, Paris 1935, s. 270-272; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 169-170, 203-204; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 309, rs. 240-241; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 478; SF, sy. 322 (1313), s. 145; sy. 323 (1313), s. 168, 169.

Semavi Eyice

HASAN b. BİŞR el-ÂMİDÎ

(bk. ÂMİDÎ, Hasan b. Bişr).

HASAN BURHÂNEDDİN CİHANGÎRÎ

(ö. 1074/1663)

Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Cihangîriyye şubesinin kurucusu.

Harput'ta doğdu. Uzun yıllar İstanbul'un Cihangir semtindeki tekkesinde faaliyet gösterdiği için Cihangîrî lakabıyla anılır. Halifesi Mustafa Nehcî'nin Tuhfetü's-sâlikîn ve hediyyetü'l-mürşidîn adlı eserinde bizzat kendisinden dinlediğini belirterek verdiği bilgiye göre

Celâlî isyanları sebebiyle Bursa'ya hicret etmek zorunda kaldı. On sekiz yaşlarında Halvetiyye-Ramazâniyye şeyhlerinden Yâkub Fânî Efendi'ye intisap etti. Celâlî isyanları Bursa'yı da tehdit etmeye başlayınca şeyhiyle birlikte İstanbul'a giderek Eyüp'te Baba Haydar Tekkesi'ne yerleşti. Bu yıllarda mürşidinin şeyhi Şerbetçi Mehmed Efendi ile onun şeyhi ve Halvetiyye'nin Ramazâniyye kolunun pîri olan Mahfî Ramazan Efendi'nin sohbetlerine katılma fırsatını buldu. Sekiz yıl hizmetinde bulunduğu Ramazan Efendi tarafından kendisine 1020 (1611) yılında hilâfet verildi ve Cihangir Camii'ne meşihat konularak buraya şeyh tayin edildi. Bu bilgilere göre Hasan Burhâneddin yirmi beş otuz yaşlarında hilâfet almış olmalıdır.

Diğer kaynaklarda yer alan Hasan Burhâneddin'le ilgili bilgiler oldukça çelişkilidir. Şeyhî onun İstanbul'a 1068 (1658) yılında geldiğini söyler (Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 559-560). Aynı tarihi veren Ayvansarâyî ise 970'te (1562-63) dünyaya geldiğini, 1000 (1591-92) yılında Yâkub Fânî'den hilâfet aldığını kaydeder (Hadîkatü'l-cevâmi', II, 72, 73). Bu bilgiler daha sonraki bazı kaynaklarda da tekrarlanmıştır. Hüseyin Vassâf'a göre ise 1000 (1591-92) yılında doğmuş, bulûğ çağına erince İstanbul'a gelmiştir (Sefîne, V, 26).

Hasan Burhâneddin Efendi Cihangir Camii'ne şeyh tayin edildikten sonra caminin yanına yaptırdığı tekkede vefatına kadar elli iki yıl irşad faaliyetini

sürdürmüş, bu uzun süre içinde birçok halife yetiştirmiştir. Halifeleri İstanbul ve civarıyla Gebze, Safranbolu, İznik, Edirne, Bolu, Bursa, Gelibolu, Tavşanlı, İsmail (Tuna nehrinin kuzey kolu üzerinde bir şehir), Kili, Akkirman, Malatya ve Şam'da faaliyet göstermiş, kendisine nisbet edilen Cihangîriyye tarikatının geniş bir sahada yayılmasını sağlamışlardır. Mustafa Nehcî onun, aralarında devlet erkânı ve medrese mensuplarının da bulunduğu birçok halifesinin adını verir (Tuhfetü's-sâlikîn, vr. 14a-40b; ayrıca bk. Sefîne, V, 30-31).

Hasan Burhâneddin Cihangîrî'nin tarikat silsilesi Şeyh Yâkub Fânî, Şerbetçi Mehmed Efendi vasıtasıyla Halvetiyye-Ramazâniyye'nin kurucusu Ramazan Mahfî'ye ulaşır. Silsile Ramazan Efendi'den sonra Muhyiddin Karahisârî, Şeyh Kasım Efendi, Şeyh İzzeddin Karamânî şeklinde devam ederek Halvetiyye'nin ana kollarından Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e (ö. 910/1504) nisbet edilen Ahmediyye ile birleşir. Cihangîriyye tarikatında Hasan Burhâneddin Efendi tarafından tertip edilen ve "Cihangir usulü tevhid" diye bilinen zikir usulü uygulanmaktadır. Diz üzerinde oturarak icra edilen bu zikri Hasan Burhâneddin ilk olarak, hareket etmek üzere olan bir gemideki tayfaların zinciri çekerken çıkardıkları âhenkli sesleri işitip vecde gelerek uygulamış, daha sonra bu tarz zikir devam ettirilmiştir.

Halvetiyye'nin seyrü sülûk âdâbına ve atvâr-ı seb'aya dair iki risâlesi ve bazı ilâhileri olduğu bildirilen Hasan Burhâneddin Efendi Rebîülâhir 1074'te (Kasım 1663) vefat etmiş ve Cihangir Camii'nin hazîresine defnedilmiştir (bk. CİHANGİR TEKKESİ). Hasan Efendi'den sonra makamına halifesi ve damadı Şeyh Fethullah Efendi geçmiştir (ö. 1113/1701). Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Cihangir Tekkesi'nde postnişin olan diğer şeyhler şunlardır: Şeyh Mahmud Efendi (1701-1705), Şeyh Ali Efendi mahdumu (1705-1727), Şeyh Mahmud Efendi (1727-1785), Şeyh İbrâhim Hakkı Efendi mahdumu (1785-1792), Şeyh Hacı Mehmed Zâhid Efendi (1792-1822), Şeyh Rızâ Efendi (1828-1830), Şeyh Hâfız Ahmed Efendi (1830-1847), Şeyh Ahmed Rızâ Efendi b. Seyyid Mustafa (1847-1889), Şeyh Seyyid Hâfız Resmî Efendi (1889-1900), Şeyh Hâfız Mehmed Cemâleddin Efendi (1900-?), Şeyh Eşref Efendi (?-1919), Şeyh Hâfız İhsan Efendi (1919-1925).

Şeyh Mehmed Zâhid Efendi ile Şeyh Rızâ Efendi arasındaki altı yıllık

(1822-1828) boşluk, 1822'de vuku bulan büyük Tophane yangını sırasında cami ve çevresinin yanması sebebiyle meydana gelmiş olmalıdır. Nitekim caminin son cemaat yeri girişinde bulunan 1307 (1889) tarihli ihya kitâbesinde ilk inşa edildiği 967'den (1559-60) sonra caminin birçok yangın geçirdiği kaydedilmiştir. Şeyh Seyyid Hâfız Resmî Efendi ve sonrasındaki şeyhlerin Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna mensup olmaları, tekkenin XIX. yüzyılın sonlarına doğru Sünbülîler'in kontrolüne geçtiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 442; Seyyid Mustafa Nehcî, Tuhfetü's-sâlikîn ve hediyyetü'l-mürşidîn, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 637, tür.yer.; Belîğ, Güldeste, s. 157; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 51, 145, 559-560; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 72-73; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 107-108; Osmanlı Müellifleri, I, 53; Tomar-Halvetiyye, s. 93-94; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 19-35; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 173; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehnâme", Varia Turcica Türkische Miszellen, IX, İstanbul 1987, s. 224, 231; Ara Altun, "Cihangir Câmii", DİA, VII, 539-540; M. Baha Tanman, "Cihangir Tekkesi", DBİst.A, II, 433.

Reşat Öngören

HASAN-ı BÜZÜRG

(خسن بزرگ)

(ö. 757/1356)

Celâyirliler’in kurucusu ve ilk hükümdarı (1340-1356).

Babası, İlhanlı Devleti’nin kuruluşunda önemli rol oynayan İlkân (İlkâ) Noyan’ın torunu Emîr Hüseyin’dir; kaynaklarda Emîr Şeyh Hasan b. Emîr Hüseyin b. Akboğa şeklinde geçer.

Hasan-ı Büzürg, İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han zamanında (1317-1335) önemli görevlerde bulunmuştur. Ebû Said Bahadır Han’ın kendisinden boşatarak evlendiği eski karısı Bağdat Hatun ile gizlice haberleştiği ve hükümdara suikast hazırlığında bulunduğu iddiasıyla idam cezasına çarptırılmışsa da (bk. BAĞDAT HATUN) hânedana yakınlığı sebebiyle ve bilhassa Argun Han’ın kızı olan annesinin araya girmesiyle affedilerek Kemah Kalesi’ne gönderilmiş, bir yıl sonra da Anadolu valiliğine tayin edilmiştir (1333). İlhanlı saltanatı uğruna giriştiği mücadeledeki amansız rakibi ve düşmanı Sulduslar’a mensup Emîr Çoban’ın torunu, Timurtaş’ın oğlu Şeyh Hasan ile karıştırılmaması için kendisine Hasan-ı Büzürg veya Celâyirli Şeyh Hasan, hasmına da Hasan-ı Kûçek denilmiştir.

Ebû Said Bahadır Han’ın vâris bırakmadan ölümü üzerine Moğol kabilelerinden Celâyir, Suldus, Uyrat ve Sutaylar arasındaki mücadele sırasında bağımsız bir devlet kurmak için fırsat kollayan Hasan-ı Büzürg, Moğol hânedanına mensup şehzadelerden Muhammed’i destekleyerek ilhan ilân etti ve Şehzade Mûsâ adına saltanat iddiasında bulunan Uyratlar’dan Ali Pâdişah’ın üzerine yürüdü. Van gölünün

kuzeyindeki Aladağ yakınlarında meydana gelen savaşta Ali Pâdişah savaşı ve hayatını kaybetti (1336); Şehzade Mûsâ da Bağdat tarafına gitti. İktidarı ele geçiren Hasan-ı Büzürg bu başarısından sonra Tebriz’i pâyitaht yaptı ve

Erzurum’dan Musul’a kadar uzanan sahada Sutaylar’dan Hacı Togay, Anadolu’da Alâeddin Eretna, Bağdat yöresinde Kara Hasan, Arrân’da Surgan, Fars bölgesinde de Mesud Şah kendisini metbû tanıdılar.

Uyrat Ali Pâdişah’ın ortadan kaldırılmasından sonra Horasan emîrleri Toğa Timur’u ilhan seçtiler; Mûsâ da ona biat etti. Fakat Hasan-ı Büzürg Merâga civarında onları bozguna uğratarak Mûsâ’yı esir alıp öldürttü (1337). Ancak çok geçmeden karşısına Hasan-ı Kûçek çıktı. Hasan-ı Kûçek, 1338 yılında Aladağ’da Şehrinev yakınlarında yapılan savaşta Hasan-ı Büzürg ve müttefiklerini mağlûp ederek Tebriz ve Sultâniye’yi yağmaladı; Hasan-ı Büzürg’ün ilhan ilân ettiği Muhammed’i de yakalatarak öldürttü. Bunun üzerine Azerbaycan’ı terkedip Irâk-ı Acem’e çekilmek zorunda kalan Hasan-ı Büzürg, burada yeni bir cephe oluşturmaya çalıştıysa da Hasan-ı Kûçek karşısında tekrar mağlûp oldu ve bu defa Bağdat’a çekilerek Abaka Han’ın oğlu Şah Cihan Timur’a biat etti. Daha sonra Bağdat’ta dedesine nisbetle İlkânlılar, kabilesine nisbetle de Celâyirliler denilen bağımsız bir devlet kurdu (1340). Arkasından kendi isteğiyle askerî yardım karşılığında, idaresi altında bulunan Bağdat, Musul ve Irâk-ı Acem’de Mısır Memlük Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun adına hutbe okutup sikke kestirdi (Sümer [1969], I, 100). Hasan-ı Kûçek’in ölümü (1343) Hasan-ı Büzürg’ü tehlikeli ve büyük bir düşmandan kurtardı; ancak onun yerine geçen kardeşi Melik Eşref döneminde de (1343-1355) taraflar arasındaki mücadele devam etmiştir.

Ebû Said Bahadır Han’ın son eşi Dilşâd Hatun’la evlenerek daha önce kendisine yapılan haksızlığın intikamını alan Hasan-ı Büzürg vefat edince yerine oğlu Şeyh Üveys geçti. Bağdat Moğol istilâsından sonra içine düştüğü siyasî, iktisadî ve içtimaî çöküntüden, Hasan-ı Büzürg’ün kurduğu ve yapılanmasında İlhanlı idare sistemini örnek aldığı Celâyirli Devleti sayesinde kurtulmuştur. Hasan Ali evlâdına karşı saygılı olmuş, Necef şehrindeki türbeyi yeniden imar ve ihya etmiştir. Celâyirliler döneminde Irak’taki Türkmen nüfusu artmış, Irak ve yöresi ekonomik, siyasî ve kültürel açıdan önemli bir merkez haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, Leknev 1891, II, 181-185; Handmîr, Ḥabîbü's-siyer, Bombay 1284, III, 78-80, 130; Düvel-i İslâmiyye, s. 391-393; Spuler, İran Moğolları, s. 330-380; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 203; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 100; İbrâhim Halîl, "el-Evḍâʿu'l-ʿIrâḳı's-siyâsiyye fî ʿahdi's-Sulṭân el-Celâʾirî 1382-1410", Âdâbü'r-râfideyn, VIII, Musul 1977, s. 128-129; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 81; Mükrimin Halil Yınanç, "Celâyir", İA, III, 64-65; "Hasan Büzurg", a.e., V/1, s. 316; J. M. Smith, "Djalāyir", EI² (İng.), II, 401; "Âl-i Celâyir", DMF, I, 205; Muzaffer Ürekli, "Celâyirliler", DİA, VII, 264-265.

Abdülkadir Yuvalı

HASAN CAN ÇELEBİ

(ö. 974/1567)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

Devlet adamı, şeyhülislâm ve tarihçi Hoca Sâdeddin Efendi'nin babasıdır. Hayatı hakkında bilinenler, Hoca Sâdeddin Efendi'nin ünlü eseri Tâcü't-tevârîh'te verdiği bilgilere dayanmaktadır. Hasan Can b. Hâfız Mehmed b. Hâfız Cemâleddin İsfahânî şeklindeki künyesinden ailesinin İsfahanlı olduğu anlaşılmaktadır. Babası Hâfız Mehmed, Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in daveti üzerine Tebriz'e gitmiş, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran zaferinin (1514) ardından Tebriz'e girmesinden sonra buradan İstanbul'a getirdiği âlim ve sanatkârlar arasında o da yer almıştır. Hasan Can'ın bu sırada babasıyla birlikte bulunması (Hoca Sâdeddin, I, 292), onun Tebriz'de dünyaya geldiği ihtimalini düşündürmektedir. Hâfız Mehmed İstanbul'a gelince saray hâfızı olarak görevlendirildi. Yavuz Sultan Selim'in özel hizmetine alınan oğlu Hasan Can ise padişahın en yakın adamlarından biri oldu, onunla birlikte Mısır seferine katıldı. Hasan Can, Yavuz Sultan Selim'in vefatına kadar altı yıl süren bu hizmeti sırasında birçok olaya şahit oldu; en gizli sırları onunla paylaştı. Hastalığı iyice ağırlaştığı bir sırada Yavuz Sultan Selim'in, "Hasan Can, bu ne haldir?" sorusuna karşılık onun, "Sultanım, Cenâb-ı Hakk'a teveccüh edip O'nunla olacak zamandır" demesi üzerine padişahın, "Ya bunca zamandan beri bizi kiminle bilirdin?" şeklindeki sözü tarih kitaplarında yer almıştır.

Yavuz Sultan Selim dönemiyle ilgili Tâcü't-tevârîh'te yer alan birçok bilginin sözlü kaynağı olan Hasan Can, padişahın vefatı ile ortaya çıkan karışıklığı yatıştırmada önemli rol oynadı. Kanûnî Sultan Süleyman'dan yakın ilgi görmesine ve kendisine yüksek memuriyetler teklif edilmesine rağmen maaş tahsisini isteyerek münzevi bir hayat yaşamayı tercih etti. Padişah da ona günlük 150 akçe, oğullarına 20'şer akçe verilmesini emretti. Sarayın "cemâat-i mutribân"ı arasında adına rastlanması, bu maaş tahsisinin bir vazife karşılığı olarak yapıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Bundan hareketle onun Enderun'da mûsiki hocalığı yaptığı, Kanûnî'nin zaman

zaman kendisine 200 filoriden 1000 filoriye kadar ihsanda bulunduğu ileri sürülmüştür. Hasan Can 17 Şâban 974 (27 Şubat 1567) tarihinde Hoca Sâdeddin Efendi ile beraber gittiği Bursa'da vefat etti ve Yeşiltürbe kapısının yakınlarında yol kenarına defnedildi.

Aynı zamanda hânende ve bestekâr olarak da tanınan Hasan Can'ın bu alandaki bilgileri kimden aldığı bilinmemektedir. Bazı eserlerde onun Ahmed, Hüseyin ve Hasan adlı üç talebesi bulunduğu belirtilmektedir (Uluçay, sy. 45 [1951], s. 23; Meriç, sy. 53 [1952], s. 154-155). Hasan Can'ın bestelediği eserler, daha sonraki devirlerde mehter takımlarında devamlı olarak çalınmıştır. Günümüze düyek usulünde üç adet hüseynî peşrevi ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 292-296; II, 394-397; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 643; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 289; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 130; Ali Ufki Bey, Mecmûa-i Sâz ü Söz, British Museum, Sloane, nr. 4114, vr. 24a; Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 194; Sicill-i Osmânî, II, 119; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 967; Etem [Ruhi] Üngör, Türk Marşları, Ankara 1966, s. 24; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1967, s. 131, 160-161, 165, 193-200, 259; Danişmend, Kronoloji, II, 13, 53-55; M. Çağatay Uluçay, "Mehterhane ve Sâzendelere Dair Birkaç Vesika", MM, sy. 45 (1951), s. 23; R. Melûl Meriç, "Osmanlılar Devri Türk Musikisi Tarihi Vesikaları", a.e., sy. 53 (1952), s. 154-155; "Hasan Can Çelebi", TA, XIX, 11; Şerâfeddin Turan, "Sadeddin", İA, X, 27; Öztuna, BTMA, I, 332-333.

Nuri Özcan

HASAN ÇELEBİ

(ö. 1002/1594’ten sonra)

Osmanlı hattatı.

Çerkez asıllı olduğu dışında ailesine dair bilgi yoktur. Büyük bir ihtimalle Kafkasya’dan getirilmiş bir köle iken Ahmed Şemseddin Karahisârî tarafından satın alınmış, efendisi daha sonra onu âzat

ederek mânevî evlâdı saymış ve aklâm-ı sitteyi öğretmiştir. Bu sebeple “Karahisârî kulu” lakabıyla da anılır. İmzalarında Karahisârî’nin önceleri kölesi, sonra da oğlu olduğunu belirten ifadeler kullanmış; onun vefatından itibaren künyesinde “Allah’ın kulu” mânasına geldiğinden köleler için baba adı kabul edilen Abdullah’a yer vererek Hasan b. Abdullah şeklinde imza atmıştır. Hasan Çelebi, üstadının sanat üslûbuna en yakın hattat oluşu dolayısıyla Hasan Halîfe adıyla da tanınır.

Kaynaklarda Süleymaniye Camii’nin mihrap veya kubbe yazısının (sonuncusu XIX. yüzyılda Abdülfettah Efendi tarafından yeniden yazılmıştır) Karahisârî’ye, bunun dışında kalanların da Hasan Çelebi’ye ait olduğu nakledilmektedir. Diğer bir rivayet de Süleymaniye’deki bütün yazıların Hasan Çelebi tarafından yazıldığı, sadece tabhânedeki bir âyetin (el-İnsân 76/8) Karahisârî’ye ait olduğu, bu yazının da diğerlerinden üstün bulunduğu şeklindedir. Her iki hattatın yazı üslûplarını ayırmak mümkün olmadığından bu konuda fikir yürütmek de gereksizdir. Hasan Çelebi Edirne Selimiye Camii’nin de (yapılışı 1568-1574) bütün yazılarını yazmıştır. Bu yazıların çini ve mermer üstünde olanları zamanımıza kadar gelmiş, kubbe ve yarım kubbe yazıları XIX ve XX. yüzyıllarda devrin celî-sülüs anlayışından uzak bulunan mahallî hattatlarca başarısız bir şekilde yenilenmiştir.

Evliya Çelebi’nin nakline göre Hasan Çelebi Selimiye Camii’nin kubbe yazılarının mahalline geçirilmesine nezaret ederken gözüne düşen kireç tozunu temizlemek için, celî kalemlerini silmek üzere yanında

bulundurduğu kireçli suyu telâşla kullanınca görme hassasını kaybetmiştir. Bunun üzerine Sultan II. Selim tarafından kendisine maaş bağlanmıştır. Ancak Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, görmüş olduğu 1002 (1594) tarihli bir Hasan Çelebi kıtasından övgüyle bahsetmektedir ki bu durumda Evliya Çelebi'nin rivayetini şüpheyle karşılamak gerekir.

Hasan Çelebi, olgunluk döneminde Karahisârî üslûbundan uzaklaşarak pek çok meslektaşı gibi Şeyh Hamdullah yoluna dönmüştür. Bu vadide nesih hattı ile yazdığı bir en'âm-ı şerîf Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Yeni Yazmalar, nr. 929). Gülzâr-ı Savâb'da onun nesih hattının Karahisârî'den daha da ileride olduğu ifade edilmektedir. Oğlu İsmâil Efendi de babasının üslûbunda eser veren bir hattattır. Ölüm tarihi kesin olarak tesbit edilemeyen Hasan Çelebi vefatında İstanbul'un Sütlüce semtinde üstadı Karahisârî'nin yanına gömülmüştür; fakat kabrinin yeri belli değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 21, 59; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 440, 441; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 36; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 126, 155; Habib Efendi, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 84; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 127-128; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 81-82; M. Uğur Derman, "Edirne Hattatları ve Edirne'nin Yazı San'atımızdaki Yeri", Edirne Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 316; a.mlf., Kanunî Devrinde Yazı San'atımız, Ankara 1970, s. 280; a.mlf., Türk Hat San'atının Şaheserleri, Ankara 1982, s. 9-10; a.mlf., İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 197; a.mlf., "Hasan Çelebi", TA, XIX, 11.

M. Uğur Derman

HASAN ÇELEBİ, Fenârî

(ö. 891/1486)

Molla Fenârî'nin torunu, dilci, kelâm ve fıkıh âlimi.

840 (1436) yılında Bursa'da doğdu. Asıl adı Bedreddin Hasan'dır. Babası Mehmed Şah aynı yıl vefat ettiği için amcalarının himayesinde büyüdüğü anlaşılmaktadır. Hocası Molla Gürânî'nin vasiyetini tutan Fâtih Sultan Mehmed'in de Fenârî ailesini her zaman koruduğu bilinmektedir. Hasan Çelebi tahsilini Bursa Sultâniye Medresesi'nde Fahreddîn-i Acemî, Alâeddin Ali et-Tûsî ve Molla Hüsrev gibi tanınmış âlimlerin yanında yaptı. Babası Mehmed Şah'ın hacdan dönerken Karamanoğlu ilinde vefat ettiğini haber veren Sehâvî'nin (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 79), onun daha çok babasından istifade ettiğini söylemesi (a.g.e., III, 128) doğru değildir.

Hasan Çelebi Arap dili, meânî, beyan, kelâm, fıkıh usulü ve aklî ilimlerde temayüz ederek genç yaşta ilmî üstünlüğünü ispatlayınca Edirne'deki Halebiye Medresesi'ne müderris tayin edildi. 870 (1465) yılında Şam'a, oradan da hac için Mekke'ye gitti. 875'te (1470) İznik Orhan Gazi Medresesi'nde görevlendirildi (Belîğ, s. 250). Buradaki hocalığı sırasında dedesinin öğrencilerinden meşhur âlim ve zâhid Kutbüddinzâde Muhyiddin Mehmed'den de faydalandı (Kâtib Çelebi, vr. 79b).

Kahire'de İbn Hişâm en-Nahvî'nin Muġni'l-lebîb adlı eserinin nahiv konusunda ihtisas sahibi Mağribli bir âlim tarafından okutulduğunu öğrenince oraya gitmeye karar verdi. Amcasının oğlu Kazasker Alâeddin Ali Çelebi vasıtasıyla Fâtih Sultan Mehmed'den izin alarak 880 (1475) yılından önce Kahire'ye gitti (Sehâvî, III, 128) ve Şemseddin et-Tilimsânî'den Muġni'l-lebîb'i okuyup icâzet aldı (Taşköprizâde, s. 186; Kâtib Çelebi, vr. 79b). Zamanın meşhur muhaddisi İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencisi olan bir âlimden de tefsir ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuyup icâzet aldı. Sehâvî, Hasan Çelebi'nin bir yıla yakın bir süre kaldığı Mısır'ın ilim muhitinde değerinin anlaşılamadığını, hastalığı yüzünden de ders okutamadığını kaydeder. Kahire'de görüştüğü Celâleddin es-Süyûtî

Naẓmü’l-ʿiḳyân li-aʿyâni’l-aʿyân adlı eserinde (s. 105-106), “Allâme, muhakkık ve değerli eserler yazan bir imamdı. Onun Ḥâşiye ʿale’l-Muṭavvel’i çok faydalı bir kitaptır” diyerek kendisinden kısaca söz etmiştir. Mısır’da umduğunu bulamayan Hasan Çelebi deniz yoluyla Mekke’ye gitti ve orada ders verdi.

Hasan Çelebi 881 (1476) yılı başlarında İstanbul’a dönünce, kenarında notları ve zahriyesinde hocasından aldığı icâzetnâmenin metni bulunan kendi eliyle yazdığı Muġni’l-lebîb’in bir nüshasını Fâtih’e hediye etti. Onun gayret ve başarısını takdir eden Fâtih Sultan Mehmed, kendisini bu defa Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris tayin etti (Taşköprizâde, s. 185; Kâtib Çelebi, vr. 79b). Hasan Çelebi’nin öğrencilerinden olan Seydi Çelebi diye meşhur Muhyiddin Mehmed el-Kocevî, hocasından okuduğu tefsir ve hadise dair ilimleri Taşköprizâde

nesline aktarmış (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 556), böylece Osmanlı medreselerindeki ilim İbn Hacer el-Askalânî silsilesine bağlanmıştır.

II. Bayezid devrinin (1481-1512) ilk yıllarında günlük 80 akçe ile emekli olan Hasan Çelebi, Bursa’ya taşınarak hayatının son dönemlerini münzevi bir halde yaşadı ve 891’de (1486) orada vefat etti. Mezarı Zeyniyye Zâviyesi’ndedir (Mecdî, s. 204). Hasan Çelebi’nin ölümüyle ilgili olarak Mehmed Süreyyâ Bey’in verdiği bu tarih (Sicill-i Osmânî, II, 118) diğer kaynaklarda yer alan tarihlere nisbetle gerçeğe daha yakındır. Onun hakkında en doğru bilgiyi verebilecek olan Taşköprizâde, Bursa’daki münzevi hayatı sebebiyle ölüm tarihini tesbit edememiş, Sehâvî ise 886 Cemâziyelâhirinde (Ağustos 1481) vefat ettiğini söylemiştir (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, III, 128). Süyûtî, Kâtib Çelebi, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Leknevî gibi müellifler Sehâvî’nin verdiği tarihi kaydederken Takıyyüddin et-Temîmî ve Şevkânî herhangi bir tarih belirtmemişlerdir. Mecdî Efendi’nin verdiği 860 (1456), Bursalı Mehmed Tâhir’in zikrettiği 841 (1438) ve İbnü’l-İmâd el-Hanbelî’nin kaydettiği 879 (1474) ve “901 yılı civarı” (1496) gibi tarihler gerçeğe aykırıdır.

Hasan Çelebi’nin hayatında en verimli dönem, her yıl bir eser vererek en önemli üç kitabını yazdığı 884-886 (1479-1481) yılları olmuştur. O, servet sahibi ve aynı zamanda devlet desteğine mazhar olmasına rağmen

gösterişten kaçınarak bir zâhid gibi yaşamış, tasavvuf erbabına saygı duymuştur. Görev yaptığı medreselerdeki hücrelerden birinde ikamet eder ve öğrencileriyle ilgilenirdi. "Zarar ve felâketler âhirete ertelenirse dünyada iken gelmez" diyen Hasan Çelebi'nin, üç ay geçtiği halde dünyevî bir zarara uğramadığı için üzüntü duyduğu bir sırada kendisine malî bir zararını haber veren kölesini sevincinden âzat ettiği söylenir (Taşköprizâde, s. 187).

Doğruyu ve ilmî gerçekleri savunmaktan ve bu yolda zamanındaki âlimleri tenkit etmekten çekinmeyen Hasan Çelebi, Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin, meseleleri araştırıp incelemede ve diğer konularda kendisinden üstün olduğunu söylerdi (a.g.e., s. 187). Hoca Sâdeddin Efendi, Hasan Çelebi'nin Fethullah eş-Şirvânî'yi Ḥâşiye ʿalâ ilâhiyyâti Şerḥi'l-Mevâḳıf adlı eserindeki bazı hususlarla ilgili olarak tenkit ettiğini belirtir (Tâcü't-tevârîh, II, 459).

Eserleri. Hasan Çelebi'nin Arap dili ve edebiyatı, mantık, kelâm, tefsir, fıkıh ve usulü konularında yazdığı eserlerden biri Farsça, diğerleri Arapça'dır. 1. Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Telḫîṣü'l-miftâḥ'a yazdığı el-Muṭavvel adlı şerh üzerine kaleme alınan bu hâşiyenin büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ayrı versiyonunun bulunduğu kaydedilir (Veliyyüddin Cârullah Efendi, s. 32). Türkiye kütüphanelerinde bulunan kırk kadar nüshanın bu versiyonlardan hangisine ait olduğunu tesbit için ayrı bir çalışma yapmak gerekir. Ancak 884 (1479) yılında tamamlanan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Damad İbrâhim Paşa, nr. 995) müellif hattı nüsha büyüklerinden biri olmalıdır. Kâtib Çelebi'nin "tam ve faydalı bir hâşiye" dediği (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 474) bu nüsha ayrıca basılmıştır (İstanbul 1270, 1276, 1309). Seyyid Mahmûd b. Eyyûb, bu hâşiyeyi 1292'de (1875) el-Ḥâşiyetü'l-muḫtaṣara min Ḥâşiyeti'l-Muṭavvel adıyla kısaltmış ve eser aynı yıl İstanbul'da basılmıştır. 2. Ḥâşiye ʿale'l-Muḫtaṣar fi'l-meʿânî. Yine Teftâzânî'nin Telḫîṣü'l-miftâḥ'a Muḫtaṣarü'l-meʿânî adıyla yazdığı şerh üzerine yapılmış hâşiyedir. Hasan Çelebi'nin yukarıda sözü edilen haşiyelerinin küçük versiyonu, Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2757) ve Râgıb Paşa (nr. 1253) kütüphanelerinde birer nüshası bulunan bu eser olmalıdır. 3. Risâle fî beyâni'l-ḥâṣıl bi'l-maṣdar. Arapça'da masdarların yapısını anlatan bu küçük risâlenin bir nüshası Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2548/6, vr. 49a-50b) bulunmaktadır (TÜYATOK, VII, nr. 1800). 4. Ḥâşiye ʿalâ dîbâceti'ş-

Şerḥi'l-cedîd li't-Tecrîd. Ali Kuşçu'nun Tecrîdü'l-kelâm'a yazdığı şerhin giriş bölümü üzerine notlardan ibaret olup Süleymaniye Kütüphanesi (Şehid Ali Paşa, nr. 1626, vr. 18b-29a) ve Konya'daki Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 4729) birer nüshası vardır. 5. Risâle fî âdâbi'l-münâẓara (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 281, vr. 83a-b). 6. er-Red bi-ʿademi'l-ʿilleti't-tâmme. Mantıkla ilgili bu risâlenin bir nüshası Amasya'da Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1849/10, vr. 73b-78a) bulunmaktadır (TÜYATOK, V, nr. 1548). 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf adlı eserinin hâşiyesi olup 886 (1481) yılında tamamlanmıştır; müellif hattı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İsmihan Sultan, nr. 249). Arapzâde'nin eş-Şeḳāʾiḳ'ın kenarına düştüğü bir kayda göre Hasan Çelebi, Hocazâde'den kenarına hâşiyeler yazdığı Şerḥu'l-Mevâḳıf nüshasını ödünç almış, hâşiyeleri çok beğenince öğrencilerine paylaştırarak bir gecede kitabın tamamını istinsah ettirdikten sonra geri vermiş ve ardından kendisi bu hâşiyeyi telif etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1891-1892). Hocazâde de II. Bayezid'in huzurunda, "Hasan Çelebi benim Şerḥu'l-Mevâḳıf üzerine yazdıklarımı alıp kendi hâşiyesine kattı" demiştir (Taşköprizâde, s. 137). Daha sonra Kınalızâde Ali Çelebi de bu hâşiye üzerine ta'likat yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892). Hasan Çelebi'nin hâşiyesi, Şerḥu'l-Mevâḳıf ile birlikte İstanbul (1292, 1311, 1321) ve Kahire'de (1322, 1325) basılmıştır. 8. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Ḫayâlî ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid. Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye adlı eserine Hayâlî Çelebi'nin yazdığı hâşiye üzerine kısa bir hâşiyedir. Eserin müellif hattı olduğu sanılan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 879/4, vr. 162-170). 9. Risâle fi'l-mebdeʾi'l-evvel. Bir nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 1552; Brockelmann, GAL, II, 297). 10. el-Meṭâlibü'l-ʿâliye. Rü'yetullah ve kelâm sıfatına dair Farsça bir risâledir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1714; Mecdî, s. 204). 11. Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf.

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı üzerine hâşiyedir. Hasan Çelebi'nin 884'te (1479) yazıp Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği ve onun da Semâniye Medresesi'ne vakfettiği nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 606). 12. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî. Bir nüshası Londra'da India Office kütüphanesinde (nr. 116) bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 738; II, 322). 13. Ḥâşiye ʿalâ evâʾili Şerḥi'l-Viḳāye. Sadrüşşerîa es-Sânî'nin Hanefî fıkhına dair Şerḥu'l-Viḳāye adlı eserinin baştan mesh konusuna

kadarki kısmı üzerine notlardan ibaret olup bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî Efendi, Arabî, nr. 4332, vr. 88-95). 14. Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ. Teftâzânî'nin fıkıh usulüne dair et-Telvîḥ adlı eserinin hâşiyesidir. Ferâğ kaydında müellifin, 883 Ramazanında (Aralık 1478) telifine başlayıp 885 yılı Şâban ayının sonunda (Kasım 1480) tamamladığını belirttiği eserin kendi el yazısıyla olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 381). Buna göre, eserini daha Fâtih Sultan Mehmed hayatta iken oğlu II. Bayezid adına yazdığı için Fâtih'in kendisinden hoşlanmadığına dair bilginin (Taşköprizâde, s. 186; Kâtib Çelebi, vr. 79b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 496) yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu nüshada eserin herhangi bir kimseye ithaf edildiğine dair bir kayıt yoktur. Daha sonraki nüshalardan biri II. Bayezid'e sunulmuş olabilir. Eser İstanbul'da 1284 (1867) ve Kahire'de 1322 (1904) yıllarında basılmıştır.

Bağdatlı İsmâil Paşa, Molla Fenârî'nin fıkıh usulüne dair eserine Hasan Çelebi'nin Vüṣûlü'r-revâyiʿ ʿalâ Fuṣûli'l-bedâyiʿ adıyla bir şerh yazdığını söylerse de (Îżâḥu'l-meknûn, II, 193; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 288) şerhin bu adla Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan (Veliyyüddin Efendi, nr. 941) tek nüshasının ilk sayfasına Veliyyüddin Efendi'nin düştüğü sanılan kayda göre eserin müellifi "musannifin oğlu Mehmed Şah"tır. Onun Şerḥu (Ḥâşiye ʿalâ) Fuṣûli'l-bedâyiʿ adlı eserinden İstanbul kütüphanelerinde beş ayrı nüsha tesbit edilmiş olup bunlarda eserin Mehmed Şah'a ait olduğunu gösteren kesin deliller vardır. Risâle fi'l-edeb adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan parça (Giresun Yazmaları, nr. 108/13, vr. 49b'de) Hasan Çelebi'nin eserlerinden alınmış bir not olmalıdır (TÜYATOK, XXVIII, nr. 516).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VIII, 447; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 127-128; VI, 259-260; IX, 79; XI, 88-89; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 105-106; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 137, 166, 185-187, 556; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 204-206;

Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 459, 503-505; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, III, 109-111; Riyâzîzâde Abdüllatîf b. Muhammed, Esmâʾü’l-kütüb (nşr. Muhammed Altûncî), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Hancî), s. 297; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüṣûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 79b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 350, 474, 496; II, 1147, 1479, 1714, 1891-1892, 2022; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 324-325; VIII, 4; Belîğ, Güldeste, 249-250; Cârullah Veliyyüddin Efendi, Bernâmecü ḳırâʾât (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Annales islamologiques, XVI, Caire 1980 içinde), s. 32, 36; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 208-209; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 64; Sicill-i Osmânî, II, 118; Osmanlı Müellifleri, I, 272; Serkîs, Muʿcem, I, 757-758; A. Mingana, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester 1934, nr. 694; Brockelmann, GAL, I, 354; II, 269, 277, 297; Suppl., I, 738; II, 321-322; İżâḥu’l-meknûn, II, 193; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 288; M. Es‘ad Tales, el-Keşşâf ʿan maḫṭûṭâti ḫazâʾini kütübi’l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 100, 114-115; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 213-214; Sarton, Introduction, III/2, s. 1466; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1380-83/1961-63, I, 261; M. Cemâleddin Şurbacî, Ḳāʾime bi-evâʾili’l-maṭbûʿati’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-Kütüb ḥattâ sene 1862, Kahire 1383/1963, s. 148; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, s. 138; TÜYATOK, V, nr. 1548; VII, nr. 1800; XXVIII, nr. 516; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 216-217.

Cemil Akpınar

HASAN ÇELEBİ, Kazzâz

(XVII. yüzyıl)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul'da doğdu ve burada yaşadı. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve asıl mesleğinin ipekçilik olduğu kaydedilen Hasan Çelebi'nin şöhretinin en parlak zamanı II. Mustafa dönemidir (1695-1703). Vefat tarihini Öztuna kaynak göstermeden 1720 olarak vermektedir. Ebûishakzâde Esad Efendi Atrabü'l-âsâr'ında onun otuz kadar eser bestelediğinden söz eder. El yazması güfte mecmualarında bazı dinî eserlerine rastlanmaktadır. S. Nüzhet Ergun bestelerinden bir tevşîh ve iki ilâhisinin güftesini neşretmiş (Antoloji, I, 279-281), ancak zamanımıza hiçbir eserinin notası ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., nr. 6204, vr. 27b; a.e. (haz. Mehmed Veled [İzbudak], Mekteb Mecmuası, sy. 10, İstanbul 1311), s. 452; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 75a-b; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Burhâneddin, nr. 47, vr. 78a; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 13a, 91a; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 26a; Ergun, Antoloji, I, 125, 279-281; Hüseyin Sadettin [Arel], "Türk Bestekârlarının Tercemei Halleri", MM, sy. 15 (1949), s. 20; Öztuna, BTMA, I, 334.

Nuri Özcan

HASAN ÇELEBİ, Kınalızâde

(bk. KINALIZÂDE HASAN ÇELEBİ).

HASAN ÇELEBİ, Lâgarî

IV. Murad döneminde barut macunundan hazırlanmış fişekler vasıtasıyla uçtuğu rivayet edilen Osmanlı sanatkârı.

Hayatı hakkındaki bilgiler, çağdaşı Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde anlattıklarına dayanır. Evliya Çelebi'ye göre 1042 (1632-33) yılında, IV. Murad'ın kızı Kaya Sultan'ın doğumu münasebetiyle yapılan şenlikler sırasında 50 okka barut macunundan yedi kollu bir fişek icat etmiş, "Padişahım, seni hudâya ısmarladım, Îsâ nebî ile konuşmaya gidiyorum" diyerek Sarayburnu'nda IV. Murad'ın huzurunda fişeğe binmiş, yardımcılarının fişeği ateşlemesiyle havaya yükselmiştir; havada iken yanındaki fişekleri ateşleyince denizin yüzü aydınlanmış, büyük

fişeğinin barutu kalmayıp yere doğru düşerken de ellerindeki kartal kanatlarını açıp Sinan Paşa Köşkü önünde denize inmiştir. Oradan da yüzerek padişahın huzuruna gelmiş ve, "Padişahım, Îsâ nebî sana selâm etti" diyerek şaka yapmıştır. Sultan Murad Hasan Çelebi'ye 1 kese akçe vermiş, ayrıca onu 70 akçe yevmiye ile sipahi yazdırmıştır. Yine Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre daha sonra Kırım'a Selâmet Giray Han'ın yanına giden Lâgarî orada vefat etmiştir.

"Yâr-ı gār-ı sâdıkımız" demesinden Evliya Çelebi'nin yakın dostlarından olduğu anlaşılan Hasan Çelebi'nin barutun itme gücüne dayalı, tepki prensibiyle çalışan iptidai bir füze ile havaya yükselerek yavaşça denize inme hadisesinin, Evliya Çelebi'nin anlattıklarına dayanılarak yapılan hesaplamalar neticesinde mümkün olabileceği sonucuna varılmıştır. Bu hesaplamalara göre Lâgarî'nin bu iptidai roketle 250 m. kadar havaya yükselmiş olabileceği, "Deniz yüzünü aydınlattı" şeklindeki ifadeden burada iken ateşlediği öteki fişeklerle muhtemelen yönünü değiştirdiği, iki elinde tuttuğu kartal kanadı şeklinde tasvir edilen şeyin bir nevi paraşüt vazifesi gördüğü ve bu sayede yavaşça denize indiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 670-671; Yavuz Kansu v.dğr., Havacılık Tarihinde Türkler, Ankara 1971, s. 40; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 54-55.

Mustafa Kaçar

HASAN DİHLEVÎ

(حسن دهلوي)

Emîr Necmüddîn Hasen b. Alâ es-Siczî (ö. 737/1337 [?])

Hindistanlı mutasavvıf, şair ve menâkıbnâme müellifi.

651'de (1253) Bedâûn'da doğdu. Bazı kaynaklarda lakabı Celâleddin, babasının adı Alâeddin, nisbesi de Sencerî şeklinde kaydedilmiştir. Sencerî nisbesi, onun Sencer b. Melikşah veya Sencer b. Müeyyed b. Ayaba gibi Türk hükümdarları soyundan geldiği ihtimalini akla getirirse de kendisi bir gazelinde peygamber soyundan olduğunu ifade etmektedir. Siczî nisbesinden, ailesinin İran'ın Sîstan (Sicistan) bölgesinden geldiği anlaşılmaktadır. Tezkirelerin çoğu onun Delhi'de doğduğunu kaydederse de kendisi Bedâûn'da dünyaya geldiğini söyler. Hasan Dihlevî, muhtemelen çocukluğunda ailesiyle birlikte Delhi'ye yerleştiği için Dihlevî nisbesini almıştır. Gençliğinde fırıncılık yaptığı, hatta Nizâmeddin Evliyâ ile tanışmasının bu fırıncı dükkânında gerçekleştiği rivayet edilir. Moğol istilâsı sırasında Kuzey Hindistan'a sığınan âlim ve sanatkârların yaşattığı İran kültürünün hâkim olduğu bir bölgede yetişti. Bu dönemin ünlü şairlerinden Emîr Hüsrev-i Dihlevî ile tanıştı. Onunla birlikte Delhi sultanlarından Gıyâseddin Balaban'ın sarayına girdi ve Balaban'ın oğlu Muhammed Kaan'ın hizmetinde bulundu. Moğollar'ın Hindistan'ı işgali sırasında (684/1285) Şehzade Muhammed öldürüldü, Hasan da Emîr Hüsrev ile birlikte Moğollar'a esir düştü. İki yıl esir kaldıktan sonra Delhi'ye dönerek Balaban'ın ölümüne kadar (686/1287) ona hizmet etmeye devam etti. Hasan Dihlevî'nin bundan sonra yaklaşık on iki yıl ne ile meşgul olduğu bilinmemektedir. Daha sonra Alâeddin Muhammed Şah Halacî'nin (1296-1316) hizmetine girdi. Çok geçmeden başşehrini Delhi'den Devletâbâd'a (Devagiri) nakleden I. Gıyâseddin Tuğluk (1320-1325) ile birlikte oraya gitti. Gıyâseddin'in oğlu ve halefi Gıyâseddin Muhammed Şah döneminde (1325-1351) görevini sürdürdü. Elli yaşlarında iken Çiştî velîlerinden Nizâmeddin Evliyâ'ya intisap etti. Devletâbâd'da vefat etti ve oraya defnedildi. Ölüm tarihi olarak kaynaklarda 727 (1327),

729 (1329), 737 (1337), 738 ve 739 yılları kaydedilmektedir.

Hasan Dihlevî gazellerinde sade bir dil kullanmıştır. Saray şairi olarak kaside alanında çok şiiri bulunması gerekirken gazellerinin daha fazla oluşu methiyeciliği kötüleyen şeyhi Nizâmeddin Evliyâ'nın etkisiyle açıklanabilir. Nitekim az sayıda olan kasideleri yanında 800 civarında gazeli bulunmaktadır. Gazellerinde daha çok Sa'dî-i Şîrâzî'nin etkisi görüldüğü için çağdaşları ona Sa'dî-i Hind unvanı vermiştir. Kendisi de Kemâl-i Hucendî ve Demîrî-i İsfahânî'yi etkilemiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Kaside, gazel, tercîât (terciibend) ve terkîbât (terkibibend), rubâiyyât ve kısa mesnevilerden oluşan yaklaşık 9000 beyit hacmindeki divanı Külliyyât adıyla Mes'ûd Ali Mahvî tarafından neşredilmiştir (Haydarâbâd 1352). 2. ʿIşḳnâme (Ḥikâyet-i ʿÂşıḳ-ı Nigôrî). Müellif, konusunu bir Hint halk hikâyesinden aldığı bu 606 beyitlik mesnevide Leylâ ve Mecnûn kıssasından esinlenerek iki gencin aşk hikâyesini anlatmıştır (Rypka, s. 718). 3. Mers̱iye. Moğol istilâsı esnasında öldürülen Şehzade Muhammed Kaan için yazılmış mensur bir eserdir (a.g.e., s. 718). 4. Fevâʾidü'l-fuʾâd (Delhi 1865; Leknev 1885, 1908; Lahor 1966). Hasan Dihlevî'nin aynı zamanda menâkıbnâme müellifi olarak tanınmasını sağlayan bu eser, şeyhi Nizâmeddin Evliyâ'nın sözlerinin (melfûzât) derlenmesinden meydana gelmiştir. 5. Muḫḫu'l-meʿânî. Tasavvufa dair küçük bir risâle olup tek nüshası, Aligarh Âzâd Kütüphanesi Sir Şah Süleyman koleksiyonunda bulunmaktadır (Motasim A. Azad, XLIV/4, s. 233-243).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Teẕkire, s. 247-249; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 677-678; Mîrhord, Siyerü'l-evliyâʾ (trc. İ'câzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 482-483; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-Tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking v.dğr.), Delhi 1986, I, 187, 188, 269; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr (trc. Sübhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1994, s. 218-221; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 618; Browne, LHP, III, 106, 108;

Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 188; Safâ, Edebiyyât, V, 817-831; K. A. Nizâmî, Târîẖ-i Meşâyiẖ-i Çişt, Delhi 1953, s. 181; a.mlf., Some Aspects of Religion and Politics in During the 13th Century, Aligarh 1961, s. 270; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâey Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 163-164; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 171-172; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 64-65; Rypka, HIL, s. 717-719; FME, s. 251-252; Münzevî, Fihrist, III, 2295-2297; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 182-183; Şiblî Nuʿmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (nşr. M. Takī-yi Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1348 hş., s. 81, 94-95; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 16-18, 29; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IX, 242; İkbâl Selâhaddin, Ḥażret-i Niẓâmüddîn Evliyâʾ, Lahor 1988, s. 75; Motasim A. Azad, "Mukhulmaʿani of Hasan-ı Sijzi Dehlevi", IC, XLIV/4 (1970), s. 233-243; Aziz Ahmed, "Ḥasan Dihlawī", EI² (İng.), III, 249; "Ḥasan Dihlevî", UDMİ, VIII, 228-229.

Rıza Kurtuluş

HASAN EFENDİ, Gevrekzâde

(ö. 1216/1801)

Geleneksel Osmanlı Hekimliğinin son temsilcisi.

Eserlerinin bazı nüshalarında babasının adı Abdullah şeklinde veriliyorsa da (meselâ bk. Gāyetü'l-müntehâ, vr. 1a) bu durum Hasan b. Abdullah adlı başka bir tabiple karıştırılmasının sonucudur; aldığı bir icazetnâmeden baba adının Ahmed olduğu öğrenilmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 434, vr. 102b). Kaynaklarda doğum tarihi verilmeyen Hasan Efendi

Dürre mensûriyye (telifi: 1209/1794) adlı eserini 69 yaşında yazdığını kaydettiğine göre 1140 (1727) yılında doğmuş olmalıdır. Hâfızlığı ve medrese eğitimini tamamladıktan sonra ilgi duyduğu tıp tahsilini Tokatlı Mustafa ile onun damadı İsmâil ve Mehmed Emin efendilerin yanında yaptı.

III. Mustafa döneminde ordu hekimbaşılığına yükselen Gevrekzâde, 1769'da bu görevle katıldığı Rusya seferinden İstanbul'a dönünce etıbbâ-yi hâssa arasına girdi. I. Abdülhamid döneminde 10 Rebîülâhir 1200'de (10 Şubat 1786) hekimbaşı Hayrullah Efendi'nin azli üzerine sertabib oldu. Padişahın ölümü üzerine (1203/1789) yerine geçen III. Selim tarafından beş ay sonra azledilerek kendisine Halep mevleviyeti verildi. Hasan Efendi Halep'te Menâḳıbü'l-ʿârifîn'i okuttu ve 1210'da (1795) bir yıl kaldığı İstanbul'da bu eseri tercüme ederek III. Selim'e sundu. 1213'te (1898) Edirne mollalığına, ardından Mekke-i Mükerreme pâyesine yükseltildi. 1220'de (1805) yaptırılan Topkapı'daki Ahmed Paşa Camii'nin güneş saatinin Gevrekzâde tarafından hazırlandığı ileri sürülmekle beraber (Adıvar, s. 212'de Kazancıgil'in notu) bu iddianın doğruluğu tarih bakımından mümkün değildir. Ayrıca mûsikiyle ilgisi bulunmadığından ünlü bestekâr Hacı Sâdullah Ağa'nın hocaları arasında gösterilmesi de yanlıştır (Ekmen, s. 27).

Hekimbaşılıktan azledildikten sonra belki de yeniden göze girmek düşüncesiyle eser telifine ağırlık veren Gevrekzâde Hasan Efendi çalışmalarının çoğunu III. Selim'e sunmuştur. Celvetiyye, Nakşibendiyye ve Bayramiyye tarikatlarına intisap ettiği bilinen Gevrekzâde vefatında Eyüp'te Bozcaadalı Hasan Paşa'nın eski hayratı karşısındaki Atâullah Mehmed Efendi hazîresine (Boyacı Sokak) defnedildi.

Eserleri. 1. Netîcetü'l-fikriyye fî tedbîri velâdeti'l-bikriyye. Bir mukaddime, iki bölüm (makale) ve bir hâtimeden meydana gelen kitabın konusu çocuk ve kadın hastalıklarıdır. Bu alanda yazılmış ikinci eser olarak kabul edilir (Şahsuvaroğlu, Türk Tıp Tarihi, s. 121). Müellifin kendi gözlemlerine de yer verdiği çalışmasında bazı Avrupa hekimlerinin adlarını anması, eski kaynakların yanında onlardan da faydalandığını göstermektedir. A. Süheyl Ünver - N. Tenik tarafından incelenen eserin (bk. bibl.) şair-hekim Şuûrî Hasan Efendi'den (ö. 1693) aktarıldığı iddia edilen müzikle tedavi kısmını (Günsel Koptagel-İlâl - Aykut Kazancıgil, II, 83) yine Süheyl Ünver ilim âlemine tanıtmıştır. Müellif hattı olduğu sanılan yazma nüshasından (İÜ Ktp., TY, nr. 7092), hangi mûsiki makamının hangi çocuk hastalığına iyi geldiğini konu alan bir parçayı Arslan Terzioğlu günümüz Türkçe'sine aktarmıştır (bk. bibl.). 2. Risâle fî iskorbüt. İskorbüt hastalığı hakkında Osmanlı tarihçisi Ahmed Câvid Bey için kaleme aldığı bir risâledir (TSMK, Yeniler, nr. 125). 3. Dürre mensûriyye fî tercemeti'l-Mansûriyye. Müellif, başlık koymadığı bu eserinin adını içeride (vr. 2a) kenar notu olarak vermektedir. Dâhilî, hâricî ve ateşli hastalıklar olmak üzere üç kısımdan meydana gelen eser, Ebû Mansûr Hasan el-Kumrî'nin (X. yüzyıl) Ġunâ ve Münâ adlı kitabının tercümesidir. Tercümenin giriş kısmında Gevrekzâde kendi hayatı hakkında bilgi vermektedir. Eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi, nr. 1489). 4. Gāyetü'l-müntehâ fî tedbîri'l-merdâ. Eserin adı daha sonra istinsah hatası yüzünden Gāyetü'l-münâ (mennâ) şekline dönüşmüştür. Paraclesus'un (ö. 1541) tıbbî kimya ile ilgili eserinin Arapça tercüme ve şerhinin Türkçe çevirisidir (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 395). 5. Mücennetü't-tâûn ve'l-vebâ. II. Bayezid zamanında İspanya'dan göç eden Mûsevî asıllı tabip İlyâs b. Abram'ın aynı adı taşıyan eserinin genişletilerek yapılmış tercümesi olup salgın hastalıklar ve karantina hakkındadır (İÜ Ktp., TY, nr. 1299). 6. Aslü'l-usûl tercemei faslü'l-Fusûl. Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Îlâkī'nin (ö. 536/1141) el-Fuṣûl fî külliyyâti'ṭ-ṭıb adlı eserinin genişletilerek

yapılmış tercümesidir (İÜ Ktp., TY, nr. 4289). 7. Düstûrü'l-amel fî tedbîri's-sıhha ve'l-ilel. Düstûrât-ı Hamse olarak da bilinen eserin adı ferâğ kaydında er-Risâletü'd-düstûriyyeti'l-hamsiyye şeklindedir. Kalp, nabız, ateş ve ateşlenmenin sebepleriyle zâtülcenbi ve teşhisi konu alır (İÜ Ktp., TY, nr. 4268). 8. Zübdetü'l-kühliyye fî teşrîhi'l-basariyye. Sadaka b. İbrâhim eş-Şâzelî el-Mısrî'nin göz hastalıklarına dair ʿUmdetü'l-küḥliyye adlı kitabının tercümesidir (TSMK, Hazine, nr. 571). Eser Süheyl Ünver tarafından incelenmiştir (bk. bibl.). 9. Risâletü'l-mûsikiyye mine'd-devâi'r-rûhâniyye. Ruhî rahatsızlıkların mûsikiyle tedavisinden bahseder (TSMK, Hazine, nr. 571). Eserin adının Emrâz-ı Rûhâniyye-i Nagamât-ı Mûsikiyye olarak verilmesi yanlıştır (Ünver, TMD, sy. 3, s. 3; Akdoğu, s. 33). 10. Risâle-i Tıbbiyye. Dimağ, aksırık, nezle ve göz hastalıklarını konu alan eserin (TSMK, Hazine, nr. 570) kafa travmaları ile ilgili kısmı Nil Akdeniz-Sarı tarafından incelenmiştir (bk. bibl.). 11. Risâle-i Nikris. Gut hastalığıyla ilgili olan bu eseri (TSMK, Hazine, nr. 564) Rengin Bütün incelemiştir (bk. bibl.). 12. Mürşidü'l-libâs fî tercemei İspagorya. Eser yanlış olarak Mürşidü'l-etibbâ veya Kitâb-ı Mürşidü'l-lübâb-ı İspagorya

adlarıyla da tanınır. Sâlih b. Nasrullah el-Halebî'nin (ö. 1080/1669), Paraclesus'un kitabından bazı pasajlar seçip Arapça'ya tercüme ederek ve aralarına ilâç yapımına dair yeni bilgiler serpiştirerek meydana getirdiği eserinin Türkçe çevirisidir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 114). 13. Firâsetnâme. İki ayrı nüshası Kıyâfetnâme (İÜ Ktp., nr. 2695) ve Tercemei Paraclesus Firâsetnâme (İÜ Ktp., TY, nr. 7085, vr. 31) adlarıyla kaydedilen eser ilm-i firâset üzerine yazılmış bir eserin tercümesidir; bazı ifadelerden Mürşidü'l-li-bâs'ın devamı olduğu tahmin edilmektedir. 14. Vekāyi'nâme. Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî'nin (ö. 1174/1760) Risâle fi'l-mübâḥes̱e maʿa ʿulemâʾi Îrân fî baḥs̱i'l-imâme adlı eserinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2436). 15. Tercemei Risâle-i Ledünniyye. Gazzâlî'nin aynı adlı risâlesinin tercümesidir (TSMK, Hazine, nr. 252). Atâullah Mehmed Efendi'nin kızı Aliye Molla Hanım bu eseri Gevrekzâde hayatta iken istinsah etmiştir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. K508). 16. Tercemei Menâkıbü'l-ârifîn. Mukaddimesinde, Sultan II. Murad için yapılan bir tercümenin dilini beğenmediği için eseri yeniden ele aldığını söyler. Ancak 1208 (1793-94) yılında III. Selim'in bilgisi dahilinde Abdülbâki Nâsır Dede'nin eseri tercümeye başladığı bilindiğine göre bu çalışma bir ilmî kıskançlık ürünü

olarak da değerlendirilebilir. Çevirinin sonunda Mevlânâ'nın silsilesine de yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 511). 17. Kendisine ait bir mecmuada (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 434) yer alan çeşitli konulara dair yedi risâle: a) Hâce Muhammed Pârsâ'nın Farsça bir eserinden çevirdiği Tercemei Risâletü'ş-şerîfe; b) Şam hadis âlimlerinden Ali Efendi Dağıstânî'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanı hakkındaki eserinden çevirdiği Tercemei Risâle-i Dağıstânî; c) Niyâzî-i Mısrî'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'e dair bir risâlesinin özeti; d) Abdülahad Nûri'nin devran hakkındaki risâlesinin özeti; e) Hz. Ali ile Muâviye arasındaki olayları anlatan ve birbirlerine yazdıkları mektupların tercümelerini içeren bir risâle; f) Mecdüddin Kâşî'nin Zînetü'l-mecâlis adlı Farsça eserinden bazı pasajların tercümesi; g) Arapça kaleme aldığı Risâletü't-tevḥîdiyye adlı risâle.

Bunlardan başka, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı 20 varaklık bir mecmuada çeşitli risâleleri istinsah eden Gevrekzâde'nin (Karatay, II, 339) Sırrü'l-esrâr tercümesi, Mîrhând'dan çevirdiği Kıssa-i Yûsuf, Kısas-ı Enbiyâ-i Benî İsrâîl ve Tahrîb-i Beytülmukaddes adlı eserlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gevrekzâde Hasan Efendi, Dürre mensûriyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 249, vr. 1a-b; a.mlf. Mecmûa, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 434, vr. 102b; a.mlf., Gāyetü'l-müntehâ, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2752, vr. 1a, 4b; a.mlf., Tercemei Menâkıbü'l-ârifîn, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 511, vr. 1a-2b; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 316; Sicill-i Osmânî, II, 16; Osmanlı Müellifleri, III, 213-214; Osman Şevki [Uludağ], Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi (İstanbul 1925; haz. İlter Uzem), İstanbul 1991, s. 182, 214; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 211-212; Süheyl Ünver, "Music Theraphy for the Insane at Edirne Hospital in the Seventeeth Century", International Record of Medicine, 1958; a. mlf., "Hekimbaşı Gevrekzâde ve Risâle-i Teşrihu'l-basariyye'si", Göz Kliniği, I/5, İstanbul 1944; a. mlf., "Farabi, Musiki...", TMD, sy. 3 (1948), s. 3;

Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 339, 464, 586-587; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 296, 298; a. mlf., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 121-122; M. Sadık Yiğitbaş, Musiki ile Tedavi, İstanbul 1972, s. 293; Nil Akdeniz-Sarı, "Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Kafa Travmaları Hakkındaki Bilgisi", I. Uluslararası Türk İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İstanbul 1981, II, 47-55; Günsel Koptagel-İlâl - Aykut Kazancıgil, "Orta Doğu ve İslam Dünyasında Bilimsel Düşünce", a.e., II, 83; Rengin Bütün, "Hekimbaşı Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi'nin Nikris Risalesi", a.e., II, 94 vd.; Şeşen, Fihrisü maẖṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l- İslâmî, s. 335-337; Arslan Terzioğlu, "İbn Sînâ ve Türk Çocuk Psikiyatrisi", İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 264-266; Onur Akdoğu, Türk Müziği Bibliyografyası: 9. YY-1928, İzmir 1989, s. 33; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990, s. 67; Nil Sarı - Bedizel Zülfikar, "The Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in the Seventeeth and Eighteenth Centuries", Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World, Istanbul 1992, s. 160, 175; Güldeniz Ekmen, Hacı Sadullah Ağa ve Diğer Sadullahlar (sanatta yeterlik tezi, 1993, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 27; Recep Uslu, Tarihten (yayımlanmamış çalışma, 1977, İSAM Ktp.), s. 9-27; Süheyl Ünver - N. Tenik, Türk Tıp Tarihi Arkivi, IV/15, İstanbul 1940, s. 113-119; Ali Haydar Bayat, "Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık", KAM, XI/4 (1982), s. 59.

Recep Uslu

HASAN EFENDİ, Yahyalılı

(1914-1987)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Kayseri’nin Yahyalı ilçesinin Kavacık mahallesinde doğdu. Babası Mustafa Hulûsi (Dinç) Efendi, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Esad Erbîlî’nin halifesidir. Hasan Efendi dinî bilgilerini babasından aldı. Onun 1939’da vefatından kısa bir süre önce Mahmut Sami Ramazanoğlu tarafından kendisine Hâlidî, 1965 yılında da Kādirî icâzeti verildi. Başta Yahyalı olmak üzere Develi, Adana, Kozan, Ceyhan, Niğde ve Ürgüp gibi il ve ilçelerde elli yıla yakın bir süre fahrî vâizlik ve irşad faaliyetlerinde bulundu. Halk arasında daha çok Yahyalılı Hacı Hasan Efendi diye tanındı. Şeyhi Mahmut Sami Ramazanoğlu 1979’da İstanbul’da, ertesi yıl da Medine’de makamını Hasan Efendi’ye vasiyet etti.

Şeker ve kalp rahatsızlığı bulunan Hasan Efendi 27 Ocak 1987’de bir müridinin evinde vefat etti. Cenazesi, doğum yeri olan Yahyalı’nın Kavacık mahallesinde kendisinin yaptırdığı Kalender Camii’nin son cemaat mahalline defnedildi.

Başta Yahyalı İmam-Hatip Lisesi olmak üzere cami ve Kur’an kursu gibi çeşitli kurumların inşası ve geliştirilmesi için faaliyetlerde bulunan Hasan Efendi, vaaz ve sohbetlerinde dinî konuların yanı sıra çeşitli iç ve dış olaylar hakkında görüşlerini açıklamış, entelektüel ve siyasî kimliğe sahip birçok kişi onun sohbetlerinden faydalanmıştır. Mütevazi, tatlı dilli ve güler yüzlü bir kişi olarak tanınan Hasan Efendi’nin mensupları onun birçok menkıbe ve kerâmetini anlatırlar.

Hasan Efendi, dinî ve tasavvufî konularda hece vezni ve sade bir Türkçe ile şiirler yazmıştır. Kalemdâr mahlasını kullandığı bu şiirler oğlu Ali Ramazan Dinç tarafından bir araya getirilerek Gönül Âleminden adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1989, 1993). Bu derlemede babası Mustafa Hulûsi Efendi’nin de şiirleri bulunmaktadır. Teybe kaydedilen vaaz ve sohbetleri

Yeni Dünya dergisinde Kalemdâr imzasıyla yayımlanmaktadır.

Hasan Efendi'nin silsilesi, yazı ve şiirlerinde Alemdar mahlasını kullanan oğlu Ali Ramazan Dinç tarafından sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyalılı Hasan Efendi, Gönül Âleminden, Ankara 1993; Erol Erdoğan - Mustafa Demirci, "Hacı Hasan Efendi", Sahabe'den Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 285-291; Veysel Kafalı v.dğr., Hakikat Önderi Yahyalılı Hacı Hasan Efendi, İstanbul 1996; Ali Özebağlı, "Hakikate Giden Yolcu Yahyalılı Hacı Hasan Efendi", İslâm Mecmuası, IV/43, İstanbul 1987, s. 56; Alemdar, "Vefatının Sekizinci Yıl Dönümünde Hacı Hasan Efendimiz'i (k.s.) Anarken", Yeni Dünya, II/16, İstanbul 1995, s. 44-46; Ahmet Sargın, "Hacı Hasan Efendi (k.s.)", a.e., s. 46; Hamdi Boydak, "Yahyalı'lı Hacı Hasan Efendi'nin (k.s.) Nakşî Silsilesindeki Yeri", a.e., s. 47-49; Abdullah Seyhan, "Hacı Hasan Efendi (k.s.) Hazretleri ve Solmayan Güzellikler", a.e., s. 50.

Ferhat Koca

HASAN EFENDİ, Zâkirî

(ö. 1032/1623)

Türk dinî mûsikisi bestekârı ve zâkir.

Foça'da doğdu. Hatiplik yapması ve devrinin önemli zâkirlerinden olması sebebiyle Hatîb Zâkirî Hasan Efendi diye de anılır. Küçük yaşta İstanbul'a giden Hasan Efendi Halvetiyye şeyhlerinden Nûreddinzâde'ye intisap etti. Güzel sesi ve zikir idare etmedeki kabiliyetiyle dikkati çekerek dergâhın zâkirbaşılığına getirildi. Nev'îzâde Atâî, zâkirbaşının bulunmadığı bir zikir meclisinde bu vazifenin şeyh efendi tarafından Hasan Efendi'ye verildiğini, zikri başarılı bir şekilde idare etmesi üzerine daha sonra da bu hizmete devam ettiğini ve zamanla bu sahada üstat olduğunu söyler. Sultan I. Mustafa döneminde Eminönü Küçükpazar'daki Hoca Hayreddin Camii'ne hatip olan Hasan Efendi bu görevi sırasında vefat etti. Caminin hazîresinde, Fâtih Sultan Mehmed dönemi ulemâsından Hoca Hayreddin Efendi'nin yanına defnedildi. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre Hasan Efendi, bir öğle vakti minarede ezan okurken bir çaylak sarığını başından kapıp minarenin alemi üzerine bırakmış, bir hafta kadar burada duran sarığın çıkan bir fırtınada minareden düştüğü sabah Hasan Efendi vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda I. Mustafa'nın musâhiblerinden olduğu söylenen Hasan Efendi'nin vefat tarihini Atâî, Kâtib Çelebi ve diğer kaynaklar 1032 (1623), Müstakimzâde ise 1030 (1621) olarak kaydeder.

Hasan Efendi, dinî mûsikinin özellikle cami mûsikisi formunda bestelediği eserlerle tanınmıştır. Zamanımıza ulaşan besteleri arasında hüseynî cenaze salâsı, dilkeşhâveran sabah salâsı, bayatî cuma ve bayram salâsı, nühüft Mersiye-i İmam Hüseyin en meşhurlarıdır. Halil Can, cenaze salâsı ile sabah salâsının Buhûrîzâde Mustafa Itrî tarafından bestelendiğini söyler. Mehmet Suphi Ezgi ise Itrî'nin eserleri olarak bilinen segâh tekbir ve salât-ı ümmiyyenin de üslûp benzerliğini ve Hasan Efendi'nin talebesi şair Dâî'nin bir manzumesini delil göstererek ona ait olduğunu ileri sürerse de (Türk Musikisi, II, 8) bu görüş mûsiki çevrelerinde kabul görmemiştir.

Bazı güfte mecmualarında rastlanan Zâkirî mahlaslı manzumelerinden Hasan Efendi'nin orta derecede bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 376; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 622, 677; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 45-46; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 73b; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 147a; Mehmed b. Receb Dâî, Nevhatü'l-uşşâk, İstanbul 1261, s. 9-10; Ezgi, Türk Musikisi, II, 5-6, 8-9; III, 54-56, 63-72; IV, 2-3; a.mlf., Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 4-8, 11-16, 26-28; Ergun, Antoloji, I, 27-29, 58-59; Vasfi Mahir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 273-276; M. Ekrem Karadeniz, Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts., s. 653-657; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 144; "Zâkirî'nin Külâhını Çaylak Niçin Kaptı?", Tarih Hazinesi, sy. 5, İstanbul 1951, s. 255, 258; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lûgatı", MM, sy. 217 (1966), s. 14; sy. 222 (1966), s. 198; a.mlf., "Dînî Musiki-11-", a.e., sy. 317 (1976), s. 19, 22-23; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 155-156; M. Kemal Özergin, "Müstakimzâde'nin Besteciler Fihristi", Nesil Dergisi, sy. 43, İstanbul 1980, s. 12; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 173-174; Öztuna, BTMA, I, 333; Ömer Tuğrul İnançer, "Hasan Efendi (Hatip-Zâkirî)", DBİst.A, III, 563; Nuri Özcan, "Osmanlılarda Musikî", Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 227.

Nuri Özcan

HASAN EFENDİ CAMİİ

Bosna'da Banaluka şehrinde XVI. yüzyıl sonunda yapılmış cami.

Banaluka'nın (Banja Luka) Aşağışehir (Donji Šeher) olarak adlandırılan kesiminde bulunan yapı Arnavudiye veya Defterdar Camii olarak da adlandırılır. Kapı kemeri üstündeki 1003 (1594-95) tarihini taşıyan ta'lik hattıyla yazılmış kitâbesinden bânisinin defterdar olduğu anlaşılmaktadır ("Bu câmi-i zîbâya âyâ ne desem târîh / Hâtif dedi ey Sebzî de Câmi-i Defterdâr").

Ekrem Hakkı Ayverdi Bosnalı araştırmacılardan naklen, caminin aynı şehirde büyük bir külliyesi olan Gazi Ferhad Paşa'nın defterdarı Hasan Efendi (Ağa) tarafından yaptırıldığını bildirir. Ona göre mâbed 1963'teki şiddetli zelzelede zarar görmüş ve 1972'de tamir edilmiştir. Amir Paši''in Bosna-Hersek'teki İslâm mimari eserlerine dair kitabındaki listede, Bosna savaşında 1992 Nisanı ile 1993 Haziranı arasında zarar gören eserlerden Arnavudija adıyla gösterilen bu caminin bütünüyle harap olduğu belirtilmiştir.

Taş döşeli geniş bir avlunun içinde yer alan cami dışarıdaki zemin kotuna göre daha aşağıdadır. Bu avlunun en ilgi çekici özelliği kapısının üstüne yerleştirilmiş, yerli halk arasında "Munarica" (küçücük minare) ya da "Akšamluk" (akşamlık) adıyla bilinen küçük bir minareye sahip olmasıdır. Bu minareye, daha doğrusu üstü külâhlı şerefeye çıkış, yanında korkuluğu olan yaklaşık sekiz on kadar basamaklı merdivenle sağlanmıştır. Semavi Eyice tarafından "minber biçimli minareler" olarak adlandırılan böyle minarelere Anadolu'da (Kayseri, Milas) ve İstanbul'da rastlanır (Semavi Eyice, "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescit Minareleri", TM, X [1951-1953], s. 247-268). Ancak belirtilen örneklerde bu tarz minareler bir mescide aitken Hasan Efendi Camii'nin ayrıca bir minaresi daha vardır. Bu durum karşısında böyle ikinci bir minareye niçin gerek görüldüğü anlaşılmamaktadır. Burada şerefeyi teşkil eden

köşk kısmının kemer biçimi de bunun sonradan yapılmış bir ekleme değil Türk sanatının klasik dönemine, yani esas caminin inşa edildiği yüzyıla ait olduğunu göstermektedir. Ayverdi'nin hâlâ akşam ezanının okunduğunu belirttiği bu kısmın, cemaatin çok olduğu yaz aylarında avluda namaza duranlar için minber olarak kullanılmış olması ihtimali de kıble yönü bulunmadığından söz konusu değildir.

Hasan Efendi Camii önünde, üzerleri kubbe ile örtülü üç birimli bir son cemaat yeri vardır. Tunç bilezikli, baklavalı başlıklı dört sütuna oturan sivri kemerlerin taşıdığı kubbelerden ortadaki diğerlerine göre daha geniş çaplıdır. Son cemaat yerinden harime geçit veren cümle kapısı da alışılmamış biçimde bir kemerin içindedir. Esas kapı kanatları üstündeki yayvan kemerin tepesinde kitâbe yer almıştır. Bunları çerçeveleyen büyük kemer ise barok profilli içbükey ve dışbükey bir alt kenar süslemesine sahiptir.

Cami dıştan kenarı 10 m. olan bir kare biçimindedir. Her cephesinde mevcut ikişer, ayrıca ana kubbenin kasnağındaki sekiz pencereden ışık alması düşünülmüş, fakat sağ yan cephesindeki pencere buraya bitişik olan türbeye açılmıştır. Harimi 8,40 m. çapında üstü kurşun kaplanmış bir kubbe örter. Kare mekândan kubbe yuvarlağına geçiş için köşelerde tromplar kullanılmış, bunların alt uçlarında bulunan kemer başlangıçlarındaki konsollar birkaç dizi mukarnasla bezenmiştir. Mihrap mermerden olup kavsarası mukarnaslıdır. Minber de mermerden oymalı olarak işlenmiştir.

Hasan Efendi Camii'nin esas minaresi sağ tarafındaki köşeye bitişik olarak yapılmıştır. Girişi içeriden olup cami kitlesine aynı taraftan bitiştirilen türbe ile de bağlantılıdır. Cami, minare kürsüsü ve türbenin birbirine yapışık olarak âdeta girift bir halde yerleştirilmesi de Türk mimarisi bakımından alışılmamış bir plan özelliğidir. Bu durum, bu iki unsurun caminin inşasından sonra peyderpey değil aynı zamanda planlanarak yapıldığına delil sayılabilir. Kesme taştan olan, Ayverdi'nin kaydettiği ölçüye göre 26 m. boyundaki minare bütün Rumeli'de yapılanlar gibi aşırı derecede uzundur.

Caminin sağ tarafına bitişik türbeye, kapı haline getirilmiş olan minare kürsüsü dibindeki bir pencereden geçilmekle beraber esas kapısı dışarıdan

kürsü yanındadır. Üstü kubbeli olan bu yapı düzensiz bir sekizgen biçimindedir. Dışarıya açılan kapının yer aldığı, diğerlerine göre çok daha dar olan kenar sayılmadığında türbe içten yedi kenarlı bir görünüşe sahiptir. Acaba burada tam açığa vurulmadan bir Bektaşîlik sembolizmi mi düşünülmüştür? Varna'nın kuzeyindeki Akyazılı Sultan Tekke ve Türbesi'nde, bütün elemanlar yedi köşeli inşa edilmek suretiyle böyle bir mimari sembolizm açıkça belli edilmiştir (bk. AKYAZILI SULTAN ÂSİTÂNESİ). Türbenin içinde iki sandukanın varlığına işaret eden Ayverdi, caminin kıble duvarı önünde uzanan hazîrede çok sayıda mezar bulunduğunu bildirmektedir.

Ayverdi gerek makalesinde gerekse kitabında, sağ tarafına bitişik olan türbeden dolayı bu caminin "yan kanatlı" camilere benzediğine işaret etmişse de bizim "tabhâneli" veya "zâviyeli" camiler olarak adlandırdığımız bu tiple Hasan Efendi Camii arasında hiçbir benzerlik yoktur.

1974-1975 ve 1992-1996 yıllarındaki eski Türk eserleri katliamından sonra ne durumda olduğu bilinmeyen Hasan Efendi Camii, tek kubbeli ibadet yerleri biçiminde basit planlı bir yapı olmakla beraber avlu kapısı üstündeki minber şeklinde minaresi ve bedenine bitişik türbesiyle Osmanlı dönemi Türk mimarisinde özel bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1977, II, 210-215; a.mlf., "Turski natpisi iz nekoliko mjesta Bosne i Hercegovine", POF, sy. 3-4 (1952-53), s. 482-484; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri, II/3, s. 14-17, rs. 34, 35, 37, 38, 39, 41, 42; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, III (1956), s. 215, rs. 122-123; Amir Pašić, Islamic Architecture in Bosnia and Hercegovina, Istanbul 1994, s. 213; Alija Bejtić, "Spomenici osmanlijske arhitekture Bosne i Hercegovine", POF, sy. 3-4 (1952-53), s. 229-298; a.mlf., "Banja Luka pod Turksom vladavinom. Arhitektura i teritorijalni razvitak grada u

XVI i XVII vijeku", Naše Starine, I, Sarajevo 1953, s. 91-116; Feridun Emecen, "Banaluka", DİA, V, 51.

Semavi Eyice

HASAN FEHMİ EFENDİ

(ö. 1298/1881)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1210'da (1795-96) Akşehir'de doğdu. Ilgınlı Osman Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra öğrenimine Konya'da devam etti. Daha sonra arkadaşı Kara Halil Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti; Vidinli Mustafa Efendi'nin derslerine katıldı. Bu sırada açılan ruûs imtihanında birinci olarak Ayasofya Camii'nde ders vermeye başladı. Bu derslerdeki başarısıyla dikkati çekerek Şehzade Abdülaziz'in kavâid ve edebiyyât-ı Arabiyye dersleri hocalığına tayin edildi. 1263'te (1847) ibtidâ-i hâric derecesiyle müderris oldu, ardından diğer merhaleleri de katederek mûsıle-i Sahn'a ulaştı. 1275'te (1858-59) ders vekili oldu. Abdülaziz'in tahta çıkması ile birlikte itibarı ve mevkii yükseldi; 29 Ramazan 1278 (30 Mart 1862) tarihli bir irâde-i seniyye ile muallimi sultânî unvanını aldı. Bir yıl sonra kendisine Mekke pâyesi tevcih edildi; 13 Aralık 1863'te Muğla kazası arpalık olarak verildi ve 20 Aralık'ta Anadolu kazaskerliğine getirildi.

1863'te Abdülaziz'in Mısır seyahatine muallimi sultânî sıfatıyla katılan Hasan Fehmi Efendi, burada Ezher hatiplerinden İbrâhim es-Sekkā ile tanışıp sohbet etme imkânı buldu. Kendisine 1864'te Muğla kazası bedeli, 1866'da Alâiye kazası niyâbeti, kısa bir süre sonra Isparta kazası bedeli, Ocak 1868'de de Rumeli kazaskerliği pâyesi verildi. Nihayet 7 Muharrem 1285'te (30 Nisan 1868), Hacı Mehmed Refik Efendi'nin Meclisi Âlî üyeliğine seçilmesiyle boşalan şeyhülislâmlık makamına tayin edildi. Böylece Hoca Sâdeddin ve Seyyid Feyzullah Efendi'den sonra muallimi sultânî ve şeyhülislâm unvanlarını birlikte taşıdığı için "câmiu'r-riyâseteyn" unvanını alan üçüncü ve sonuncu şeyhülislâm oldu.

Âlî Paşa'nın beşinci sadâretine rastlayan Hasan Fehmi Efendi'nin şeyhülislâmlık dönemi içtimaî, siyasî ve kültürel çalkantılar içerisinde geçti. Batılılaşma ve reform hareketleri sebebiyle meşihat makamının hukuk ve eğitim yetkilerinin iyice kısıtlanmak istenmesine karşı giriştiği mücadele

sonuçsuz kaldı. Hatta Meclisi Ahkâm-ı Adliyye bünyesinde Ahmed Cevdet Paşa'nın reisliğinde başlatılan Mecelle'yi tedvin çalışmaları, bir yandan aşırı Batı taraftarlarının muhalefetiyle karşılaşırken öte yandan yetkilerinin kısılmasından rahatsız olan şeyhülislâm ve taraftarı ulemânın engellemesine mâruz kaldı. Bu arada Sultan Abdülaziz'in daveti üzerine 1870'te İstanbul'a gelen Cemâleddîn-i Efgānî'nin büyük ilgi görmesi ve bilhassa medreseye alternatif gibi görülen Dârülfünun'un açılışına katılıp bir konuşma yapması, medrese mensuplarıyla birlikte Hasan Fehmi Efendi'nin de tepkisine sebep olmuştur. Efgānî'nin Meclisi Maârif üyesi seçildikten sonra ortaya koyduğu teklifler ve ileri sürdüğü fikirler şeyhülislâmın kendisine karşı olan düşmanlığını daha da arttırdı. Nihayet Hoca Tahsin Efendi'nin öncülüğünde düzenlenen halka açık konferansların birinde Efgānî'nin felsefeyi ve nübüvveti sanatlar arasında gösteren bir ifade kullanması muhaliflerine bekledikleri fırsatı vermişti. Hasan Fehmi Efendi hemen harekete geçerek bu sözü sebebiyle onu tekfir etti, ayrıca vâiz ve hatipler aracılığıyla halkı onun aleyhinde kışkırttı. Hasan Fehmi'ye destek olmak üzere ders vekili Halil Fevzi Efendi de Cemâleddîn-i Efgānî hakkında es-Süyûfü'l-ḳavâṭıʿ adlı bir risâle yazdı (DİA, X, 457). Hasan Fehmi Efendi, kendisini tutan Sadrazam Âlî Paşa'nın ölümünden on gün sonra 17 Eylül 1871'de görevinden alındı.

4 Cemâziyelâhir 1291'de (19 Temmuz 1874) ikinci defa meşihat makamına getirilen Hasan Fehmi Efendi, Mecelle'nin tedvininde epeyce yol katetmiş olan Cevdet Paşa'ya karşı eski olumsuz tutumunu devam ettirdi; özellikle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'nin Bâb-ı Meşîhat'ten Bâbıâli'ye nakledilmesinden dolayı onu suçladı. Bir yıl on ay kadar süren bu ikinci meşihatinin önemli bir kısmı Mahmud Nedim Paşa'nın sadâreti dönemine rastlar. Bu sırada ortaya çıkan Hersek isyanı, yabancı güçlerin müdahalesinin had safhaya ulaşması, Bulgaristan ihtilâli, Avrupa kamuoyunun Türkler aleyhine dönmesi Osmanlı toplumunda endişe doğurmuş, bütün bunlardan dolayı Sadrazam Mahmud Nedim Paşa ile aynı kabinede yer alan Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi suçlanmıştı. Muhtemelen Midhat Paşa'nın da rolü ile 10 Mayıs 1876'da Fâtih, Beyazıt ve Süleymaniye medreseleri talebelerinin ayaklanıp Bâbıâli önünde sadrazamla şeyhülislâmın azlini istemeleri üzerine kendisine bağlı medrese talebelerinin isyanına engel olamadığı, ayrıca yalnız kendi taraftarlarını terfi ettirip yeteneksiz kimselere görev verdiği, ulemâ ve talebe tarafından

tutulmadığı gibi gerekçelerle hem kendisi hem de sadrazam 16 Rebîülâhir 1293’te (11 Mayıs 1876) azledildi. Arapça ve Farsça’ya vâkıf, fıkıh, kelâm, Arap edebiyatı ve mantık konularında derin bilgi sahibi olan Hasan Fehmi Efendi 1877’de Medine’ye gönderildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 63332) ve orada vefat etti.

Eserleri. Çeşitli konularda Arapça eserleri bulunan Hasan Fehmi Efendi’nin risâlelerinden bazıları, oğlu Ali Haydar ez-Zühdî Efendi ve diğer müelliflerin eserleriyle birlikte “mecmûatü’r-resâil” tarzında taşbaskı olarak 1285 (1868) ve 1292 (1875) yıllarında İstanbul’da basılmıştır. Hasan Fehmi Efendi’nin başlıca eserleri şunlardır: A) Mantık. 1. el-Ḳaṣîdetü’l-ʿAzîziyye. Müellif bu manzum risâleyi Sultan Abdülaziz’e takdim etmiş olup matbu nüshada (İstanbul 1285) eserin adı belirtilmediği gibi kütüphane kayıtlarında da farklı isimlerle zikredilmektedir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2178). Hasan Fehmi Efendi daha sonra eserine bir şerh yazarak bu şerhe Abdülaziz’in oğlu Yûsuf’a nisbetle Yûsufiyye adını vermiştir (İstanbul 1292). Eserin kıyas bahsi Yemlihazâde Kâmil Efendi tarafından ayrıca şerhedilmiştir (Osmanlı Müellifleri, I, 216). 2. Risâle fi’l-manṭıḳ. Üç bölümden (fen) oluşan risâlenin matbu nüshası üzerinde adı ve müellifi kaydedilmemişse de Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde mevcut (Öğüt, nr. 852/2) matbu nüshasının (İstanbul 1292) ilk sayfasında kurşun kalemle bu isme yer verilmiş ve müellifin adı yazılmıştır. 3. Ḥâşiye ʿalâ ems̱ileti’d-Dürri’n-nâcî (İstanbul 1285). Îsâġūcî şerhi ed-Dürrü’n-nâcî üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Bazı kayıtlarda Hasan Fehmi Efendi’ye nisbet edilen Risâle fi’l-ḳażıyyeti’l-munfaṣıla da (bk. Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri - Abdullah Efendi, nr. 107/9) bu eserdir.

B) Arap Dili. 1. İrşâdü’l-mübtedî ʿale’l-Birgivî (İstanbul 1285). Birgivî’nin el-ʿAvâmil adlı eserinin şerhidir. 2. er-Ravżâtü’l-ḫâḳāniyye (İstanbul 1285). Sultan Abdülaziz’e takdim edildiği için bu adla anılan risâle üç bölüm (ravza) olup birinci bölümde meânî, ikinci bölümde beyân, üçüncü bölümde bedîʻ konuları ele alınmıştır. 3. en-Netâyicü’s-sulṭâniyye (İstanbul 1285). İki bölümden (fen) oluşan eserin birinci bölümü vazʻ ilmine, ikinci bölümü münazara âdâbına ayrılmıştır. 4. Taʿliḳa ʿalâ Şerḥi’l-ʿİṣâm ʿale’r-Risâleti’l-vażʿiyye li’l-Îcî (İstanbul 1285). 5. Risâle-i “feliẕâlik” (İstanbul 1285).

C) Ruûs İmtihanı Risâleleri. 1. Risâletü'l-imtiḥân li'r-ruʾûs (İstanbul 1275). 1275 (1858) yılında ruûs imtihanına girecek adaylar için hazırlanan risâle, dönemin şeyhülislâmı Meşrepzâde Mehmed Ârif Efendi'nin isteği üzerine kaleme alınmıştır. 2. Mirʾâtü efkâri'r-ricâl li-yetemeyyeze erbâbü'l-kemâl (İstanbul 1280). Devrin şeyhülislâmı Mehmed Sâdeddin Efendi'nin isteği üzerine yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarında (Tırnovalı, nr. 1736) Hasan Fehmi Efendi'ye Risâle-i İhtikâriyye adlı bir imtihan risâlesi daha nisbet edilmekteyse de bu risâlenin 1289 (1872) yılında Asâkir-i Şâhâne Alayı'ndan ruûs imtihanını kazananları belirlemek üzere Hasan Fehmi Efendi'nin isteği üzerine Filibeli Halil Fevzi Efendi tarafından yazıldığı tesbit edilmiştir.

D) Kelâm. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid. Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid adlı eserinin hâşiyesi olup yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yozgat, nr. 344, 117 varak). 2. Taʿliḳa. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid'i üzerine yapılmış bir ta'lik çalışmasıdır.

3. er-Risâle fî keyfiyyeti îmâni Firʿavn. Firavun'un imanı konusunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşünü savunmak üzere kaleme alınmıştır (son iki risâle için bk. Osmanlı Müellifleri, I, 216).

Hasan Fehmi Efendi'nin ayrıca on iki bölümden meydana gelen tamamlanmamış bir eseri, Şerḥ ʿalâ ṣalâti'l-feyżiyye li'ş-Şeyḫi'l-ekber adlı basılmamış bir risâlesi, Arapça bir divançesi ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bir münâcâtına tahmîsi bulunduğu kaydedilmekte olup (a.g.e., a.y.) sonuncusu diğer bazı risâleleriyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1285).

BİBLİYOGRAFYA

BA, YEE, nr. 1170, Ks. 31; BA, İrade-Dahiliye, nr. 63332; Lutfî, Târih, XII, 7-8; Cevdet, Ma'rûzât, s. 228; İlmiyye Salnâmesi, s. 599-601; Osmanlı Müellifleri, I, 216-217; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul

1340, s. 306-307; Mehmed Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1944, III, 142-143; Danişmend, Kronoloji, IV, 204, 235; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 199-201; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârulfünûn Tarihçesine Giriş”, TTK Belleten, LIV/210 (1990), s. 728-730; “Hasan Fehmi Efendi”, TA, XIX,12; B. Lewis, “Ḥasan Fehmī”, EI^{2} (İng.), III, 250-251; Hayreddin Karaman, “Efgānî, Cemâleddin”, DİA, X, 457.

Mehmet İpşirli - İlyas Çelebi

HASAN FEHMİ PAŞA

(1836-1910)

Osmanlı âlimi ve devlet adamı.

Batum'un Murâdiye kasabasında doğdu. Babası Hacıoğlu Şerif Molla'dır. Genç yaşta İstanbul'a giderek özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca öğrendi ve hukuk tahsili gördü. 1858'de Tercüme Odası'na memur olarak girdi. Çeşitli ticaret mahkemelerinde üyelik yaptı. Aynı zamanda Takvîm-i Ticâret ve Cerîde-i Havâdis gazetelerinde yazılar yazdı. 1868'de Ticaret Meclisi başkanlığına getirildiyse de Mahmud Nedim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında bu görevinden azledildi (1871). Bir süre dava vekilliği (avukatlık) yaptı. I. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'dan mebus seçildi (1877).

Meclisi Meb'ûsan Başkanı Ahmed Vefik Paşa'nın hükümetin bir sözcüsü gibi davranmasını şiddetle eleştiren Hasan Fehmi, mebusların serbestçe konuşmaları hususunda yaptığı çıkışlarla dikkati çekti. Meclisin ikinci yasama yılında Ahmed Vefik Paşa'nın yerine meclis başkanlığına seçilince meclis müzakerelerinde gündem dışı konuşmalara daha çok izin verdi. II. Abdülhamid'in meclisi tatil etmesinden sonra (13 Şubat 1878) Osmanlı-Rus Harbi dolayısıyla göç edenlere yardım etmek üzere padişahın başkanlığında kurulan komisyonda bir müddet başkan yardımcısı olarak çalıştı. Haziran-Kasım 1878 tarihleri arasında Hazîne-i Hâssa nâzırlığı yaptı. Aynı zamanda kurucuları arasında yer aldığı Mektebi Hukuk'ta 1878-1881 yıllarında ticaret hukuku ve devletler hukuku dersleri verdi. Said Paşa'nın 1879'daki birinci ve 1880'deki ikinci başvekâletinde Nâfia nâzırı olarak görev yaptı.

Hasan Fehmi Paşa 1881'de vezirlik rütbesine terfi ettirildi. Daha sonra Adliye nâzırlığına getirildi ve bu görevde iken Mısır meselesinin halli için fevkalâde memuriyetle Londra'ya gönderildi (29 Aralık 1884). 11 Mayıs 1890'da rüsûmat emini, 1892'de Aydın ve 1895'te Selânik valisi oldu. Daha sonra tekrar rüsûmat eminliğine ve ardından da Dîvân-ı Muhâsebât başkanlığına tayin edildi. 1897'de Yunan Savaşı'nın sona ermesi üzerine barış antlaşmasını imzalayacak heyete ikinci delege olarak katıldı.

II. Abdülhamid döneminde çeşitli görevlerde bulunmasına rağmen İttihatçılar'la da iyi ilişkiler içinde bulunan Hasan Fehmi Paşa, 1908 inkılâbından sonra kurulan kabinelerde iki defa Adliye nâzırlığına, bir defa Şûrâ-yı Devlet reisliğine ve Meclisi A'yân üyeliğine getirildi. I ve II. Meşrutiyet dönemlerinde hizmet etmiş bir "yaşlı genç Türk" olarak saygı gördü. Edirnekapı'daki evinde vefat eden Hasan Fehmi Paşa, Lâleli'deki Kemalpaşa Mescidi yanında bulunan aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. Telhîs-i Hukūk-ı Düvel (İstanbul 1300). Müellifin Mektebi Hukuk'ta okuttuğu derslerin bir özeti mahiyetindedir. Kitabın basıldıktan sonra zararlı bulunarak toplatıldığı ve kendisinin de tekdir edildiği söylenir. Eser bir mukaddime, bir methal ve iki kısımdan oluşmaktadır. Yazar mukaddimede eserin yazılış sebebini açıklamakta, dört bölümden oluşan methalde ise hukuk ilminin ve özellikle devletler hukukunun tarif ve taksimi, esasları, kaynakları ve tarihine dair bilgiler verilmektedir. Kitabın birinci kısmı "Hukūk-ı Sulh" ana başlığı altında yedi bölümden oluşmaktadır. Burada devletlerin hâkimiyet ve istiklâlleriyle eşitlikleri, mülkî hakları, karşılıklı görevleri, aralarında çıkan anlaşmazlıkların hal şekli, antlaşmalar ve devletler özel hukuku gibi konular ele alınmaktadır. Osmanlı ülkesinde ecnebi imtiyazları konusu devletler özel hukuku bahsinde geniş şekilde incelenmektedir. İkinci kısım "Hukūk-ı Harb" ana başlığı altında dokuz bölümden meydana gelmektedir. Burada da savaşın sebepleri, ilânı ile hükümleri ve sonuçları, harbin meşrû ve gayri meşrû vasıtaları, savaşan taraflar arasındaki ilişkiler, tarafsızlık ve barış antlaşması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Eserde bibliyografya bulunmamakta, ancak mukaddimede kitaplarından faydalanılan birkaç Batılı hukukçunun adı zikredilmektedir. 2. Takrir ve lâyihası. Hasan Fehmi Paşa, 26 Cemâziyelâhir 1297 (5 Haziran 1880) tarihinde başvekâlet makamına bir takrirle ona ekli "Anadoluca İ'mâlât-ı Umûmiyyeye Dâir Lâyiha" adlı bir rapor sundu. Takrirde, bir ülkede yollar ve limanlar yapılmadan arzu edilen ilerlemenin tasavvur bile edilemeyeceği vurgulanmakta ve bayındırlık hizmetlerinin yerine getirilmesi için tedbirler önerilmektedir. Bunların içinde en çok yabancı sermaye üzerinde durulmaktadır. Hasan Fehmi Paşa lâyihasına kısa bir girişle başlamakta ve burada ülkenin ulaşım durumunu özetlemektedir. Dört bölümden oluşan lâyihanın birinci bölümünde şose yolları ele alınmakta ve çeşitli yerleşim bölgeleri arasında yapılacak yollar

hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölümde demiryollarından bahsedilmekte, İzmit'ten başlayarak Bağdat'ta son bulacak demiryolunun yapımı maliyetiyle birlikte anlatılmaktadır. Üçüncü bölüm, büyük limanlar ve iskelelerle barınma limanlarına ayrılmıştır. Trabzon'dan Beyrut'a kadar bütün liman ve iskeleler ele alınarak

mevcut durumları hakkında bilgi verilmekte ve yenilenmeleri halinde maliyetleri hesaplanmaktadır. Dördüncü bölümde ise bataklıkların kurutulması ile elde edilecek araziler üzerinde durulmaktadır. Lâyihanın sonunda yapılacak bütün bu hizmetler için harcanması öngörülen masraflar cetveller halinde gösterilmektedir. Hasan Fehmi Paşa'nın lâyihasını incelemek üzere Nâfia nâzırlığı sırasında kendisinin de katıldığı bir komisyon oluşturuldu. Lâyihada belirtilen hususları takdirle karşılayan komisyon bunların uygulanması için Osmanlı anonim şirketleri kurulmasını kararlaştırdı; alınan kararlar bir mazbata ile hükümete bildirildi. Hükümet tarafından da benimsenen bu kararlar 7 Muharrem 1300 (18 Kasım 1882) tarihinde iradesi alınmak üzere padişaha arzedildi ve istimlâk kanununda değişiklik yapılarak Vakit gazetesinde ilân edildi. Ancak bu önemli teşebbüs sonuçsuz kaldı. Hasan Fehmi Paşa'nın takrir ve lâyihası Celâl Dinçer tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Fehmi Paşa, Telhîs-i Hukūk-ı Düvel, İstanbul 1300; a.mlf., "Anadoluca İmalât-ı Umumiyeye Dâir Lâyiha" (nşr. Celâl Dincer), TTK Belgeler, V-VIII/9-12 (1971), s. 153-233; Cevdet Paşa, Tezâkir 40-Tetimme, Ankara 1967, s. 196, 274; Osmanlı Müellifleri, II, 155; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 457; a.mlf., Son Sadrazamlar, s. 669, 688, 1073, 1338, 1351, 1400; İbrahim Alaettin [Gövsa], Meşhur Adamlar, İstanbul 1933-35, II, 479-480; a.mlf., Türk Meşhurları, s. 134; Mehmet Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1948, bk. İndeks; R. Deveraux, The First Ottoman Constitutional Period, Baltimore 1963, s. 133, 159, 160-163, 164, 169, 182, 199, 204, 206-207, 208, 209, 236, 263, 271; Zekeriya Kurşun, Küçük Said Paşa: Siyasî Hayatı, İcraatı ve Fikirleri 1838-

1914 (doktora tezi, 1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 35, 38-39; “Hasan Fehmi Paşa”, TA, XIX, 12-13; R. H. Davison, “Ḥasan Fehmī”, EI² (İng.), III, 249-250.

Cevdet Küçük

HASAN HABENNEKE el-MEYDÂNÎ

(حسن حبنّكة الميداني)

(ö. 1978)

Suriyeli âlim ve eğitimci.

1327 (1909) yılı dolaylarında Dımaşk'ta doğdu. Babasının adı Merzûk'tur. Aileden gelen Habenneke lakabı yanında doğup büyüdüğü Meydan mahallesinden dolayı Meydânî nisbesiyle de anılır; daha sonra ailesi de bu nisbe ile tanındı. Hasan Habenneke, ilkokulu bitirdikten sonra Tâlib Heykel ve Abdülkādir el-Eşheb'den gramer ve fıkıh dersleri aldı. Daha sonra Mahmûd el-Attâr, Emîn Süveyd, Ahmed el-Attâr, Abdülkādir el-İskenderânî, Saîd Bidlîs, Atâ el-Kesem ve Muhammed Bedreddin el-Hasenî'den fıkıh ve usûl-i fıkıh, kelâm, mantık, felsefe, gramer, belâgat ve edebiyat okudu; öğrenimi sırasında hoca kalfalığı da yaptı. Dımaşk'ın önde gelen âlimlerinden Ali ed-Dakr ile tanıştı ve onun kurmuş olduğu el-Cem'iyyetü'l-garrâ adlı özel eğitim kuruluşunda görev aldı. Bu cemiyyette çalıştığı süre içinde, aralarında Suriye'deki İslâmî hareketin önderlerinden Abdülkerîm er-Rifâî, ünlü eğitimci Abdurrahman et-Tayyibî ez-Zu'bî, bilhassa siyer ve tarih alanlarındaki yetişmişliğiyle tanınan Nâyif el-Abbas, Harran bölgesinde ilmiyle şöhret kazanan Abdülazîz Ebû Zeyd, Şâfiî fıkhının üstadı olarak bilinen Ahmed el-Basravî, ünlü hatip Abdürraûf Ebû Tavk, Arap dili ve edebiyatı uzmanı Abdülganî ed-Dakr'ın da bulunduğu birçok ilim adamı yetiştirdi.

el-Cem'iyyetü'l-garrâ'dan ayrıldıktan sonra da aynı yöndeki faaliyetlerini sürdüren Hasan Habenneke, geleneksel ilimlerdeki dirayeti yanında uyguladığı başarılı öğretim metotları sayesinde ders halkalarını âdeta bir cazibe merkezi haline getirmiş, Suriyeli gençlerin yanında başka ülkelerden gelen gençlere de bir yandan ders verirken bir yandan da onların geçimini sağlamaya çalışmıştır. İçlerinde kardeşi Sâdık Habenneke, daha sonra

babasının ders halkalarını devam ettiren ve halen Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan oğlu Abdurrahman Habenneke, Suriye'nin şeyhülkurrâsı Hüseyin Hattâb, üçü de âlim ve eğitimci olan Muhammed el-Ferrâ, Muhammed Hayr el-Ulbî ve Mustafa et-Türkmânî, Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi ile Suudi Arabistan'daki çeşitli fakültelerde uzun yıllar öğretim üyeliği yapmış olan Mustafa el-Han, öğretim faaliyetleri yanında Arap Birliği'nin çeşitli kademelerinde çalışan Mahmûd el-Mardînî, Hüseyin Hattâb'ın vefatından sonra Suriye şeyhülkurrâlığı unvanını alan Muhammed Kerîm Râcih, tanınmış yazar Ramazan el-Bûtî, Suudi Arabistan'da İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde pedagoji öğretim üyeliği yapan Mikdad Yalçın, Hasan Habenneke'nin ders halkalarından yetişmiş simalardan bazılarıdır.

Hasan Habenneke, ayrıca okullar açıp bunları finanse eden hayır cemiyetleri kurmak suretiyle geleneksel ilimlerin yaşatılması ve geliştirilmesi için çalıştı. Erkek öğrenciler için kurduğu İslâmî İrşad Enstitüsü'nde Arapça ve dinî ilimlerin yanında bazı modern bilimler de öğretilmekteydi. Öğrencilerin bütün masraflarının karşılandığı bu enstitüde 1949 yılından itibaren çok sayıda Türk öğrenci de okudu. Habenneke kızlar için de aynı mahiyette bir enstitü kurdu; müderrislik ve hatipliğini yürüttüğü Mercek Camii'ne bağlı olarak İslâmî İrşad Enstitüsü'nü de hizmete soktu.

Habenneke, yoksullara hizmet vermek üzere Hayırlı Faaliyetler Ailesi adıyla bir dernek kurmuş, sağladığı maddî kaynaklar sayesinde bu tür derneklerin sayısını çoğaltmıştır. Ayrıca cami ve mescidler inşa ettirmiş olup bunların sonuncusu Meydan mahallesinin batı kısmındaki Hasan Camii'dir. Bütün bunların yanında onun evi de çeşitli ihtilâfların çözüme bağlandığı bir sosyal kurum işlevi görmekteydi.

Devrinin ilim çevreleriyle de yakın ilişkiler kuran Hasan Habenneke Suriye Âlimler Birliği'nin önce genel sekreterliğini, ardından başkan yardımcılığını yürüttü. Bu birliğin dağılmasından sonra ilim adamları arasındaki ilişkileri şahsî gayretleriyle devam ettirmeye çalıştı. Daha sonra Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'ye üye seçildi.

1926'da Suriye halkının Fransız işgaline karşı başlattığı bağımsızlık

mücadelesine etkin şekilde katılan Meydânî, Fransızlar'ın ülkede uygulamaya kalkıştıkları medenî hukuku reddederek Suriye halkının dinî-millî gerçeklerine uygun yeni bir taslak hazırladı. Fransızlar, sosyal bir direniş hareketinin başlamasından kaygı duyarak bu teşebbüslerinden vazgeçtiler. Habenneke, Baas yönetiminin takip ettiği rejimin İslâmî esaslarla bağdaşmayan bir diktatörlük olduğunu savundu; böylece Suriye yönetimiyle Meydânî ailesi arasında bugüne kadar devam eden bir sürtüşme başladı. Yönetim, 1967 Arap-İsrail savaşının patlak vermesi sırasında

Hasan Habenneke'yi hapse atarak mallarına el koydu.

Geleneksel ilimlerde dirayetli bir âlim olmasına rağmen faaliyetlerinin yoğunluğu sebebiyle eser yazmaya imkân bulamayan Hasan Habenneke, 14 Zilkade 1398 (16 Ekim 1978) tarihinde Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin toplantısına katılmaya hazırlandığı bir sırada vefat etti. Çok kalabalık bir cemaatin katıldığı Emeviyye Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Hasan Camii civarına defnedildi.

Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî

HASAN b. HASAN b. ALİ

(الحسن بن الحسن بن علي)

Ebû Muhammed el-Hasen b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 97/715-16)

Hz. Hasan'ın oğlu.

Muhtemelen 37 (657-58) yılında Medine'de doğdu. Hz. Hasan'ın Havle bint Manzûr'dan olan oğludur. Babası ile aynı adı taşıdığı için çoğunlukla Hasan el-Müsennâ diye anılır.

Çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Evlenme isteğini amcası Hz. Hüseyin'e açınca Hüseyin kızlarından Fâtıma veya Sekîne'den birini almasını tavsiye etti, o da Fâtıma ile evlendi. Kerbelâ Vak'ası'nda (61/680) Hz. Hüseyin'in oğlu Ali el-Asgar'la birlikte katliamdan kurtulan Hasan esir edilip hanımı Fâtıma ile birlikte Kûfe'ye götürüldü. Fâtıma'nın I. Yezîd'e müracaatı üzerine ellerinden alınan malları iade edilerek Medine'de ikametlerine izin verildi. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından, Irak halkıyla iş birliği yaparak hilâfeti ele geçirmeye teşebbüs etmekle suçlanıp sürekli baskı altında tutuldu. Biat etmek için Dımaşk'a gitmesinden sonra Abdülmelik, Hz. Peygamber'in Hasan'ın elinde bulunan kılıcını tehditle alan Hicaz Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ye bir mektup göndererek onu rahat bırakmasını bildirdi. Sünnî kaynaklarında, Ehl-i beyt'in ileri gelenlerinden olmasına rağmen Iraklı Şiîler'in yaptığı daveti reddettiği, hatta onlarla mücadeleyi Allah'a yaklaştırıcı bir amel olarak kabul ettiği (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 486), kendisine Resûlullah'ın neslinden olması dolayısıyla hürmet eden bir Râfizî'yi azarladığı, başka bir Râfizî'ye de, "Eğer Resûl-i Ekrem'e olan yakınlığımdan dolayı emirliğe daha lâyık olduğumu zannediyorsan yanılıyorsun. Çünkü onun için namaz, zekât, oruç gibi ibadetler emirlikten daha efdaldi" dediği (İbn Sa'd, V, 319-320), Ebû Bekir ve Ömer'e lânet okuyan Mugīre b. Saîd el-İclî'yi huzurundan kovduğu ve Hz. Peygamber'in, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" hadisinde halifeliğin kastedilmediğini söylediği rivayet edilir.

Hasan b. Hasan 97 (715-16) yılında altmış yaşlarında Medine'de vefat etti. 99'da (717-18) öldüğüne dair rivayetler de vardır. İbnü'l-Cevzî ise onun 91 (710) yılında vefat ettiğini söyler (el-Muntaẓam, VI, 301). Bazı kaynaklarda otuz beş yaşında öldüğünden bahsediliyorsa da bu doğru değildir. Eşi Fâtıma kabri üzerine bir mescid yaptırmış, fakat bir süre sonra kabirlere mescid yapılmayacağına dair hadis kendisine bildirilince yıktırmıştır. Zeyneb adındaki kızı Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'le evlenmiş, ancak kardeşlerine yapılan kötü muameleden dolayı üzüntüsünü dile getirdiği için kocası ile araları açılmış ve boşanmışlardır. Hasan b. Hasan'ın çocuklarından Abdullah, Hasan ve İbrâhim, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından isyan hazırlıkları içinde oldukları gerekçesiyle Hâşimiyye'de ömürlerinin sonuna kadar hapiste tutulmuşlardır.

Hasan'ın çocuklarından İbrâhim ve Dâvûd'un nesli Yemen'de İmâmîler ve Süleymânîler; Abdullah'ın nesli Kuzey Afrika'da Süleymânîler, İdrîsîler, Sa'dîler, Filâlîler; Endülüs'te Hammûdîler; Gana'da Benî Sâlih; Mekke'de Benî Katâde, Benî Uhaydir ve Benî Füleyte adlarıyla hüküm sürmüş ve tarihte önemli rol oynamışlardır. İbn Fazlullah el-Ömerî bunları "Düvelü'l-Hasaniyyîn" başlığı altında ele almaktadır (Mesâlik, XXIV, 2 vd.). Zeydîler ve bazı Şiî grupları imâmetin Hasan b. Hasan ile Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn) ve evlâtlarından başkasına intikal etmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir (Riyâd M. Nâsırî, I, 61).

Şiî ve Sünnî muhaddislerin "sadûk" olduğu konusunda ittifak ettikleri Hasan b. Hasan babasından, hanımı Fâtıma'dan ve Abdullah b. Ca'fer'den hadis rivayet etmiştir. Oğulları Abdullah ve Hasan, amcasının oğlu Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, Süheyl b. Ebû Sâlih gibi kişiler de ondan rivayette bulunmuşlardır.

Babasından kalan Medine'deki hurmalıkların yıllık gelirinden ihtiyacı kadarını alıp geri kalanını sadaka olarak dağıtan, pek az kimseyle görüşen, vaktinin çoğunu ibadetle geçiren Hasan İslâmiyet'i yaşamadaki hassasiyetiyle tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cenâʾiz”, 62, “Meġāzî”, 14; a.mlf., et-Târîḫulkebîr, II, 289; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 319-320; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 51-53; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 598; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 469; Ebü’l-Arab et-Temîmî, Kitâbü’l-Miḥan (nşr. Yahyâ Vâhid), Beyrut 1988, s. 313; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 430-436; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XIII, 61-71; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 301; VII, 183, 212-214; Ali b . Muhammed el-Ömerî, el-Mecdî (nşr. Ahmed ed-Dâmgānî), Kum 1409, s. 36; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 483-487; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 81-100, s. 328-330; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XXIV, 2 vd.; İbn İnebe, ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dârü’l-Mektebi’l-Hayât), s. 117-120; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1983, XLIV, 166-170; Muhammed Sirâceddin el-Mahzûmî, Sıḥâḥu’l-aḫbâr, İstanbul 1306, s. 11, 12; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 165-169; Bâkır Şerîf el-Kureşî, Ḥayâtü’l-İmâmi’l-Ḥasan b. ʿAlî, Beyrut 1403/1983, II, 464; Riyâd M. Nâsırî, el-Vâḳıfiyye, Meşhed 1988, I, 61; Ebü’l-Kāsım el-Hûyî, Muʿcemu ricâli’l-ḥadîs̱, Kum 1409/1989, IV, 301; Abdülcebbâr er-Rifâî, Muʿcem mâ kütibe ʿani’r-Resûl ve ehli’l-beyt, Tahran, ts. (Vezâret-i Ferheng), VII, 5-60; B. Lewis, “ʿAlids”, EI² (İng.), I, 401, 402.

Recep Uslu

HASAN HÜKMÎ

(حسن حكمي)

(ö. 1048/1638'den sonra)

Osmanlı reîsülküttâbı, münşî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Oldukça genç bir yaşta Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri zümresine dahil olduğu ve kırk yıldan fazla burada görev yaptığı bilinmektedir. Hükmî lakabının hüküm yazmadaki kabiliyetinden gelmiş olması muhtemeldir.

1006 (1597-98) yılında divanın kırk kıdemli kâtibinden biri olan Hasan Hükmî, aynı zamanda Vezîriâzam Hadım Hasan Paşa'nın tezkireciliğini de yapmaktaydı. 1604-1605'te reîsülküttâb makamına vekâlet etti; hemen ardından 1606'da önce reîsülküttâblığa, birkaç ay sonra da nişancılığa getirildi. 1614 yılında tekrar reîsülküttâblığa yükseltildi. 1618'de nişancı, 1621'de yeniden reîsülküttâb oldu. Bu dönemde reîsülküttâblık görevi nişancılığa göre giderek önem kazanmaya başlamıştı. Hasan Hükmî'nin meslek hayatı bu değişikliği gözler önüne seren bir örnektir. Hükmî sonraki yıllarda çeşitli kitâbet görevlerinde bulundu; 1638'de sipahi mukabelecisi iken son defa reîsülküttâblığa getirildi. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Hasan Hükmî, XVII. yüzyılın ilk yarısının meşhur Osmanlı münşîlerinden biri sayılır. 1601'de divan kâtipliğini sürdürürken aynı zamanda bir önceki şehnâmeci olan Lokman'ın ricasıyla Tâlikîzâde Mehmed Subhi'nin yerine şehnâmeci tayin edildi. Bu göreve tayiniyle ilgili Cemâziyelâhir 1010 (Aralık 1601) tarihli hükmün sûreti Âyîne-i Zurefâ'da verilmiştir (s. 41-43). Hükmî, Cigalazâde Sinan Paşa'nın 1604-1605 İran seferine şehnâmeci olarak katılmışsa da gerek bu olaylar gerekse başka konular hakkında herhangi bir şehnâme veya inşâ eseri meydana getirmemiştir. İnşâsına dair birkaç örneğe münşeat mecmualarında rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 7530; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 739; Sarı Abdullah, Düstûrü'l-inşâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3110, vr. 280b-282a; Resmî Ahmed Efendi, Sefînetü'r-rüesâ, İstanbul 1269, s. 28-30; Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 40-43; Babinger (Üçok), s. 185-186; Necib Âsım, "Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri: Şehnâmeciler", TOEM, I (1911), s. 434-435; Christine Woodhead, "An Experiment in Official Historiography: the Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605", WZKM, LXXV (1983), s. 176-178; Feridun M. Emecen, "Ali'nin 'Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları", TD, XXXV (1994), s. 140.

Chrıstıne Woodhead

HASAN HÜSÂMEDDİN UŞŞÂKĪ

(bk. HÜSÂMEDDİN UŞŞÂKĪ).

HASAN HÜSNİ ABDÜLVEHHÂB

(bk. ABDÜLVEHHÂB, Hasan Hüsni).

HASAN HÜSNÜ PAŞA

(bk. TOYRÂNÎ).

HASAN el-İDRÎSÎ

(حسن الإدريسي)

Hasen b. Kāsım Kennûn (Cennûn) b. Muhammed b. Kāsım b. İdrîs el-Hasenî (ö. 375/985)

İdrîsîler'in son hükümdarı (954-974, 984-985).

Hayatının ilk dönemi hakkında bilgi yoktur. Kardeşi Ebü'l-Ayş Ahmed b. Kāsım'dan sonra tahta geçti (343/954). Endülüs Emevî halifesine tâbi olarak hüküm süren Hasan, Fâtımîler'in meşhur kumandanı Cevher es-Sıkıllî 347'de (958) Tanca ve Sebte (Ceuta) hariç bütün Mağrib'i hâkimiyeti altına alınca Fâtımîler'e bağlılık arzetmek zorunda kaldı (349/960). Sıkıllî'nin 349 yılı sonunda (Şubat 961) İfrîkıye'den ayrılmasının ardından yine eskiden olduğu gibi Endülüs Emevîleri adına hutbe okutmaya başladıysa da Bulukkîn b. Zîrî'nin Mağrib'de gerçekleştirdiği başarılı seferden sonra tekrar Fâtımîler'e biat etti ve hatta onlarla iş birliği yaptı. Buna çok öfkelenen Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem veziri Muhammed b. Kāsım'ı Afrika'ya gönderdi. Taraflar arasında Tanca'da Fahsumehrân denilen yerde meydana gelen savaş Muhammed b. Kāsım'ın mağlûbiyeti ve ölümüyle sonuçlandı (21 Rebîülevvel 362/30 Aralık 972). Bunun üzerine halife meşhur kumandanı Gālib b. Abdurrahman'ı büyük bir orduyla yola çıkardı (30 Şevval 362/3 Ağustos 973). Hasan korkup bulunduğu Basra şehrini terketti ve Hacerünnesr Kalesi'ne çekildi. Kasrımasmûde yakınlarında cereyan eden savaş sırasında Gālib Berberî kumandanlarını çeşitli vaadlerle kendi tarafına çekti. Yalnız kalan Hasan savaşı bırakıp Hacerünnesr Kalesi'ne sığındı ve kalenin kuşatılmasıyla da eman dileyerek teslim oldu; böylece bütün Mağrib yeniden Endülüs Emevî Devleti'nin hâkimiyeti altına girdi. II. Hakem, 1 Muharrem 364'te (21 Eylül 974) muhteşem bir törenle karşıladığı Gālib'in Kurtuba'ya getirdiği Hasan'ı ve maiyeti erkânını affetti ve kendilerine hil'at giydirip maaş bağladı. Ancak ertesi yıl istediği değerli bir mücevheri vermeyince Hasan'ı adamlarıyla birlikte ülkesinden sürdü.

Meriye'den (Almeria) Tunus'a, oradan da Mısır'a giden Hasan, Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh tarafından çok iyi karşılandı ve kendisine intikamının alınacağına dair söz verildi. Sekiz yıl kadar Mısır'da kalan Hasan, 373'te (983-84) Fâtımîler'e tâbi İfrîkıye Valisi Bulukkîn b. Zîrî'nin yardımıyla Mağrib'e geçti; Berberîler de kendisine katıldılar. Bunu haber alan Endülüs Emevî Halifesi II. Hişâm'ın hâcibi İbn Ebû Âmir el-Mansûr, amcazadesi Ebü'l-Hakem Amr b. Abdullah'ı büyük bir orduyla gönderip hükümdarlarını ortadan kaldırarak İdrîsîler meselesini kökünden çözmesini istedi. Ebü'l-Hakem de donanma ile Sebte'ye geçti ve Hasan'ı muhasara etti. Ebû Âmir, daha sonra oğlu Abdülmelik'i de büyük bir ordu ile yardıma gönderdi. Zor durumda kalan Hasan eman diledi ve Endülüs'e geçmesine izin verilmesini istedi. Ebü'l-Hakem ona eman verip durumu Mansûr'a bildirdi; ancak Mansûr bunu onaylamadı ve Hasan'ı yolladığı adamlarına öldürttü (Cemâziyelevvel 375/Eylül-Ekim 985). Böylece İdrîsîler hânedanı yıkılmış oldu. Kaynaklar Hasan'ı katı kalpli ve kaba bir insan olarak tanıtırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 201-205; İbn Ebû Zer, el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 89, 91-95; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris-Leiden 1950, II, 190-196, 263-264; Abdallah Laroui, The History of the Maghrib (trc. R. Manheim), Princeton-New Jersey 1977, s. 140; İsmâil el-Arabî, Devletü'l-Edârise: mülûkü Tilemsân ve Fâs ve Ḳurṭuba, Beyrut 1403/1983, s. 181-183, 186-197, 204-210, 213-214, 225, 294, 309; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 227; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988, II, 492, 494, 495-499, 544-545; R. Basset, "Hacerünnesr", İA, V/1, s. 25; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 78; D. Eustache, "Idrīsīds", EI² (İng.), III, 1036-1037.

Atilla Çetin

HASAN İLMÎ BEY

(1846-1900'den sonra)

Giritli mülkiye memuru, şair ve sözlük yazarı.

22 Ağustos 1846'da Kandiye'de doğdu. Kandiye âşâr ve ağnam mültezimi Ali Hilmi Efendi'nin oğludur. İlk öğrenimini burada Turşucu Yûsuf Efendi Medresesi'nde yaptı. Matematik, coğrafya, fizik, jeoloji dersleri aldı; ayrıca Meṣnevî, Dîvân-ı Ḥâfıẓ ve Gülistân okudu. Bir yıl kadar da Rum mektebine devam etti. 1863'te Menteşe Şer'î Mahkeme mukayyitliğiyle memuriyete başladı. 1866-1900 yılları arasında İstanköy, Aydın, Kastamonu, Lice, Yemen'de Tâiz, Ânis, Harâz, Lühayye, Basra'da Sûkuşşüyûh, Trablusgarp'ta Garyân, Misrâta, Zâviye vilâyet, sancak ve kazalarında rüsûmat memuriyeti kitâbeti, cinayet kitâbeti, Tahrirat Kalemi mukayyitliği, Meclisi İdâre-i Vilâyet başkitâbeti, Tahrirat Kalemi müdüriyeti, Mektupçu Kalemi müsevvitliği ve kaymakamlık gibi görevlerde bulundu. Son memuriyeti Garyân kazası kaymakamlığıdır. Ölüm tarihi bilinmemekte, ancak sözlük çalışmasının mukavelesine ve şiir kitabının basım tarihine göre 1900 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Arapça, Farsça ve Rumca bilen, Kastamonu'daki memuriyeti sırasında bir süre vilâyet gazetesinin muharrirliğini de yapan Hasan İlmî'nin bilinen iki eseri vardır. Bunlardan Osmanlı Dili adlı eseri,

İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde mevcut bir sözlük çalışmasıdır. 1305 sayfalık dokuz defter halindeki eserin basılmasıyla ilgili iki adet mukavelenâme müsveddesi de aynı yerde bulunmaktadır. Hasan İlmî Bey'le, İran uyruklu Tahranlı tüccar Abdurrahman Şîr Mirza arasında imzalanmış olan ilk mukavelenâmeye göre Osmanlı Dilî'nin müsveddesine müellif tarafından, Mütercim Âsım Efendi'nin Kāmus Tercümesi ve Burhân-ı Kātı' Tercümesi'ndeki kelimelerden Osmanlıca'da yaygın olarak kullanılanları ilâve edilerek "Burhân-ı Lugāt-ı Osmâniyye" adı altında yeni bir sözlük hazırlanacaktır. Bu sözlüğün Kāmûs-ı Türkî sayfaları büyüklüğünde ve 120-150 forma

hacminde olması düşünülmüştür. Fakat Hasan İlmî Bey'in bu ilâveleri yapamadığı anlaşılmaktadır. Yine müellifle Asır Matbaası ve Kütüphanesi sahibi Kirkor Fâik Efendi arasında imzalanan ikinci mukavelenâmeye göre önceki sözlükten vazgeçildiği, bunun yerine, Kirkor Fâik'in daha önce hareke sistemine göre yayımladığı Lugat-ı Nâcî'nin alfabetik olarak düzenlenmesi, burada mevcut örnek beyitlerin çıkarılması ve Osmanlı Dili'ndeki Türkçe kelimelerin buna ilâve edilerek "Osmanlı Lugat Hazinesi" adlı yeni bir sözlük hazırlanması öngörülmüştür. Ancak bu tasarının da gerçekleşmediği anlaşılmaktadır (Kirkor Fâik Efendi, daha sonra Lugat-ı Nâcî'yi alfabetik sisteme çevirip bazı ilâvelerle birlikte yeniden yayımlamıştır [İstanbul 1317, 1322]). Hasan İlmî Bey, Osmanlı Dili'nin "Gerekli Birkaç Söz" başlığını taşıyan önsözünde sözlüğün tertibi ve sözlükte yer alan kelimelerle ilgili bilgi vermekte, eserde Türkçe kelimelere herhangi bir işaret konulmadığı halde Arapça ve Farsça asıllı olanların belirtildiğini, bu arada galat ve muharref kelimelere de dikkat çekildiğini söylemektedir. Aslı Türkçe olan, ancak sonradan yapısı değişmiş veya terkedilmiş bulunan kelimeleri de sözlüğüne alan yazar değişikliğe uğramış kelimelerin aslını kaydetmiş ve terkedilmiş olanların terkedildiğini belirtmiştir.

Müellifin ikinci eseri olan Meâlimü'l-garâm onun iki na't, yirmi bir gazel, üç şarkı ve bir manzumesini ihtiva eden küçük bir şiir kitabıdır (İstanbul 1318). Şarkılarından, "Bîzâr ediyor cânımı kalbimdeki yâre" uşşâk, "Arz-ı ruhsâr et çemende güller olsun şermsâr" dügâh, "Sînemde siperdir güzelim hırz-ı hayâlin" hicazkâr makamlarında dönemin bestekârı Nûri Şeydâ Bey tarafından bestelenmiştir.

Hasan İlmî Bey'in Hüseyin Hüsnü ile birlikte hazırladıkları bir Yemen Salnâmesi de bulunmaktadır (III. cilt, San'a 1304). Müellif Yemen'de Meclisi İdâre-i Vilâyet başkâtibi iken hazırlanan salnâmede Yemen ve kazalarıyla ilgili tarihî, coğrafî, iktisadî, sosyal ve istatistik bilgilerle devlet personelini tanıtıcı bilgiler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Memurîn Sicill-i Ahval Defteri, XXV, 317-318; Cevat İzgi, “Giritli Hasan İlmî Bey ve Osmanlı Dili Adlı Sözlüğü”, VIII. Millî Türkoloji Kongresi’ne Sunulan Tebliğ: 14-18 Eylül 1987 (fotokopisi: İSAM Ktp., nr. 51.054).

Cevat İzgi

HASAN KÂFÎ AKHİSÂRÎ

(ö. 1024/1615)

Uṣûlü'l-hikem adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlim ve müellifi.

Ramazan 951'de (Aralık 1544) Bosna-Hersek'teki Akhisar (Prusac) kasabasında doğdu. Zi'bî, Akhisârî, Bosnevî nisbeleriyle anılır. Bosna-Hersek'te Hasan Kafija Pruščak diye tanınmıştır. Büyük dedesi Yâkub, XV. yüzyılın sonlarına doğru İşkodra'dan (Arnavutluk) göç edip Akhisar'ın Zi'b (Zîb) köyüne yerleşti. Fâtih Sultan Mehmed döneminde gerçekleşen Bosna'nın fethinden sonra 100 yaşlarında iken İslâmiyet'i kabul ettiği, ailenin Yâkuboğulları veya Dâvudoğulları kollarından bir kısmının sonraki dönemlerde Akhisar'a göç ettiği, Hasan Kâfî'nin babasının adının Turhan, dedesinin adının Dâvud olduğu rivayet edilir. 982 (1574) tarihli tahrir defterinde, Akhisar'ın Sultan Bayezid Camii mahallesinde yaşadığı kaydedilen (BA, TD, nr. 535, s. 103) Dâvud oğlu Turhan'ın Hasan Kâfî'nin babası olduğu ve Hasan Kâfî'nin bu mahallede doğduğu söylenebilir. Bursalı Mehmed Tâhir'in, "Kâfî" mahlasını "ilm-i kâf"ta (?) olan mahareti veya Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sine yazdığı şerh sebebiyle aldığına dair kaydı (Osmanlı Müellifleri, I, 277) Evliya Çelebi tarafından verilen bilgiye dayanmış olmalıdır (Seyahatnâme, V, 446).

Hasan Kâfî, Niẓâmü'l-ʿulemâʾ adlı eserinin son bölümünde verdiği bilgiye göre öğrenim hayatına on iki yaşında iken Akhisar'da başladı. 974 (1566) yılında İstanbul'a giderek dokuz yıl kadar medresede okudu. Kemalpaşazâde'nin talebesi, muîdi ve fetva emini olan Hacı Efendi Kara Yılan'dan ders gördü ve hizmetinde bulundu. Emeklilik döneminde Çatalca Ali Paşa Medresesi'nde müderrislik yapan Hacı Efendi ile beraber bir süre Çatalca'da kaldı. Onun ölümünden sonra Kazasker Molla Ahmed Ensârî'den tefsir ve usûl-i fıkıh okudu. 983'te (1575) medrese tahsilini tamamlayıp doğum yeri olan Akhisar'a dönerek bir süre öğretim ve telifle meşgul oldu; Risâle fî taḥḳīḳi lafẓı çelebî ve el-Kâfî adlı kitaplarını bu dönemde kaleme aldı. Devletin Bosna ve çevresinde Hamza Bâlî mensuplarına karşı yürüttüğü takibat sırasında Bosna'ya kadı olarak tayin

edilen ve İstanbul'dan hocası olan Bâlî Efendi'nin yanında nâiblik görevini üstlendi (986/1578).

991 (1583) yılında Akhisar'a ilk kadı olarak tayin edilen Hasan Kâfî 996'da (1588) İstanbul'a gidip mülâzemete başladı ve 998 (1590) yılında Srem sancağına kadı tayin edildi. Osiek'te de (Osjek) kısa bir süre kadılık yaptı. Ertesi yıl hacca gitti. Medine'de iken Bâbürlü Sultanı Celâleddin Ekber Şah'ın hocası Mîr Gazanfer b. Ca'fer el-Hüseynî ile tanışarak derslerine katıldı. 1000 (1592) yılında İstanbul üzerinden memleketine dönünce Akhisar yakınlarındaki bir bölgeye kadı oldu. 1003 (1594) yılının sonbaharına kadar yürüttüğü bu görevini bölgede çıkan karışıklıklar sebebiyle terkedip Akhisar'a döndü.

Hasan Kâfî, 1596'da III. Mehmed'in Eğri seferine katılmak üzere Akhisar'dan ayrıldı. Arapça olarak yazdığı Uṣûlü'l-ḥikem adlı eserini Eğri Kalesi'nin fethi ve Haçova zaferinden sonra (Safer 1005/Ekim 1596) bazı devlet ve ordu ricâline sundu. Kendisine eseri Türkçe'ye çevirip şerhetmesi tavsiye edildi. Hasan Kâfî eserin açıklamalı tercümesini yaparak tekrar İstanbul'a gitti. Kitap Sadrazam Damad İbrâhim Paşa vasıtasıyla padişaha arzedilince müellif onun iltifatına mazhar oldu. Bu vesile ile kendisine Akhisar kadılığı tekaüden ve o bölgedeki talebeye ders okutmak şartıyla tevcih edildi. Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra muhtemelen Şevval 1007'de (Mayıs 1599) İbrâhim Paşa'nın kumandasındaki orduya katılarak memleketine döndü. Hasan Kâfî'nin hayatının bundan sonraki dönemi hakkında bilgiler yetersizdir. Vezîriâzam Lala Mehmed Paşa'nın Estergon Kalesi'ni

muhasarası sırasında orduda bulunduğu ve bazı önemli görevler üstlendiği, bu yıllarda da eser telifini sürdürdüğü, hatta Nûrü'l-yaḳīn adlı kitabını Mehmed Paşa'ya ithaf ettiği kaydedilmektedir. Osmanlı-Habsburg mücadelesinin sona ermesinin (1606) ardından büyük bir ihtimalle Akhisar'a dönen Hasan Kâfî bundan sonraki yıllarını eser yazmak ve ders okutmakla geçirmiştir.

Kaynaklarda Hasan Kâfî'nin 15 Şâban 1025 (28 Ağustos 1616) tarihinde vefat ettiği kaydedilmektedir (Kâtib Çelebi, I, 380; Atâî, s. 584; Osmanlı Müellifleri, I, 277). Ancak Niẓâmü'l-ʿulemâʾ adlı eserinin muhtemelen bir

öğrencisi tarafından istinsah edilen nüshasında (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 946, vr. 49) vefatıyla ilgili birkaç beyit, yanına da 16 Ramazan 1024 (9 Ekim 1615) tarihi kaydedilmiştir (Šabanović, s. 176; Nakićević, Hasan Kafija Pru•čak Pionir, s. 40, 41). Akhisar'da yaptırdığı caminin yanında bulunan medresenin bitişiğindeki türbeye defnedilen Hasan Kâfî'nin kabri bugün de halk tarafından ziyaret edilmektedir. Akhisar'da 1937 yılında Hasan Kâfî adına bir dernek (Društvo Hasan Kafija) ve bir kültür merkezi kurulmuş, ancak II. Dünya Savaşı es-nasında ve sonrasında bu kurumun faaliyetleri yasaklanmıştır. Bugün Saraybosna'da bir cadde onun adını taşımaktadır. Hasan Kâfî'nin hayatı ve eserleri, 1995'ten itibaren Bosna-Hersek Devleti'nin resmî eğitim programına alınmış ve lise ders kitaplarında okutulmaya başlanmıştır.

Evliya Çelebi, Hasan Kâfî'nin Akhisar'da bir cami, medrese, tekke, han, sıbyan mektebi, çeşme yaptırdığını ve bunlar için vakıflar tahsis ettiğini söyler. Bu tesisler etrafında oluşan mahalleler Nevâbâd (Novo Mjesto) adıyla anılmıştır (bugünkü Prusac'ta Srt [Sırt] mahallesinin üst tarafındadır). Tekkenin Halvetiyye tarikatına ait olduğunu belirten Evliya Çelebi, hanın kapısı üzerindeki kitâbeye dayanarak söz konusu binanın 1021'de (1612) inşa edildiğini kaydeder (Seyahatnâme, V, 445-446). Camide bulunan levhalardaki imzadan Hasan Kâfî'nin hat sanatıyla da meşgul olduğu anlaşılmaktadır (Nametak, Çevren, VII/4, s. 39).

Eserleri. Hasan Kâfî Arapça olarak dil, mantık, kelâm, fıkıh, biyografi ve siyaset alanlarında on sekiz eser kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı Bosna-Hersek'te yakın zamanlarda Boşnakça'ya tercüme edilmiştir. A) Dil. 1. Risâle fî taḥḳīḳi lafẓı çelebî (Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 946; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3814; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 918/11). Çelebi kelimesinin etimolojisine dair küçük bir risâle olup Boşnakça tercümesi Fehim Nametak tarafından Izabrani Spisi adlı kitap içinde yayımlanmıştır (s. 87-89). 2. Temḥîṣü't-Telḫîṣ fî ʿilmi'l-belâġa (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1689; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 486; ayrıca bk. Šabanović, s. 178). Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ adlı eserinin muhtasarıdır 3. Şerḥu Temḥîṣi't-Telḫîṣ.

B) Mantık. 1. Muḫtaṣarü'l-Kâfî mine'l-manṭıḳ (Sarajevo-Orijentalni Institut, nr. 591; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 780; Beyazıt Devlet

Ktp., Bayezid, nr. 1851/5). Bir mukaddime ile beş bölümden oluşan eserin adını müellif bazı nüshalarında Kâfî fi'l-manṭıḳ şeklinde zikretmiştir (TÜYATOK, I, 42). Dipnotlarla zenginleştirilmiş Boşnakça bir tercümesi Amir Ljubović tarafından yapılmıştır (Izabrani Spisi, s. 61-85). 2. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kâfî mine'l-manṭıḳ. Bir önceki eserin "et-Tasavvurât" adlı bölümünün şerhi olup herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. Müellifi tarafından haber verilen eser Akhisar kadılığına tayininde (991/1583) yazılmıştır (Šabanović, s. 187).

C) Kelâm. 1. Ravżâtü'l-cennât fî uṣûli'l-iʿtiḳādât (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3670/3; İÜ Ktp., AY, nr. 3822; ayrıca bk. a.g.e., s. 183). Akaide dair konuları ihtiva eden eser Mahmud Esad tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Mehmed Birgivî'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1305). Bu tercümeye yapılan şerhin kime ait olduğu bilinmemektedir (a.g.e., s. 183; krş. Okić, sy. 21, s. 327-328). Eser Mehmet Hanciç tarafından Boşnakça'ya çevrilmiştir (Kalendar Gajret za 1940 godinu, Sarajevo 1939, s. 34-63; 2. bs. nşr. B. Kalajdžić, Sarajevo 1943). 2. Ezhârü'r-ravżât fî şerḥi Ravżâti'l-cennât (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2800, 3240; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1354, 4343; İÜ Ktp., AY, nr. 2589, 5235; ayrıca bk. Šabanović, s. 184). 3. Nûrü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 764, vr. 45b-130a; ayrıca bk. a.g.e., s. 185). Estergon Kalesi'nin muhasarası esnasında (1014/1605) kaleme alınıp Lala Mehmed Paşa'ya ithaf edilen eser Tahâvî'nin Risâle fî uṣûli'd-dîn adlı kitabının şerhidir. Başagiç, T. Okiç ve M. Hanciç tarafından Hasan Kâfî'ye nisbet edilen el-Münîre adlı akaid kitabı Şabanoviç'e göre Kemalpaşazâde'ye aittir

(Handžić, Knjizevni Rad, s. 107; a.mlf., el-Cevherü'l-esnâ, s. 67; Šabanović, s. 185). Risâle fî ahvâli ehli'l-ehvâi ve'l-bidaʿ adlı eserin Hasan Kâfî'ye nisbet edilmesi de (TÜYATOK, I, 260) yanlıştır.

D) Fıkıh. 1. Semtü'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr adlı eserinin muhtasarı olup Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 1851/1) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 5317) kütüphanelerinde birer nüshası mevcuttur (diğer nüshaları için bk. Šabanović, s. 181). 2. Şerḥu Semti'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 466; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1336; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/2; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 517, 4557;

diğer nüshaları için bk. a.g.e., s. 181-182). İstanbul ve Rumeli ulemâsının tavsiyesi üzerine önceki esere şerh olarak yazılmıştır. Muhammed Sâlih Debdûb bu iki eseri, Medine'deki Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunan birer nüshasına dayanarak el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (Medine 1992). 3. Ḥadîḳatü'ṣ-ṣılât fî şerḥi Muḫtasari'ṣ-ṣalât (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 719; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/4, 2010; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 867). Kemalpaşazâde'nin Muḫtaṣarü'ṣ-ṣalât adlı eserinin şerhi olup Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki iki nüshasına dayanılarak (R-4478 ve R-2946) eser üzerinde Mustafa Jahić tarafından bir araştırma yapılmıştır (bk. bibl.). 4. Risâle fî ḥâşiyeti Kitâbi'd-Daʿvâ li-Ṣadrişşerîʿa. Tâcüşşerîa'ya ait Viḳāyetü'r-rivâye üzerine Sadrüşşerîa tarafından yapılan şerhin kısmî bir hâşiyesidir (yazma nüshaları için bk. Izabrani Spisi, s. 166; Šabanović, s. 180). 5. Seyfü'l-ḳuḍât fi't-taʿzîr. Hanefî mezhebinin zina konusundaki görüşlerini eleştirenlere cevap olarak kaleme alınmıştır (yazma nüshaları için bk. Izabrani Spisi, s. 167; Šabanović, s. 180). Eserin dipnotlar eklenmiş Boşnakça tercümesi Amir Ljubović ve Fehim Nametak tarafından yapılmıştır (Izabrani Spisi, s. 115-117). Hasan Kâfî'nin, Hanefî fakihlerinden Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı üzerine dört ciltlik bir şerh yazdığı, eserin bir nüshasının Bursa'daki bir kütüphanede bulunduğu söylenmişse de (Šabanović, s. 181) bugüne kadar nüshasına rastlanmamıştır. Eser, büyük bir ihtimalle Nev'îzâde Atâî'nin kaydına dayanılarak (Zeyl-i Şekāik, s. 584; ayrıca bk. Kâtib Çelebi, I, 380-381) sonraki kaynaklarda zikredilmiştir. Mehmet Hanciç'in bahsettiği (el-Cevherü'l-esnâ, s. 67) Risâle fî baʿżı mesâʾili'l-fıḳh adlı eserin de herhangi bir nüshasına tesadüf edilmemiştir.

E) Biyografi. Niẓâmü'l-ʿulemâʾ ilâ ḫâtemi'l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 753; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 946, 3673; Orijentalni Institut, nr. 252; ayrıca bk. Izabrani Spisi, s. 173; Šabanović, s. 188). Müellif bu eserinde, Hz. Peygamber'in sîretini anlattıktan sonra Ebû Hanîfe'den itibaren kendi hocası Hacı Efendi Kara Yılan'a kadar meşhur Hanefî fakihlerinin biyografilerini kısaca zikretmiş, son kısmında da kendisinin ve meşhur üç öğrencisinin biyografisini vermiş, böylece otuz başlık altında otuz altı kişinin hayatını anlatmıştır. 1007-1008 (1599-1600) yıllarında tamamlanan eser Damad İbrâhim Paşa'ya ithaf edilmiştir. Mehmet Hanciç tarafından Boşnakça'ya çevrilerek önce "Nizam ul-ulama' ile hatam il enbija" başlığı altında ("Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg

Poslanika”, Novi Behar, Sarajevo, VIII/1934-1935), daha sonra ayrı baskı olarak (Posebno İzdanje, Sarajevo 1935) yayımlanmıştır. Eserin dipnotlarla zenginleştirilmiş yeni bir Boşnakça tercümesi de Fehim Nametak tarafından Izabrani Spisi adlı eser içerisinde neşredilmiştir (Sarajevo 1983, s. 125-154).

F) Siyaset. Uṣûlü’l-ḥikem fî niẓâmi’l-ʿâlem. Hasan Kâfî’nin devlet düzeni hakkında kaleme aldığı bu kitabı eserleri içinde en tanınmışıdır. Müellif eseri 1004’te (1596) önce Arapça olarak kaleme almış, bir yıl sonra da Türkçe açıklamalı tercümesini yapmıştır (her iki metni bir araya getiren nüsha için bk. Nesâih-i Cündiyye-i Mülûk, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2852, vr. 33a-60b). Girişten sonra bir mukaddime, dört bölüm (asl) ve bir hâtimeden oluşan eserin girişinde telif sebebi anlatılmış, mukaddime kısmında ise toplum çeşitli gruplara ayrılmıştır. Eserin birinci bölümünde devletin düzenini sağlayan hususlar, ikinci bölümde istişare, re’y ve tedbir, üçüncü bölümde harp aletlerinin kullanılmasının gerekliliği, dördüncü bölümde zafer ve hezimete sebep olan konular ele alınmıştır; hâtimede ise barış ve antlaşma konularına dair meseleler incelenmiştir. Müellif eserin telif sebebini, Osmanlı Devleti’nde 1572 yılından itibaren birbiri ardınca meydana gelen felâketlerin, başarısızlıkların ve karışıklıkların ortaya çıkmasının sebeplerini tesbit ederek bunlara çare bulmak şeklinde açıklamaktadır. Devrinin diğer bazı müellifleri gibi Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu durumdan memnun olmayan Hasan Kâfî’ye göre adalet bozulmuş, idarede ihmal ve suistimaller meydana gelmiş, dürüst ve işinin ehli olmayan kimseler çeşitli görevlere getirilmiştir. Devlet adamları ulemânın görüşlerine itibar etmez olmuş, askerî alanda özellikle savaş aletlerinin kullanılmasında ihmalkâr davranılmış, rüşvet yaygınlaşmıştır. Hasan Kâfî’nin en dikkat çekici tesbiti, yeni savaş teknikleri ve silâhların ortaya çıkışı ile Avrupa’nın üstünlük kazanması ve Osmanlı askerlerinin buna uyum sağlayamamasıdır. Bir başka önemli konu, eski sınıflandırmaya uyularak Osmanlı toplumunun dört gruba ayrılmasıdır (padişah ve idareciler, ulemâ, ziraat erbabı/reâyâ, zenaat ve ticaret ehli). Hasan Kâfi, bunların dışında kalanların da bu sınıflardan birine girmesi gerektiğini söyler. Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da müellifin savaş ve barış hakkındaki görüşleridir. Savaş acı ve zordur, barış ise emniyet ve rahatlık sağlar; barış isteyen bir milletle savaş yapmak büyük hatadır; ahdi bozmak da aynı şekilde hata olduğu gibi büyük bir günahtır. İhtiva ettiği

konular, meselelere yaklaşımı ve değerlendirmeleri bakımından dikkat çeken bu risâlesinin Türkiye'de ve Türkiye dışında pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Askerlik, nr. 70; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2879; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1726, 2852; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/3, 3903; İÜ Ktp., TY, nr. 1808, 3484, 3678; ayrıca bk. Izabrani Spisi, s. 168-169; Šabanović, s. 190-191). Yer ve tarih belirtilmeden yapılan taş baskısından sonra düzeltilerek Tevfik imzası ile Asır gazetesinde tefrika edilen (1287) ve ardından basılan (İstanbul 1287) eseri Mehmet İpşirli Latin harfleriyle neşretmiştir (bk. bibl.). Ahmed Reşid Paşa tarafından Arapça'sı ile birlikte yayımlanan eserin (Hicaz Vilâyet Matbaası, 1331) edisyon kritikli Arapça metnini Ömer Nakiçeviç (el-Mecelletü't-Târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, Kahire 1971, XVIII, 244-264) ve İhsan Sıdkī el-Amd (Küveyt 1987) neşretmiştir. Risâleyi Garcin de Tassy Fransızca'ya (Journal asiatique, Paris 1824, IV, 213-226, 283-290), Imre v. Karácson Macarca'ya (Budapest 1909), L. v. Tallóczy Almanca'ya (1. bs., Archiv für slawische Philologie, XXXII, s. 139-158; 2. bs., Illyrischalbanische Forschungen, München-Leipzig, I, 537-563) ve Safvetbeg Bašagić Boşnakça'ya (Sarajevo 1919) tercüme etmiş, eserin dipnotlar eklenmiş yeni bir

Boşnakça çevirisi de Amir Ljubović tarafından (Izabrani Spisi, s. 91-112) yapılmıştır (bk. bibl.). Mustafa Sarıbıyık eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

Bursalı Mehmed Tâhir'in Hasan Kâfî'ye nisbet ettiği Eğri Melhamesi Târihçesi adlı eseri (Osmanlı Müellifleri, I, 277) Mehmet Hanciç Târîḫu Ġazveti Eġrî adıyla zikretmişse de (el-Cevherü'l-esnâ, s. 69) yazma nüshasına rastlanmamıştır (Šabanović, s. 192). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Hasan Kâfî adına kayıtlı (TY, nr. 468) Lugat-ı Müşkilküşâ adlı eser Hasan b. Hüseyin b. İmâd el-Karahisârî'ye aittir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Hasan Kâfî'nin yirmi kadar şiiri günümüze ulaşmıştır (a.g.e., s. 177).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 58, s. 18, 108, 110; nr. 211, s. 137; nr. 535, s. 103; Hasan Kâfî, Niẓâmü'l-ʿulemâʾ, Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 946, vr. 49; a.mlf., Risâle fî taḥḳīḳi lafẓı çelebî (trc. Amir Ljubović - Fehim Nametak, Izabrani Spisi içinde), Sarajevo 1983, tür.yer.; a.mlf., "Nizām al-ālem, Historijskopolitička rasprava" (trc. Safvetbeg Bašagić), Glasnik Zemaljskog Muzeja, XXXI, Sarajevo 1919, s. 165-181; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 380-381; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 445-446; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 283, 583-584; Osmanlı Müellifleri, I, 277; Sicill-i Osmânî, II, 130; I. v. Karácson, Ay Egri török emlekerat a kormanyzas modjarol. Eger vara el-foglalasa alkalmaval az 1596, evban irta Molla Haszan elkjafi, Budapest 1909, tür.yer.; Babinger, GOW, s. 144-145; Mehmed Handžić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 9, 10-11, 21, 43, 44, 72, 104, 106-107; a.mlf., el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 61-71; Brockelmann, GAL Suppl., II, 659; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 291-292; TÜYATOK, I, 42, 260; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 153-192; Omer Nakićević, Hasan Kafija Pruščak Pionir Arapsko-Islamskih Nauka u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1977, tür.yer.; a.mlf., "eş-Şeyẖ Ḥasan Kâfî el-Aḳḥiṣârî ve risâletühû Uṣûlü'l-ḥikem fî niẓâmi'l-ʿâlem", el-Mecelletü't-Târîẖiyyetü'l-Mıṣriyye, XVIII, Kahire 1971, s. 227-264; Safvetbeg Bašagić, Bo•njaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti, Sarajevo 1986, s. 82-90; Mustafa Jahić, "Bašća namaza Hasana Kafije Pruščaka", Takvim, Sarajevo 1987, s. 62; Mustafa Sarıbıyık, Hasan Kâfî Akhisârî'nin Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem Adlı Eseri Üzerinde Bir Tetkik (yüksek lisans tezi, 1989, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; J. Just Witkam, "Hasan Kāfī al-Aqhisārī and his Nizām al-'Ulamā' ilâ Kātam alAnbiyā", Manuscripts of the Middle East, Leiden 1989, IV, 85-114; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 93; Smail Balić, Das Unbekannte Bosnien-Europas Brücke zur islamischen Welt, Köln-Wien 1992, s. 229-231; Nathalie Clayer, "Mystiques", État et société, Leiden 1994, s. 98-104; Garcin de Tassy, "Principes de sagesse, touchant l'art de gouverner par Rizwan-ben-abdoul Ac-hissari", JA, IV (1824), s. 213-226, 283-290; L. v. Tallóczy, "Eine Denkschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hasan alkjafi, über die Art und Weise des Regierens", Archiv für slawische philologie, 1911, s. 139-158 (aynı makale: Illyrisch-Albanische Forschungen, I, München-Leipzig 1916, s. 537-563) M. Tajjib Okić,

“Hasan Kjafi Pruščak - Naš Najveci Mislilac XVI vijeka”, Gajret, sy. 21, Sarajevo 1.11. 1927, s. 327-329; Karel Petráček, “Die Chronologie der Werke von Hasan al-Kâfî al-Aqhisârî”, Ar.O, XXVII/4 (1959), s. 407-412; Mahmud Traljić, “Orijentalna rukopisna djela domačih autora u Narodnoj Biblioteci Bosne i Hercegovine”, Bibliotekarstvo (Casopis Društva Bibliotekara Bosne i Hercegovine), XVI/4, Sarajevo 1970, s. 55-64; Béchir Tlili, “Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne: Un important document du Sayh al-Aqhisari (XVII s)”, Revue de l’occident musulman et de la méditerranée, sy. 18, Aixen-Provence 1974, s. 131-148; Fehim Nametak, “Traktat o Izrazu Čelebi od Hasana Kafije Pruščaka i kasnija upotreba te riječi”, Anali GHB, sy. 2-3 (1974), s. 33-40; a.mlf., “Yaşam Öykücüsü Olarak Hasan Kafi Prusaç (Akhisari)”, Çevren, VII/4, Priştine 1980, s. 35-49; a.mlf., “Hasan Kafija Pruščak - Život i Djelo”, Dijalog, sy. 1-2, Sarajevo 1995, s. 199-203; Amir Ljubović, “Osvrt na monografiju o Hasanu Kafiji Pruščaku”, POF, XXV (1976), s. 337-349; a.mlf., “Jedan autograf Hasana Kafije Pruščaka”, a.e., XXVII-XXIX (1980), s. 123-134; a.mlf., “Bibliografija radova Hasana Kafije Pruščaka”, Zivot, LVII/2, Sarajevo 1980, s. 217-227; a.mlf., “Filozofsko-Politički Spisi Hasana Kafije Pruščaka”, Dijalog, sy. 1-2, Sarajevo 1995, s. 204-208; Esad Duraković, “Pruščakovi radovi o Arapskoj retorici”, a.e., s. 209-213; Sulejman Grozdanić, “Hasan Kafija Pruščak-Naučnik, Mislilac i Društveni Reformator”, a.e., s. 225-228; Igor Primorac, “Od Prušcaka do Whiteheada: Jedna neobična knjiga o savremenoj filozofiji”, Theorija, XIX/1-2, Beograd 1976, s. 137-143; Muhamed Zdralović, “Djela Hasana Kafija u Orijentalnoj zbirci JAZU”, Zivot, LII/9, Sarajevo 1977, s. 289-303; Mehmet İpşirli, “Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; a.mlf., “Çelebi”, DİA, VIII, 259; Muharem Omerdić, “Doprinos Hasana Kafije Pruščaka teološkim i šerijatsko-pravnim znanostima”, Glasnik, sy. 1-3, Sarajevo 1995, s. 27-36; İhsân Sıdkî, “Aḳḥiṣârî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 409-411.

Muhammed Aruçi

HASAN b. KĀSIM ed-DÂÎ

(الحسن بن القاسم الداعي)

Ebû Muhammed ed-Dâî-İlelhak el-Hasen b. Kāsım b. el-Hasen el-Alevî (ö. 316/928)

Taberistan ve Deylem’de hüküm süren Zeydîler’in ünlü kumandanlarından

(bk. ZEYDÎLER).

HASAN KENZÎ

(حسن كنزي)

(ö. 1126/1714)

Halvetî-Sünbülî şeyhi, şair ve bestekâr.

Kaynakların çoğu Ayaş’ta doğduğunda birleşir. Ancak Safâî onun Alâiye’de (Alanya) dünyaya geldiğini söyler. Uzun yıllar Manisa’da yaşadığı için Manisalı Hasan Kenzî Efendi diye tanınmıştır; ayrıca Kenzî-i Rûmî diye de bilinir.

Hasan Kenzî, ilk tahsilinden sonra İstanbul’a giderek Koca Mustafa Paşa Sünbülî Âsitânesi şeyhi Mehmed Alâeddin Efendi’ye intisap etti. Sülûkünü tamamlayınca şeyhi tarafından irşadda bulunmak üzere Manisa’ya gönderildi. Ulucami, Hafsa Sultan ve Ali Bey camilerinde yaptığı vaazları ve sohbetleriyle tanındı. Şehrin dışında yaptırdığı tekkesi bir müddet sonra eşkıya tarafından yıkıldığı için 1110 (1698) yılında Aynî Ali Sultan Türbesi’nin yakınında tekkesini yeniden inşa ettirdi. Bir süre de Aynî Ali Zâviyesi’nde zâviyedâr olarak hizmet gören Hasan Kenzî vefatında kendi tekkesinin hazîresine defnedildi. Yerine oğlu Alâeddin Efendi geçti.

Hasan Efendi’nin yaptırdığı cami ve tekkenin XIX. yüzyıl sonlarına kadar varlığını sürdürdüğü Manisa şer‘iyye sicillerinden anlaşılmaktaysa da türbesinin de dahil olduğu bu külliyeden günümüzde hiçbir iz kalmamıştır. Sadece o civardaki bir caddeye Kenzî adı verilmiştir.

Şair ve bestekâr olarak da ün yapan Hasan Efendi’nin Kenzî mahlasıyla ve hece vezninde yazdığı şiirlerine yazma şiir mecmualarında rastlanmaktadır (meselâ bk. Mecmua, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 637, vr. 48a; Müstakimzâde, Mecmua, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 1b). Kendi ilâhilerinin birçoğunu, ayrıca Yûnus Emre’nin ve diğer bazı mutasavvıf şairlerin şiirlerini bestelemiş, bunlardan, “Aldın mı safâ ile musaffâ haberin sen” mısraı ile başlayan bir ilâhisi notasıyla birlikte

yayımlanmıştır (Şengel, III, 127). Güftesi Hasan Kenzî'ye ait olan ilâhiler uzun yıllar Halvetî dergâhlarında okunmuştur. Kaynaklarda bir divanının bulunduğu kaydediliyorsa da eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Sadettin Nüzhet Ergun çeşitli mecmualardan topladığı bestelenmiş yedi şiirini yayımlamıştır (Antoloji, I, 291-293). Aynı müellif, İstanbul Üniversitesi

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi Hüseyin Sadettin Arel yazmaları arasında Kenzî'nin mûsiki nazariyatıyla ilgili küçük bir risâlesinin bulunduğunu kaydetmişse de adı geçen kütüphane koleksiyonunda böyle bir esere rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, IV, 428; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2524, vr. 165; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 589-590; Sicill-i Osmânî, II, 147; Osmanlı Müellifleri, I, 154; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 296; Ergun, Antoloji, I, 143, 291-293; M. Çağatay Uluçay, Manisa Ünlüleri, Manisa 1946, s. 64; Vasfi Mahir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1955, s. 373; Şengel, İlahiler, III, 125, 127; Nuri Özcan, XVIII. Asırda Osmanlılar'da Dinî Mûsikî (doktora tezi, 1982, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), II, 689-697; "Hasan Kenzî", TA, XIX, 12; Öztuna, BTMA, I, 334; "Hasan Kenzî", TDEA, V, 281.

Necdet Okumuş

HASAN KUVEYDİR

(حسن قويدر)

Hasen b. Alî (b.) Kuveydir el-Halîlî (ö. 1262/1846)

Arap edip ve şairi.

1204 (1789) yılında Kahire'de doğdu. Aslen Mağribli olan ailesi bir süre Filistin'in el-Halîl bölgesinde oturmuş, daha sonra babası ticaret yapmak için Mısır'a gidip yerleşmiştir. Hasan Kuveydir, Ezher Üniversitesi'ne devam ettiği sıralarda Ezher şeyhi olan şair ve âlim Hasan el-Attâr ile Hasan el-Ebtah, İbrâhim es-Sekkā, İbrâhim el-Bâcûrî ve diğer bazı âlimlerden çeşitli ilimlere ait dersler aldı ve edebiyat okudu. Edebiyat ve lugata karşı özel ilgisi sebebiyle kısa zamanda bu alanlarda üne kavuştu. Ayrıca manzum ve mensur birtakım risâleler kaleme aldı. Hasan Kuveydir'in resmî görevde bulunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Babasından kalan servetle Mısır-Suriye arasında ticaret yaptığı bilinmektedir (Muhammed Kâmil el-Fıkī, XXII [1950], s. 435). Ancak bu ticaret ilimle meşgul olmasını engellememiştir. 1262 Ramazanında (Eylül 1846) vefat eden Hasan Kuveydir Halvetiyye tarikatına mensup cömert bir zattı. Bazı şairler onun arkasından mersiyeler yazdılar. Talebelerinden şair Mahmûd Saffet es-Sââtî'nin hocasının vefatından önce söylediği rivayet edilen "Rahmetullāhi alâ Hasan Kuveydir" ifadesinin ebced hesabıyla karşılığı onun vefat tarihi olan 1262'ye tekabül etmektedir.

Sanatkârane fakat suniliğe kaçan bir üslûpla kaleme aldığı nesirlerinde Hasan Kuveydir'in cinas sanatına fazlaca yer verdiği görülür. Nitekim onun zamanında bu tür edebiyat revaçtaydı. İnşâʾü'l-ʿAṭṭâr adlı eserinde de görüldüğü gibi hocası Hasan el-Attâr da yazılarında süslü nesre ve özellikle seciye çok önem vermiştir (a.g.e., s. 436). Nesirdeki tekellüfüne rağmen eserlerinde mâna bütünlüğünü gözeten açık ve yalın ifadelere de rastlanır. Şiirleri de nesirleri gibi sanatkârane olup didaktik manzumeleri sanatkarâne söylenmiş şiirlerinden ayırt edilemez. Hasan Kuveydir'in şiirleri henüz divan halinde toplanmamıştır.

Eserleri. 1. Neylü'l-ereb fî (naẓmi) müs̱elles̱âti'l-ʿArab (Bulak 1298, 1302; Kahire 1319). 1260'ta (1844) kaleme alınan recez bahrinde ve mesnevi (müzdevic) tarzındaki eser 221 beyittir. Eserin başında müellifin Muhammed Fennî tarafından yazılmış hal tercümesi yer almaktadır. Hasan Kuveydir, Kutrub'la (ö. 206/821) başlamış bir sözlük türüne örnek teşkil eden bu eserinde, sadece bir harfinin harekesinin değişmesi dışında lafızları aynı, mânaları farklı kelimeleri (müsellesât) toplamıştır. Alfabetik bir tertiple nazmedilmiş olan Neylü'l-ereb'in hâmişinde, metinde geçen ve açıklanması lüzumlu görülen kelimeler ele alınıp kökleri ve hangi mânaya geldikleri izah edilmektedir. Eser Enrico Vitto tarafından İtalyanca'ya çevrilerek metniyle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1898). 2. Müzdevicât. Şairin kendi hayatından söz ettiği mesnevi tarzındaki şiirleri olup Mahmûd el-Cezâirî tarafından çeşitli şairlere ait mesnevilerle birlikte Mecmûʿu Müzdevicât adıyla yayımlanmış (Kahire 1274) ve eser daha sonra birçok defa basılmıştır (Kahire 1279, 1283, 1287, 1299, 1300). 3. Şerḥu Manẓûmeti'l-ʿAṭṭâr (Nüzhetü'l-ebṣâr ʿalâ Manẓûmeti'l-ʿAṭṭâr). Hocası Hasan el-Attâr'ın nahve dair manzum eserinin şerhidir (Kahire, ts.). 4. el-Aġlâl (Risâletü'l-Aġlâl) ve's-selâsil fî Mecnûn ismuhû ʿÂḳıl. Çağdaşı olan şairlerden Ali Efendi'nin yaptığı intihallerin gösterildiği bir eserdir (Brockelmann, GAL, II, 629; Suppl., II, 725).

Bunların dışında Zehrü'n-nebât fi'l-inşâʾ ve'l-mürâselât ile Dürerü'l-biḥâr ve künûzü'l-aḫbâr da Kuveydir'in eserleri arasında kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sendûbî, Aʿyânü'l-beyân, Kahire 1914, s. 17, 26; Serkîs, Muʿcem, II, 1534-1535; Brockelmann, GAL, II, 629; Suppl., II, 725; Îżâḥu'l-meknûn, I, 464, 559, 619; II, 697; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 366; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 258-259; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü'l-ḳarni's̱-s̱âlise ʿaşer (nşr. Adnân Merdem), Beyrut 1977, s. 157-158; C. Zeydân, Âdâb, II, 596-597; L. Şeyho, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1991, s. 53-54; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer (nşr. M.

Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, I, 504-511; E. Fendik, İktifâʾü'l-ḳanûʿ, Kum 1409, s. 397, 471; Muhammed Kâmil el-Fıkī, "Aʿlâmü'l-Ezher: eş-Şeyḫ Ḥasan Ḳuveydir el-Ḫalîlî", ME, XXII (1950), s. 434-439.

Recep Dikici

HASAN b. MUHAMMED b. ABDURRAHMAN

(bk. MEVLÂY HASAN).

HASAN b. MUHAMMED b. HANEFİYYE

(الحسن بن محمد الحنفيّة)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed b. Alî (ö. 100/718 [?])

Hz. Ali’nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye’nin küçük oğlu ve devrinde Ehl-i beyt’in önde gelen âlimlerinden biri.

Medine’de doğdu. Kaynaklardaki ifadelerden, Medine’de Hâşimoğulları arasında zarif ve akıllı bir insan olarak tanındığı, fazilet ve doğruluk itibariyle kardeşi Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed’den daha üstün olduğu anlaşılmaktadır (Buhârî, V, 187; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 130).

Muhtâr es-Sekafî’nin 66 (685) yılında Kûfe’de Emevîler’e karşı başlattığı isyanın son safhasında ona katılmaya karar verdiği, ancak geç kaldığı, bunun üzerine Nusaybin’e gittiği ve orada Haşebîler’in başına geçtiği, daha sonra Abdullah b. Zübeyr’in adamları tarafından yakalanarak hapsedildiği, fakat bir fırsatını bulunca kaçıp Mina’da babasının yanına gittiği Avâne b. Hakem’den (ö. 150/767) naklen rivayet edilmekteyse de (Zehebî, Târîẖu’l-İslâm, s. 334) bu bilgilerin tarihî açıdan doğrulanması güçtür. Babası Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Zübeyr’in öldürülmesinin (73/692) ardından Abdülmelik b. Mervân’a biat etmeye karar verince Hasan’ın onun attığı bu adımdan en iyi sonuçları çıkarabilmek için çaba sarfettiği, bu amaçla yazdığı Kitâbü’l-İrcâʿ adıyla tanınan risâlesini Mekkeli bir âzatlı köle olan Abdülvâhid b. Eymen’e vererek onu insanlara okuyup duyurmakla görevlendirdiği şeklinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır.

Hasan b. Muhammed’in ölüm tarihi ihtilâflıdır. İbn Sa‘d, Halîfe b. Hayyât, İbn Hacer ve Zübeyrî onun Ömer b. Abdülazîz devrinde (717-720), Buhârî Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705), İbn Asâkir ise 95 (713-14) yılında vefat ettiğini söyler; çocuğu olmadığı için nesli devam etmemiştir.

Hasan babası Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Abbas, Seleme b. Ekva‘, Ebû Saîd el-Hudrî ve diğer bazı sahâbîlerden rivayette bulundu. Kendisinden rivayet edenler arasında en önemlileri Zührî, Amr b. Dînâr, Mûsâ b. Ubeyde ve İbn İshak’tır. Amr b. Dînâr, insanların ihtilâf ettikleri konularda Hasan’dan daha bilgilisini görmediğini, Zührî’nin ancak onun öğrencisi olabileceğini söyler (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 130). Bu ifadeden, Hasan b. Muhammed’in Ehl-i beyt’in önde gelen âlimlerinden olduğu anlaşılmaktadır.

Hasan b. Muhammed’e nisbet edilen Kitâbü’l-İrcâʿın sıhhati konusunda kesin hüküm vermek güçtür. Zehebî ve İbn Hacer gibi İslâm tarihçileriyle Madelung ve J. van Ess gibi Batılı araştırmacıların risâlenin sahih olduğunu kabul etmelerine karşılık yine bir Batılı araştırmacı olan Michael Cook, Kitâbü’l-İrcâʿın isnadındaki râvi zincirine, râvilerdeki zaaflara ve Kûfe menşeli oluşuna dayanarak Hâricîler ve Şiîler’e karşı durumlarını sağlamlaştırmak amacıyla Kûfeli Mürciîler’in Hasan b. Muhammed’e isnat ettikleri uydurma bir risâle olduğunu ileri sürer (Early Muslim Dogma, s. 68-88 ve tür.yer.).

Müellif Kitâbü’l-İrcâʿda Allah’ın kitabını indirdiğini, her şeyi orada açıklayıp nimetini tamamladığını, Hz. Muhammed’e nübüvvet ve risâlet görevlerini verdiğini ve onu Câhiliye karanlıklarında bulunan bütün insanlığa rahmet olarak gönderdiğini, emir ve yasaklarını onunla bildirdiğini, onun da kendisini yalanlayanlarla helâli helâl, haramı haram olarak benimseyip itaat edinceye kadar savaştığını, Hz. Peygamber’den kısa bir süre sonra ümmetin fitneye düştüğünü belirtir ve kendi durumunun izahına geçerek şöyle der: “Allah rabbimiz, İslâm dinimiz, Kur’an imamımız, Muhammed nebîmizdir; ona güvenir ve durumumuzu Allah’a ve Resulü’ne bırakırız. İmamlarımız Ebû Bekir ve Ömer’den razıyız. Onlara itaat etmekten memnun olur, karşı çıkmaktan nefret ederiz. Bundan dolayı bize düşman olana biz de onlar adına düşman oluruz. İlk fırka mensupları hakkındaki hükmü ircâ (tehir) ederiz. Ebû Bekir ve Ömer yönetiminin meşrû sayılması için çalışırız, çünkü ümmet onlar için ne çarpışmış, ne ihtilâf etmiş ve ne de durumları hakkında şüpheye düşmüştür. İrcâ, bizzat şahit olmadığımız halde suçlanan kimse hakkındadır”. Risâlede dikkati çeken bir husus da Muhtâr’a bağlı olan, fakat henüz Keysâniyye adıyla

anılmayan toplulukların Sebeiyye diye adlandırılması, Sebeiyye'nin Allah'ın kitabına karşı çıkmak, Ümeyyeoğulları'na ve Allah'a karşı açıkça yalan söylemek ve iftira etmekle suçlanması ve Hz. Peygamber'in Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia ettiklerini söylemesidir.

Kitâbü'l-İrcâʿ sahih olarak kabul edildiği takdirde Hasan b. Muhammed'in Kûfe toplumunun âşina olduğu olaylar ve konularla Mürciîliğin, Cemel ve Sıffîn vak'alarına katılan müslümanlarla Hz. Osman ve Hz. Ali hakkındaki hükmün tehir edilerek Allah'a bırakılması demek olan ilk şeklini gündeme getirdiği görülür. Buna göre Hz. Osman ve Hz. Ali'den birini diğerinden üstün tutmak veya gerek onları gerekse ilk iç savaşlara katılanlardan bir tarafı veya her iki tarafı küfürle suçlamak yerine haklarındaki hükmü irca ederek bu yolda girişilecek savaşlara veya isyanlara katılmamak gerekir. Bu anlayış özellikle Kûfe'de tutulan ve Medine'de de benimsenen bir görüştü. Esasen bu dönemde Kûfe Mürciîliğin tartışmasız merkezi durumundaydı. Risâlede, Kûfe menşeli olan ve o sıralarda Sebeiyye lakabıyla adlandırılan, fakat aslında Muhtâr ve mensuplarıyla onların fikirlerine meyleden aşırı görüş sahibi zümrelere ciddi biçimde hücum edilmektedir. Bu özelliği dikkate alınarak Kitâbü'l-İrcâʿın Hasan'a ait olduğu, babası Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünden ve İbnü'l-Eş'as'ın isyanından (81/700) önce 73-81 (692-700) yılları arasında ve büyük bir ihtimalle 75 (694) yılında kaleme alındığı söylenebilir. Risâle, bir bakıma 72 (691) yılında yazılmış olan Hâricî Sâlim b. Zekvân'ın Sîre'sindeki ilk Mürciî meselelerle ilgili bazı hususlara da cevap niteliği taşımaktadır (krş. Cook, s. 6 vd., 23-26, 89 vd., 159 vd.).

Esere ilk anda çok itibar eden Kûfeli Mürciîler'in önemli bir kısmı kısa bir süre sonra isyanlara katılmama ilkesini terkederek İbnü'l-Eş'as'ın yanında yer almıştır. Medine ise baştan itibaren ve özellikle Muhammed b. Hanefiyye'nin Kûfe'de Muhtâr tarafından kendi adını kullanarak girişilen faaliyetlere karşı ilgisiz veya en azından tarafsız kalışı sebebiyle risâledeki görüşleri kabule hazır bir yerdi.

Hasan ve babasının Halife Abdülmelik ile iyi münasebetler içinde bulunmalarına bakılarak her ikisinin de ilk Mürciî

fikirlere sahip olduklarını, hatta Mürciîlik’le ilgili çalışmaları başlattıklarını söylemek mümkündür (krş. Laoust, s. 29). Bununla birlikte Hasan b. Muhammed’in Kitâbü’l-İrcâʾ dan dolayı hayli tenkit aldığı ve, “Keşke ölseydim de bu kitabı yazmasaydım” dediği de rivayet edilmektedir (İbn Sa‘d, V, 328).

Hasan b. Muhammed’e, Kaderiyye’ye karşı sorular ve cevapları ile fıkhî konulardaki görüşlerini yansıtan bir eser daha nisbet edilir. Muhtemelen İbnü’l-Eş‘as isyanından önceki dönemde kaleme alınan, Allah’ın kudreti, iradesi, insan hürriyeti gibi meselelerle ilgili bu risâle sonraki kaynaklarda kısmen nakledilmiştir (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, II, 118 vd.; Ess, Anfänge Muslimischer Theologie, Arapça metin, s. 11-37).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 328; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 598-599; a.mlf., et-Târîḫ (Ömerî), s. 325; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, II, 305; V, 187; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), I, 216; Belâzürî, Ensâb, I, 516; Hâdî - İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Kitâbü’r-Red ve’l-iḥticâc ʿale’l-Ḥasan b. Muḥammed b. el-Ḥanefiyye (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, II, 117-318; Taberî, Târîḫ (de Goeje),, II, 260, 279; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 20; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1927, XIV, 269; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 146; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, IV, 589-594; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1959-64, VIII, 120; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VI, 316-323; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 81-100, s. 331-334; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 130-131; a.mlf., el-ʿİber, Beyrut 1985, I, 87; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 140, 185; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 320-321; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 121-122; H. Bannig, Muḥammad Ibn al-Ḥanafīya (doktora tezi, 1909, Erlangen Universitat), Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 75; Sezgin, GAS, I, 594-595; W. Madelung, Der Imam al-Qasım b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaideteu, Berlin 1965, s. 228-230, 241; H. Laoust, Les schismes dans l’Islam, Paris 1977, s. 29; J. van Ess, Anfänge Muslimischer Theologie, Beyrut 1977, s. 1-112, Arapça metin, s.

11-37; a.mlf., “Das Kitab al-Irga des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya”, Arabica, XXI, Leiden 1974, s. 20-52; a.mlf., “Ḥasan b. Muḥammad”, EI² Suppl. (İng.), s. 357-358; M. Cook, Early Muslim Dogma, Malta 1981, s. IX, 6 vd., 13, 23-26, 31, 36-40, 41, 43, 68-88, 89 vd., 94, 99, 137-144, 159 vd., ayrıca bk. İndeks, s. 226-228, 232; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 157; Sönmez Kutlu, Mürcie ve İtikadî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1989, AÜ İlâhiyat Fakültesi), s. 48, 90-96.

Ethem Ruhi Fığlalı

HASAN b. MUHAMMED b. KALAVUN

(حسن بن محمد قلاوون)

el-Melikü'n-Nâsır Nâsırüddîn Ebü'l-Meâlî Hasen b. el-Meliki'n-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn es-Sâlihî (ö. 762/1361)

Memlük sultanı (1347-1351, 1354-1361).

735 (1334-35) veya 736 yılında doğdu. Önceleri Kumârî adıyla biliniyordu; tahta geçeceği sırada nâibine asıl adının Hasan olduğunu söyledi ve o tarihten itibaren kendi arzusu üzerine bu isimle anıldı. Kardeşi el-Melikü'l-Muzaffer I. Haccî b. Muhammed'in öldürülmesinden sonra Mısır'daki Abbâsî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, Kādılkudât İzzeddin İbn Cemâa el-Makdisî, Kādılkudât Alâeddin et-Türkmânî, Kādılkudât Takıyyüddin b. İzzeddin Ömer, Kadı Şehâbeddin İbn Fazlullah el-Ömerî gibi seçkin kişilerin de katıldığı cülûs merasiminde el-Melikü'n-Nâsır la-kabıyla sultan ilân edildi (14 Ramazan 748/18 Aralık 1347). Fakat henüz çocuk yaşta olduğu için saltanatının ilk yıllarında ülke başta nâib-i saltanat Bayboğa olmak üzere Şeyhûn el-Ömerî, vezir ve üstâdüddâr Mencek el-Yûsufî, Elçiboğa el-Muzafferî, Tâz b. Tutgay en-Nâsırî ve Argun el-İsmâilî gibi emîrler tarafından yönetildi. Bu dönemde dikkati çeken belli başlı olaylar, emîrler arasındaki nüfuz mücadelesiyle 749'da (1348) Asya'dan gelerek Mısır ve Avrupa'da çok etkili olan veba salgınıdır.

Sultan Hasan 751'de (1350) kadılar tarafından reşîd ilân edilince Bayboğa'nın hacda, Şeyhûn'un da bir av partisinde olmasından istifadeyle iktidarı kendi eline alıp emîrleri kontrol altında tutmaya karar verdi ve bu maksatla en nüfuzlularını tutuklattı. Ancak emîrler yoğun bir mücadele başlattılar ve 17 Cemâziyelâhir 752'de (11 Ağustos 1351) onu tahttan indirerek yerine el-Melikü's-Sâlih lakabıyla kardeşi Selâhaddin'i geçirdiler. Fakat Selâhaddin, üç yıl üç ay sonra Şeyhûn başkanlığındaki bir grup emîr tarafından hal'edilerek tahta, Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh ile dört

mezhep kadısının da katıldığı bir törenle tekrar Hasan çıkarıldı (2 Şevval 755/20 Ekim 1354). Sultan Hasan'ın bu ikinci saltanat döneminde yine Emîr Şeyhûn el-Ömerî nâib-i saltanatlığa ve onun yakın adamı el-Emîrü'l-kebîr Sargatmış en-Nâsırî de re'sü nevbeti'l-ümerâlığa getirildi ve devlet bu ikisinin idaresine bırakıldı; ancak emîrler arasındaki mücadele sürüyordu. Bu sırada bir hıristiyan donanması Safed'i kuşatıp ele geçirdiyse de Dımaşk'tan gönderilen kuvvetler şehri geri almayı başardı (1356). Ertesi yıl Emîr Şeyhûn sultanın bir memlükü tarafından yaralandı ve yaklaşık iki ay sonra da öldü. Bunun üzerine sultan, memlüklerinin desteğiyle onun sağ kolu olan Sargatmış'ı tutuklatarak ülkenin yönetimine hâkim oldu (1357).

Küçük Ermeni Krallığı ile mücadele eden Sultan Hasan 1360'ta Kilikya'daki bazı kaleleri fethetti. Aynı yıl Mekke'de bulunan Memlük birlikleri şerifin adamlarının saldırısına mâruz kaldı ve ağır kayıplar verdi. Hasan bunun intikamını almak ve şeriflerin Mekke'deki idaresini sona erdirmek üzere yoğun bir hazırlığa başladıysa da Emîr Seyfeddin Yelboğa ile aralarının açılması yüzünden buna imkân bulamadı. Sultan Hasan koyduğu ağır vergiler sebebiyle kısa sürede halkın desteğini kaybetti ve maaşlarının azaltıldığını ileri süren Yelboğa gibi nüfuzlu emîrlerle anlaşmazlığa düştü. 762'de (1361) Cîze'de bulunduğu sırada ayaklanan Yelboğa yapılan savaşta galip geldi. Sultan geceleyin Kal'atülcebel'e sığındı ve buradan Aydemir ed-Devâdârî ile birlikte bedevî kıyafetine girip Suriye'ye kaçarken yolda yakalanarak Yelboğa'ya teslim edildi. Yelboğa her ikisini de öldürttü (9 Cemâziyelevvel 762/17 Mart 1361 veya 2 Cemâziyelâhir 762/9 Nisan 1361). Yerine yeğeni el-Melikü'l-Mansûr Selâhaddin Muhammed I. Haccî geçti.

Sultan Hasan reâyâyı seven, zeki, cesur, cömert, ileri görüşlü, vakur, tesirli konuşan, hayır ve hasenatı bol bir hükümdardı. Âlim ve fakihlere yakınlık gösterir, onların toplantılarına katılırdı. Birinci saltanatından sonra hapse atıldığında kendini ilme vermiş ve Beyhakī'nin Delâ'ilü'n-nübüvve'sini istinsah etmişti (İbn Hacer, II, 40). İmar faaliyetlerine de önem veren Sultan Hasan Mekke ve Medine'ye çeşitli hizmetlerde bulunmuştur. Ayrıca Kahire'de yaptırdığı medrese ve camiden meydana gelen külliyesi Memlük mimarisinin en güzel örneklerinden biridir (bk. SULTAN HASAN KÜLLİYESİ). Sultan Hasan'ın müslümanların takdirini kazanan davranışlarından biri de Kıptîler'i nâzırü'l-ceyş, nâzıru beyti'l-mâl ve

nâzırü'l-cevâlî gibi önemli görevlerden uzaklaştırıp buralara İslâm âlimlerini tayin etmesidir. Eğlenceden ve müzik dinlemekten hoşlanan, mal toplamaya düşkün olan sultanın Ahmed, Kāsım, Ali, İskender, Şa'bân,

İsmâil, Yahyâ, Mûsâ, Yûsuf ve Muhammed adlarında on oğlu ve altı kızı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, XII, 266-267; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 224-278; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 240; a.mlf., es-Sülûk, II/3, s. 546, 551, 744, 745, 762, 841, 843, 844, 847, 856, 862, 905, 930; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 38-40; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 178-338; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, V, 125-132; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 519; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 233-234; G. Wiet, Cairo: City of Art and Commerce (trc. S. Feiler), Norman-Oklahoma 1964, s. 138 vd.; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 80-81; Kâzım Yaşar Kopraman, "Memlükler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 493-495; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 86-89; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu'l-mesâcidi'l-es̱eriyye, Kahire 1993, I, 135-181; K. V. Zetterstéen, "Nâsır", İA, IX, 90-91; J. Wansbrough, "Ḥasan", EI² (İng.), III, 239-240; J. M. Rogers, "Ḳāhira", a.e., IV, 431-432; P. M. Holt, "Nāṣır Ḥasan", a.e., VII, 992-993.

Abdülkerim Özaydın

HASAN NİZÂMÎ

(حسن نطامي)

Sadrüddîn Hasen b. Nizâmî-i Arûzî (ö. 626/1229 [?])

Tâcü'l-meˀâbir adlı eseriyle meşhur olan tarihçi.

VI. (XII). yüzyılın sonlarında Nîşâbur'da doğdu. Babası, İran edebiyatının tanınmış simalarından Nizâmî-i Arûzî'dir. Hasan Nizâmî, şeyhi Muhammed Kûfî'nin tavsiyesiyle Gurlu Muizzüddin Muhammed b. Sâm'ın hâkimiyetindeki Gazne'ye gitti. Burada bir süre kaldıktan sonra rahatsızlığı sebebiyle Kutbüddin Aybeg'in ele geçirdiği Delhi'ye göç etti. Delhi'de Sadr-ı Alâ Şerefülmülk ile tanıştı ve onun himayesine girip saraya intisap etti. Kutbüddin Aybeg'in bazı seferlerine katıldı. Aybeg'den sonra İltutmış'ın da ilgisini çekti ve himayesine mazhar oldu. Saraya yakınlığı, fetihlere katılan kumandan ve askerlerle temasları, yazmakta olduğu tarih kitabı için ona önemli malzeme sağlamıştır. Hasan Nizâmî'nin ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir. 614'te (1217) öldüğünü ileri sürenler bulunduğu gibi, eserinde Abbâsî halifesi tarafından Şemseddin İltutmış'a gönderilen elçilik heyetine dair mâlumat vermesine dayanarak 626'da (1229) vefat ettiğini söyleyenler de vardır.

Hasan Nizâmî'nin 602 (1206) yılında, saraydaki dostlarının teşvikiyle Sultan Muizzüddin Muhammed ve Kutbüddin Aybeg'in başarılarını anlatmak üzere yazmaya başladığı Tâcü'l-meˀâs̱ir fi't-târîẖ (Tâcü'l-meˀâs̱ir fî aḥvâli mülûki'l-Hind) adlı Farsça eseri oldukça ağdalı bir dille kaleme alınmıştır. Müellif eseri önce Arapça olarak yazmaya karar vermiş, ancak Hindistan'da Farsça daha yaygın olduğundan bu dili tercih etmiştir. Eser Delhi Sultanlığı'nın ilk resmî tarihidir; Muizzüddin'in Ecmîr'i fethiyle (588/1192) başlar ve Nâsırüddin Muhammed'in Lahor valiliğine tayiniyle (614/1217) sona erer. Ancak British Museum'daki nüsha (Or. nr. 2047) 626 (1229) yılına kadar gelmektedir. Üç Delhi sultanının, Muizzüddin Muhammed b. Sâm (1192-1206), Kutbüddin Aybeg (1206-1210) ve Şemseddin İltutmış'ın (1210-1235) devriyle ilgili bilgi ihtiva eden eser

Muizzüddin’in himayesinde yazılmaya başlanmış, onun ölümünden sonra Aybeg’in himayesinde yazımı sürdürülmüştür. Eser, özellikle Aybeg hakkında başka kaynaklarda bulunmayan önemli bilgiler ihtiva eder.

Tâcü’l-meʾâs̱ir, dönemin sosyal ve kültürel hayatı üzerinde durmakta, bilhassa günlük hayatta kullanılan her çeşit malzeme ve aletle ilgili olarak verdiği bilgiler XIII. yüzyılda Hindistan’ın içinde bulunduğu şartları ortaya koymaktadır. Eser bir bütün olarak ele alındığı takdirde bir tarih kitabı değil askerî seferleri ihtiva eden bir “fetihnâme” olarak değerlendirilebilir. Hasan Nizâmî olayları yazarken objektif kalamamışsa da eseri Hindistan ve Afganistan tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Berenî, Tâcü’l-meʾâs̱ir’i Delhi tarihi hakkında yazılmış en güvenilir eserler arasında zikreder.

Tâcü’l-meʾâs̱ir’in British Museum (Or. nr. 2047), Süleymaniye (Ayasofya nr. 2991; Fâtih, nr. 4204) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2637) kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. H. M. Elliot ile J. Dowson eseri özet halinde İngilizce’ye çevirmişlerdir (“Ta-ju’l-Maasir of Hasan Nizami”, The History of India, II, 204-243).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Nizâmî, Tâcü’l-meʾâs̱ir, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4204; Berenî, Târîḫ-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 14; “The Taj-ul-Maathir: Its Historical Aspect”, Proceedings of the Idara-i Maarif-i Islamia Second Session Held at Lahore: 10th, 11th and 12th April 1936, Lahore 1938, s. 69-87; Storey, Persian Literature, I/1, s. 493-495; Mohibul Hasan, Historians of Medieval India, New Delhi 1968, s. 169; S. B. P. Nigam, Nobility under the Sultans of Delhi A D 1206-1398, Delhi 1968, s. 11-12; K. A. Nizami, On History and Historians of Medieval India, New Delhi 1983, s. 55-70; H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, II, 204-243; Hasan Askari, “Taj al-Ma’athir of Hasan Nizami”, Patna University Journal, XVIII/3, Patna 1963, s. 49 vd.; E. Berthels, “Niẓāmī”, EI² (İng.), VIII, 81; I. H. Siddiqui, “Ḥasan Niẓāmī”, EI² Suppl. (İng.), s. 359-360.

Enver Konukçu

HASAN PADİŞAH KÜMBETİ

Ahlat'ta XIII. yüzyıla ait mezar anıtı.

Ahlat'ın Tahtısüleyman mahallesinin güney kısmında ve Karaşeyh Mezarlığı'nın kuzeydoğusunda, üzerine yapıldığı tepenin siluetine hâkim bir yerde bulunmaktadır. Yapı, yine Ahlat'ta bulunan Ulukümbet'ten (Usta-Şâgird Kümbeti, Çubuklu Kümbet) sonra büyük ölçüde olan ikinci mezar anıtıdır.

İçinde üç mezar bulunan yapı, kapısının üzerindeki girift bir istif halinde nesih hattıyla yazılmış iki satırlık kitâbeye göre 673 yılının Recep ayında (Ocak 1275) Melikü'l-ümerâ Mahmûd b. Hüsâmeddin Hasan Aka için inşa edilmiştir; diğer iki mezardan birinde de veziri Hasan Ali yatmaktadır. Halk arasında kümbetin Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'a ait olduğuna inanılıyorsa da aslında Hasan Padişah denilen zat Moğollar'ın Ahlat hâkimidir.

Evliya Çelebi'nin 1655 yılında Ahlat'a geldiği zaman içine girdiği ve, "...Birçoğu kurumuş iskelet halindedir. Hatta bir zenci yüzlü çocuk, elinde sopası ile ayak üzerinde bekçi gibi duvara dayalı durmaktadır. Gayet korkulu bir yüzdür. Türbedarı yoktur. Kapıları Revan fâtihi Murad Han'ın ziyaret etmesinden beri kapalıdır..." (Seyahatnâme, IV, 134) diye anlattığı yapı Hasan Padişah Kümbeti, adını andığı padişah da 1635'te Revan ve Tebriz seferine çıkan IV. Murad'dır. Mumyaların, 1910 yılında mum adağı yapan kadınların yol açtığı bir yangın sonucunda yandığı bilinmektedir (Abdürrahim Şerif, s. 68). Kümbet de bu yangından zarar görmüştür, ama büyük ölçüde yıkılmasının sebebi herhalde başka bir âfettir.

Hasan Padişah Kümbeti, altta kare planlı cenazelikle (mumyalık) bunun üzerindeki daire planlı ziyaret mahallinden (mescid) meydana gelmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1969 yılında başlatılan restorasyon çalışmaları sonucunda cenazelikle gövdenin kuzeye bakan çeyrek kısmı dışında kalan yerleri tamamen yenilenmiştir. Cenazeliğin yuvarlak kemerli girişi, doğu cephesinin kuzeydoğu köşesine yakın bir yerde bulunmaktadır.

Çapraz tonoz örtülü mekân üç duvarındaki mazgal pencerelerden ışık alır; bu pencerelerden batıdakinin sövesi zencirek, güneydekininki ise zikzak motifleriyle bezelidir. Diğerlerine göre daha sade olan doğu penceresi alınlığında iri bir rozet, yanlarında basit bir süsleme bandı görülmektedir. İçeride bulunan üç mezardan biri diğerlerinden büyüktür.

Ziyaret mahallinin onikigen kaidesi cenazeliğe köşelerdeki çift ters üçgen pahlar vasıtasıyla bağlanmıştır. Bunun üzerinde konik külâhlı silindirik gövde yükselir. Kuzey cephede yer alan kapıya çıkış iki taraftan taş basamaklı dar merdivenlerle sağlanmıştır. Kapı, kenarlarında burmalı sütunçeler bulunan yedi sıra mukarnas kavsaralı bir açıklık halindedir; mukarnasların içleri kabartma rûmî ve palmetlerle bezelidir. Üzeri iç içe geçme sekizgenler ve palmet dizileriyle süslü geniş bir bordür kapıya çerçeve teşkil eder. Batı, güney ve doğu yönlerine açılan üç pencere beşer sıra mukarnas kavsaralıdır. Geometrik bezemeli dar bir bordürün çevrelediği nişlerinin içindeki kuşatma kemeri üzerinde birer gülbezek göze çarpar.

Türbenin dış yüzeyi, içlerinde girift saç örgüleri bulunan bordürler, kaval silmelerle bağlantılı yüzeysel kemerler ve bunların içinde yer alan gülbezeklerle (toplam on altı adet) süslenmiştir. Kapı ve pencere aralarına rastlayan yerlere üçgen kesitli ince uzun nişler açılmış ve bunlara çerçeve teşkil eden dar bordürün içi zikzak motifiyle doldurulmuştur. Üzerinde birbirine paralel fitiller bulunan ve tamamı yeni olan konik külâhın eteğini iki sıra mukarnaslı saçak frizi dolanmaktadır. Halen oldukça bakımlı durumda bulunan Hasan Padişah Kümbeti, mimarisi ve süslemesi bakımından Ahlat kümbetlerinin özelliklerini bünyesinde toplayan ilçenin en gösterişli mezar anıtlarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 134; H. F. B. Lynch, Armenia, Travels and Studies, New York-Bombay 1901, s. 292; Abdürrahim Şerif [Beygü], Ahlat Kitabeleri, İstanbul 1932, s. 67-68, şekil 12; Gabriel, Voyages, I, 248;

Nermin Tabak, Ahlat Türk Mimarisi, İstanbul 1972, s. 15; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 140; a.mlf., Anadolu'da İlk Türk Mimarîsi, Ankara 1991, s. 109; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 259-262; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, I, 76-83; a.mlf., "Bitlis-Ahlat. Hasan Padişah Kümbeti Onarımı", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 47-68; Faruk Sümer, "Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar", TTK Belleten, L/197 (1986), s. 459, 469; a.mlf., Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 58, 66; Recep Yaşa, Bitlis'te Türk İskânı: XII-XIII. Yüzyıl, Ankara 1992, s. 53-55, rs. 8, şekil 7; İbrahim Kafesoğlu, "Ahlat ve Çevresinde 1945'te Yapılan Tarihî ve Arkeolojik Tetkik Seyahatı Raporu", TD, I/1 (1949), s. 174; A. Süheyl Ünver, "Ahlat'tan Geçerken", Hayat Tarih Mecmuası, II/ 8, İstanbul 1971, s. 6-9; Ara Altun, "Ahlat: Mezar Âbideleri", DİA, II, 22.

Enis Karakaya

HASAN PAŞA

(ö. 979/1572)

Barbaros Hayreddin Paşa'nın oğlu, Cezayir beylerbeyi.

1516 yılı civarında doğdu. Barbaros Hayreddin Paşa'nın Cezayirli bir hanımından olma oğludur. Muhtemelen çocukluk ve ilk gençlik yıllarını babasının yanında Cezayir'de geçirdi. Denizcilikle ilgili bilgileri babasından öğrendi. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1533'te İstanbul'a çağrılan Barbaros'un yanında büyük bir ihtimalle Hasan da vardı. Nitekim 1538'deki Preveze Deniz Muharebesi'ne katıldığı kesindir. Bir ara Kocaeli sancak beyiliğinde bulundu. 1544'te babasının isteğiyle, bir yıl önce ölen Hasan Ağa'nın yerine babasına vekâleten Cezayir beylerbeyiliğine getirildi (Gazavât-ı Hayreddin Paşa, vr. 45a).

Hasan Paşa, Cezayir savunmasını güçlendirdikten sonra İspanyollar'la çekişme sebebi olan Tilimsân meselesini halletme işine girişti. İlk seferinde başarılı olamadı. 1546'da yaptığı ikinci sefer ise bu tarihte İstanbul'dan babasının ölüm haberinin gelmesi üzerine Cezayir'e dönmek zorunda kaldığı için yarıda kesildi. Asaleten Cezayir beylerbeyi olduktan sonra dikkatini, Cezayirliler ve Oranlı (Vehrân) İspanyollar arasındaki çatışmadan faydalanarak Tilimsân'a sahip çıkan Faslı Sa'dî Muhammed eş-Şeyh üzerinde yoğunlaştırdı

(1550). Yeniçerilerden ve Benî Abbas kabilesinden oluşan ordusunun başında kısa zamanda Faslılar'ı yenerek Tilimsân'ı zaptetti (1552). Ancak bir süre sonra muhtemelen Fransa'ya karşı Osmanlı Devleti'nin aksine takip ettiği düşmanca siyaset yüzünden görevinden alınarak İstanbul'a çağırıldı. Çok kısa bir süre Menteşe sancak beyiliği yaptı (BA, MD, nr. 1, s. 212, 280).

1557 yılında, Corso isyanı ve Tekelerli Paşa'nın öldürülmesiyle sarsılan sosyal düzeni sağlama ve Sa'dî Şerîf Muhammed el-Mehdî tarafından Tilimsân'ın işgali yüzünden bozulan dış politika dengesini düzene koyma

göreviyle tekrar Cezayir'e gönderildi. İç barışı sağladıktan sonra Faslılar'a karşı sefere çıktı ve Tilimsân'ı kurtardı. Bu harekât sırasında Faslılar'ı memleketlerine kadar takip ettiyse de Oran'daki İspanyollar'ın dönüş yolunu arkadan kapatabilecekleri endişesiyle Fas'a girmekten çekindi. 23 Ekim 1557'de Sa'dî hükümdarını öldürtmeyi başaran Hasan Paşa, ertesi yıl Mostaganem'i kuşatan İspanyollar'ı yenilgiye uğrattı. Daha sonra iç karışıklıkları düzeltmek, yeniçerilerin nüfuzunu kısıtlamak ve Faslılar'la savaşmaya hazır bir orduya sahip olabilmek için Kabîlîler'den faydalanmayı düşündü. Benî Abbas'ın reisi Ahmed b. Kādî'yi mağlûp ettikten sonra Mukrânî adlı kardeşini haraç vermeye mecbur bıraktı (Eylül 1559). Piyâle Paşa'nın Cerbe muhasarasına katıldı. Burada Haçlı donanmasının yenilmesinin ardından Faslılar'a karşı yeni bir harekât hazırlığı içinde iken yeniçeriler bir kenara bırakıldıkları düşüncesiyle ayaklandılar ve Hasan Paşa'yı zincire vurarak İstanbul'a gönderdiler (Eylül 1561). Ancak Hasan Paşa ertesi yıl tekrar Cezayir beylerbeyiliğine tayin edildi. 1563'te Oran'ı ve Mersalkebîr'i kuşattıysa da İspanya'dan yardımcı kuvvetlerin gelmesi üzerine çekilmek zorunda kaldı. 1565 yılında emrindeki Cezayir donanması ile Malta kuşatmasına katıldı (BA, MD, nr. 6, s. 637, hk. 1398) ve gemilerinin bir kısmını kaybetti. 1567'de İstanbul'a çağrılan Hasan Paşa, bozgunla sonuçlanan İnebahtı Deniz Savaşı'nda donanmanın bir bölümünün kumandasını üstlendi (BA, MD, nr. 12, s. 244, hk. 510).

Hasan Paşa, 1571 yılında yeniden Cezayir beylerbeyiliğine tayin edildiyse de (BA, MD, nr. 16, s. 313, hk. 555) rahatsızlanması yüzünden görev yerine ulaşamadan vefat etti. Cenazesi Beşiktaş'ta babasının türbesine gömüldü. Genellikle Barbaros'un evlâtlığı Hasan Ağa ile karıştırılan ve bir rivayete göre ünlü Türk denizcisi Turgut Reis'in damadı olan (Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1949) Hasan Paşa'nın Mahmud ve Mehmed adlarında iki oğlu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 1, s. 212, 280; nr. 6, s. 637, hk. 1398; nr. 12, s. 244, hk. 510; nr. 16, s. 313, hk. 555; Gazavât-ı Hayreddin Paşa, Paris Bibliothèque

Nationale, T, nr. 1186, vr. 45a vd.; J. Morgan, A History of Algier, London 1731, tür.yer.; Cl. Bontems, Manuel des institutions algériennes de la domination turque à l'indépendance, I. La domination turque et le régime militaire: 1518-1870, Paris 1870, tür.yer.; H. D. de Grammont, Histoire d'Alger sous la domination turque: 1515-1830, Paris 1887, tür.yer.; P. Ruff, La domination espagnole à Oran, Paris 1900, tür.yer.; A. Cour, L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les turcs de la régence d'Alger, Paris 1904, tür.yer.; D. de Haedo, Topografia et Historia General de Argel: Epitome de los reyes de Argel, Madrid 1927, s. 287-296; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I-II, tür.yer.; R. Le Tourneau, Les débuts de la dynastie sa'dienne, Alger 1954, tür.yer.; a.mlf. - Cengiz Orhonlu, "Ḥasan Pasha", EI[2] (Fr.), III, 258-259; G. Mouloud, L'Algerie sous les turcs, Tunis 1974, tür.yer.; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1949; Mouley Belhamissi, Histoire de marine algerienne: 1516-1830, Alger 1986, tür.yer.; Ahmed Tevfîk elMedenî, "Min veṣāʾiḳi'l-Cezâʾiri'l ʿOṣmâniyye: el-ʿOṣmâniyyûn ve'l-Cezâʾiriyyûn yesteʿiddûn li-inḳāẕ vehrân ve li-ḥiṣâri Malta", Mecelletü't-târîḫ (1975), s. 37-47; Muhammed Haccî, "el-ʿAlâḳatü'l-maġribiyyetü'l-ʿOṣmâniyye fi'l-ḳarni's-sâdis ʿaşer", RHM, sy. 29-30 (1983), s. 151-160; P. Berthier, "Sur le problème des tributs de vassalité des sultans sadiens à l'égard des sultans ottomans", a.e., sy. 37-38 (1985), s. 105-111; G. Yver, "Hasan Paşa", İA, V/1, s. 318-319.

Aldo Gallotta

HASAN PAŞA, Cezayirli

(bk. CEZAYİRLİ GAZİ HASAN PAŞA).

HASAN PAŞA, Çatalcalı

(ö. 1041/1631)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı.

Çatalcalı bir yeniçerinin oğludur. Önce Çaşnigîr Mehmed Ağa'nın hizmetine girdi, daha sonra "saraç şâkirdi" olarak saraçhâneye alındı ve burada Hacı Mustafa Ağa'ya intisap etti. Mustafa Ağa, Dârüssaâde ağalığına getirilince Hasan Ağa da sırasıyla matbah emini, çavuşbaşı, 1615'te kapıcıbaşı ve ardından mîrâhûr-ı evvel oldu. 18 Şevval 1035'te (13 Temmuz 1626) beylerbeyilik pâyesiyle kaptanpaşalığa getirildi.

I. Ahmed'in kızlarından Fatma Sultan'la evlenen ve bundan dolayı "damad" sıfatıyla da anılan Hasan Paşa, kaptan-ı deryâ olduktan sonra âdet olduğu üzere Donanma-yı Hümâyun'la Akdeniz'e ve Karadeniz'e seyrüseferlerde bulundu. 1627'de Karadeniz sahillerini talan eden ve İstanbul'a kadar gelen Kazaklar üzerine çıktığı seferde Kili'ye kadar gitti. Burada kendisine katılan Özi muhafızı Murtaza Paşa ile Silistre Valisi Kantemir Mirza'ya hil'atler giydiren Hasan Paşa, onların getirdiği esirlerden Kazaklar hakkında bilgiler aldı. Bu bilgiler doğrultusunda hareket ederek sazlıklarda gizlenen Kazaklar'ın üzerine âni bir baskın düzenledi. Bunların çoğunu bertaraf etti, 7-800 kadarını da esir aldı. Özi Kalesi'ni tamir ettiren Hasan Paşa bu başarıları dolayısıyla İstanbul'da büyük şenliklerle karşılandı.

Kırım hanlığına getirilen Canbek Giray'ı makamına oturtmakla da görevlendirilen Hasan Paşa'nın başarıları hırslı ve hasis bir kişi olan bacanağı Topal Receb Paşa'nın kıskançlığına sebep olmuştu. Hatta Özi muhafızı Murtaza Paşa da Hasan Paşa'nın aleyhine döndü ve sadârete onun bazı icraatlarını kötüleyici mektuplar gönderdi. Bu muhalefete Çatalcalı'nın kapı kethüdâsı Konevî Abdülfettâh Ağa da katılınca Hasan Paşa görevinden alındı (13 Rebîülevvel 1040/20 Ekim 1630).

Bu âni azilden dolayı sarsılan Hasan Paşa Budin beylerbeyiliğine getirildi,

fakat daha görev yerine gitmeden Rumeli’de asker toplamakla görevlendirildi. Ancak Yenişehir’den Tırhala’ya giderken Doğanköprüsü denilen yerde öldü (3 Muharrem 1041/1 Ağustos 1631). Bazı kaynaklarda Receb Paşa tarafından zehirlendiği öne sürülmektedir. Hasan Paşa’nın naaşı İstanbul’a getirilerek Gedikpaşa mahallesinde yaptırdığı mektep civarına defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed b. Mehmed, Târih, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 300, vr. 40a-b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 152; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 103, 125, 134; Naîmâ, Târih, II, 429; III, 41-42, 67, 70-73; Sefînetü’l-vüzerâ, s. 28-29; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ, İstanbul 1258, s. 47; Hammer (Atâ Bey), IX, 131-132; Dâyezâde Mehmed Bahâeddin, Eser-i Bahâî, TTK Ktp., TY, nr. 38, vr. 24a-b; Sicill-i Osmânî, II, 132; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 11; Danişmend, Kronoloji2, V, 188; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 51; C. Orhonlu, “Ḥasan Pasha”, EI² (İng.), III, 252.

Ali İhsan Gencer

HASAN PAŞA, Damad

(ö. 1125/1713)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen Moralı'dır. 1713 yılında altmış yaşlarında öldüğüne göre XVII. yüzyılın ikinci yarısı başlarında doğduğu tahmin edilebilir. IV. Mehmed'in kızı, II. Mustafa ve III. Ahmed'in kız kardeşi Hatice Sultan'la evli olduğundan damad ve bazan da enişte unvanlarıyla anılır. Osmanlı sarayına ne zaman girdiği belli değildir. Bir ara, IV. Mehmed devri Dârüssaâde ağalarından Yûsuf Ağa'nın yazıcılığını yaptı (Râşid, II, 24). Daha sonra çuhadarlık ve silâhdarlık görevlerinde bulundu ve II. Süleyman'ın cülûsu sırasındaki olaylara katıldı. Yeni padişahı Sofa Köşkü'nden alarak Arz Odası önüne götüren ve burada hazırlanan tahta oturtanlardan biri oldu (Silâhdar, Târih, II, 296-297). Bu hizmetine karşılık 12 Kasım 1687 tarihinde vezirlikle Mısır valiliğine tayin edildi. Bu tayinde Kızlar Ağası Yûsuf Ağa'nın önemli rolü olmuştur.

1690 yılında Musâhib Mustafa Paşa'dan dul kalan Hatice Sultan'la evlendi. Mısır valiliği sırasında eski Dârüssaâde ağası ve velinimeti Yûsuf Ağa'nın mallarını zaptederek köleleriyle câriyelerini sattığı için gözden düştü. Yeni Dârüsaâde Ağası Uzun Süleyman Ağa'nın da muhalefeti sonucu Mısır valiliğinden alındı. Ardından Sakız muhafızlığında bulunduysa da zamanında yeterli yardım alamayınca bu adanın Venedikliler'ce işgaline engel olamadı (21 Eylül 1694); Çeşme ve İzmir üzerinden Anadolu'ya geçti. Daha sonra Edirne'ye çağrılarak Edirne Sarayı'nın kapı arasında gözaltına alındı, fakat iki ay kadar sonra serbest bırakıldı. Ardından Azak muhafızlığına gönderildi. 28 Nisan 1695'te rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına getirildi; beşinci vezirlikle Kubbealtı'na alındı ve padişah tarafından serâser kürkle taltif edildi.

II. Mustafa'nın 1695-1697 yıllarındaki Avusturya seferleri sırasında Edirne muhafızlığı yaptı. Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Macaristan seferine Halep beylerbeyi olarak katıldı; Karlofça barış görüşmelerinde de bulundu.

Seferden dönünce ikinci vezirlikle sadâret kaymakamlığına getirildi. 1703 Edirne Vak'ası sırasında hükümet kuvvetlerinin yanında yer aldı; III. Ahmed'in tahta çıkmasında önemli rol oynadı ve ona ilk biat edenlerden biri oldu. 1703 Eylülünde vâlide sultan ve harem halkıyla birlikte İstanbul'a döndü.

8 Receb 1115 (17 Kasım 1703) tarihinde sadrazamlığa getirilen Hasan Paşa, sadâretinin ilk yıllarında âsi elebaşlarını bertaraf etmek ve III. Ahmed'in otoritesini sağlamakla uğraştı. Hasmı Dârüssaâde Ağası Süleyman Ağa'nın şikâyetleri üzerine 28 Cemâziyelevvel 1116'da (28 Eylül 1704) sadrazamlıktan alınarak bir süre İzmit'te mecburi ikamete tâbi tutuldu. 15 Eylül 1707'de ikinci defa Mısır; iki yıl sonra da Trablusşam valiliğine tayin edildi. 1712 yılı başlarında Anadolu'da eşkıya teftişiyle meşgul oldu ve aynı yıl içinde Anadolu, birkaç ay sonra da Rakka beylerbeyiliklerine getirildi. Rebîülâhir 1125'te (Mayıs 1713) burada vebadan öldü.

Kaynaklarda cömert, yardım sever, dindar, cesur ve bilgili bir devlet adamı olarak geçen Hasan Paşa (Dilâverzâde Ömer Efendi, s. 3-5) Naîmâ'nın ünlü tarihiyle de ilgilenmiş ve ondan telife devam etmesini istemiştir (Naîmâ, VI [ilâve kısım], s. 3-4).

İstanbul'da Üsküdar'da Doğancılar semtinde Nasûhî Tekkesi ile bu tekkenin dışında bulunan çeşme Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır. Hasan Paşa'nın ayrıca Antalya'da Bakras civarında Karamorta'da cami, imaret ve han gibi bazı eserleri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 115, s. 470; nr. 118, s. 497; nr. 119, s. 90, 101, 120, 123, 324, 325; Naîmâ, Târih, VI (ilâve kısım), s. 3-4; Silâhdar, Târih, II, 296-297, 300, 498, 788-790; a.mlf., Nusretnâme, I/1, s. 27-33, 110, 115; I/2, s. 150, 209; I/3, s. 264, 302-303, 307, 348, 354; II/1, s. 43, 47, 175; II/2, s. 184-188, 195-196, 205-215, 237, 255, 282-283, 289, 298; Râşid, Târih, II, 16, 24, 42, 270-272, 275, 282, 283, 318-319, 421, 446-448, 540-542; III, 62,

63, 69, 70, 95-98, 140, 142, 233, 306; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 318-320, 450-451, 485, 486, 489, 498-499, 501; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II-III, 434-435; Dilâverzâde Ömer Efendi, Hadîkatü'l-vüzerâ Zeyli, Freiburg 1969, s. 3-5; Ayvansarayî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 231, 232; Ferâizcizâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1011-1012, 1017, 1054, 1059, 1062, 1066; Hammer, HEO, XII, 315-316, 361-363, 428; XIII, 143, 153, 157-159; XVIII, 183-184; Atâ Bey, Târih, II, 2-3, 75-76; Sicill-i Osmânî, II, 146-147; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 294, 297; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 273-276; Danişmend, Kronoloji, III, 457, 476; IV, 1, 2, 7, 471; V. J. Parry, "Ḥasan Pasha, Damad", EI² (İng.), III, 252.

M. Münir Aktepe

HASAN PAŞA, Eyüplü

(ö. 1136/1724)

Bağdat valisi.

Gürcü asıllı olup 1657 yılı dolaylarında doğduğu ve babasının IV. Murad'ın sipahilerinden Matlı Mustafa Bey olduğu belirtilir. Hayatını ve faaliyetlerini konu alan Abdurrahman es-Süveydî'nin eserinde (Târîḫu Baġdâd, s. 4-5) ve bazı Osmanlı kaynaklarında ise Rumeli'de Debre nahiyesinde, babasına timar olarak verilen Katrin adlı bir yerde dünyaya geldiği (Çelebizâde Âsım, s. 116) veya Bosnalı olduğu (Ayvansarâyî, s. 114) kayıtlıdır. Bağdat'ta 1831 yılına kadar sürecek olan Kölemen idaresinin temellerini atan Ahmed Paşa'nın babasıdır. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın hizmetine girerek geldiği İstanbul'da Eyüp semtinde oturduğu için Eyüplü lakabıyla anıldığı söylenir (Sicill-i Osmânî, II, 149).

Saraya nasıl ve ne zaman girdiği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Enderun'da yetiştiği ve çakırcıbaşılığa getirildiği bilinmektedir. 12 Receb 1106'da (26 Şubat 1695) kapıcılar kethüdâsı olan Hasan Ağa'ya, aynı yılın 26 Haziranında bu vazifesinin yanı sıra Rumeli beylerbeyiliği pâyesi de verildi (Silâhdar, I/1, s. 10, 35). 1697 yılına kadar kaldığı bu görevi esnasında pek çok önemli devlet hizmetinde bulundu. Lippa ve Lugoş kuşatmalarında Rumeli Beylerbeyi Mahmud Paşa'nın şehid düşmesi üzerine, Rumeli kuvvetlerine cesaret vererek onları yeniden savaşa sokmayı başardığı gibi donanmada yer alacak Mısır askerlerini getirmek için kara yoluyla Kahire'ye gitti. 1107 Şevvalinde (Mayıs 1696) geri döndükten sonra, Azak'ın Ruslar'ın eline geçmesi dolayısıyla Osmanlı hükümetinin gazabından korkan Kırım hanını yatıştırmak ve korkusunu gidermek, aynı zamanda Kırım'ın durumunu yakından görmek için buraya gönderildi. Hanla görüşüp onun fikir ve isteklerini o sırada Edirne'de bulunan padişaha iletti (Rebîülâhir 1108/Kasım 1696). 1697 seferinde de yine önemli görevlerde bulundu. Bu başarılı hizmetleri dolayısıyla Zenta bozgunu sonrası aynı yıl vezirlik rütbesiyle birlikte Niğde sancağı eklenerek Karaman beylerbeyiliğine tayin edildi. Bosna ve civarındaki mücadelelere

katıldı; Karlofça barış görüşmeleri sırasında Kili Kalesi'nin tamiri ve emniyeti sarsılan Lehistan sınırının muhafazası ile görevlendirilen

kuvvetlere serasker oldu. Ardından 1698 Aralığında Halep, beş ay sonra Rakka, 1702 Ekiminde Diyarbekir valiliğine getirildi. Bölgedeki karışıklıklar sebebiyle bu sonuncu görevine Bağdat üzerinden gitmesi ve yolun güvenliğini sağlaması istenmişti. Ertesi yıl Şehrizor valiliğine tayininden kısa bir süre sonra 1116 Muharreminde (Mayıs 1704) Bağdat valisi oldu.

Vefatına kadar yaklaşık yirmi yıl kaldığı Bağdat valiliği sırasında özellikle bölgedeki âsi aşiretlerle uğraşıp asayişi temine çalıştı. Dicle üzerinde yapılan ticareti engelleyen ve Bağdat ile Musul arasında oturan Arap aşiretlerini, İran sınırındaki Benî Lâm kabilesini, Semevât taraflarındaki âsi Abbas oğlu Selmân'ı, Şemmer ve Âl-i Kaş'am'a tâbi bazı âsi kabileleri, Bilbâs ve Baban aşiretlerini sindirdi. Basra Valisi Halil Paşa'nın yardımına gönderilen kuvvetlere katıldı; Müntefık şeyhlerinden Megāmis b. Mâni' ve müttefiki olan kabileleri dağıttı. Cevâzir bölgesindeki âsi Araplar'ı ve Huveyze aşiretini yola getirdi. Bu arada İran sınırındaki olayları dikkatle takip ediyordu. Hatta İran'a elçi olarak gönderilen Dürrî Ahmed Efendi Bağdat'a geldiğinde onunla görüşüp fikrini almıştı (1720). Hasan Paşa, bundan birkaç yıl sonra İran'ın içinde bulunduğu karışıklık üzerine İstanbul'a gönderdiği raporda Afganlı Mahmud Han'ın İsfahan'a girdiğini, İran'ın büyük bir sarsıntı geçirmekte olduğunu, sınır boylarından sefer başlatılabileceğini, İran hududunda yer alan vezirlerin hep birden hareket etmeleri halinde bütün İran topraklarının kolayca ele geçirilebileceğini bildirdi ve Kirmanşah üzerine yürümek için izin istedi. Bu arada Mahmud Han'ın İsfahan'ı zaptını tebrik için 120 kişilik bir elçi heyeti gönderdi (Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak, s. 23-24). Nihayet açılan seferde Kirmanşah'ın fethiyle görevlendirildi. 68.000 kişilik bir kuvvetle Kirmanşah'a girip burayı ele geçirdi (Ekim 1723). Ancak bu sırada yaşlı ve hasta olduğundan daha ileri gidemeyerek kışı burada geçirip Hemedan'ın zaptı hazırlıklarına giriştiyse de sefere çıkamadan 1136 Cemâziyelevveli sonlarında (Şubat 1724) Kirmanşah'ta vefat etti. Cenazesi Bağdat'a götürülerek İmâm-ı Âzam Türbesi yanına defnedildi. Çelebizâde Âsım, ölüm haberinin İstanbul'a 23 Cemâziyelâhir perşembe günü (20 Mart) ulaştığını yazar (Târih, s. 115). Hemedan'ın fethini oğlu ve halefi Ahmed

Paşa gerçekleştirmiştir.

Valiliği sırasında adaleti, iyi idaresi ve askerî faaliyetleriyle asayişi temin ettiği gibi Abaza, Çerkez ve Gürcü kölelerle bazı ileri gelenlerin çocuklarını sarayında eğiterek kendisine bağlı bir memlük grubu oluşturmuş ve bunları önemli görevlere getirmiştir. Hatta civardaki eyalet ve sancakların bazıları bunlara verilmiştir. Meselâ damadı ve kethüdâsı Mustafa Basra valiliğine getirilmiş, yine damadı Abdurrahman Paşa Kerkük valisi olmuştur. Onun bu faaliyetleri yerine geçen oğlu Ahmed Paşa tarafından da sürdürülmüş, böylece Bağdat'ta kölemen idaresinin temelleri atılmıştır. Hasan Paşa ayrıca bazı imar faaliyetlerinde de bulunmuştur. Bağdat'taki birçok cami, mescid ve türbe ile civarındaki köprü ve hanları tamir ettirmiş, Necef ile Kerbelâ arasında bir han yaptırmıştır. Yine Bağdat'a giren gıda maddeleri ve odundan haksız olarak alınan vergileri kaldırttığı ve halkın hoşnutluğunu sağladığı, İran'daki karışıklıklar sebebiyle eyaleti topraklarına sığınanların iskânına çalıştığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 131, s. 230, 410; nr. 132, s. 257; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 123b-130a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 525, 630, 830, 842; Silâhdar, Nusretnâme, I/1, s. 10, 35, 76-77, 91, 132; I/2, s. 146, 149, 232; I/3, s. 260, 292, 302, 307, 313, 349; II/1, s. 9, 36, 120; Râşid, Târih, II, 422, 536; III, 92, 132; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 63-64, 79-81, 85, 115-117; Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak (haz. ve trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1974, s. 23-24, 35, 67-68; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 114-115; Resul Hâvî Efendi, Târîh-i Devhatü'l-vüzerâ ve Zeyl-i Gülşen-i Hulefâ, Bağdad 1246, vr. 3a-5b; Abdurrahman es-Süveydî, Târîḫu Baġdâd: Ḥadîḳatü'z-zevrâ fî sîreti'l-vüzerâʾ (nşr. Safâ Hulûsî), Bağdad 1962; Sâbit, Bağdat'ta Kölemen Hükümetinin Teşekkülü ile İnkırâzına Dair Risâledir, İstanbul 1292, s. 5, 12; Sicill-i Osmânî, II, 149; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 123-132, 164-165; a.mlf., "Ḥasan Pasha", EI² (İng.), III,

252; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 173, 176, 180-181; M. Münir Aktepe, 1720-1724 Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silahşör Kemanî Mustafa Ağa'nın Revan Fetihnâmesi, İstanbul 1970, s. 6, 13, 22, 32-33.

Feridun Emecen

HASAN PAŞA, Hadım

(bk. HADIM HASAN PAŞA).

HASAN PAŞA, Kethüdâ

(ö. 1225/1810)

Osmanlı sadrazamı.

III. Ahmed devri vezirlerinden Kazıkçı Hasan Paşa'nın kölelerinden olup Çerkez asıllıdır. Daha sonra Aydın muhassılı Dizlikçi Mehmed Paşa'nın hazine kâtipliğini yaptı. 1770'te patlak veren Mora isyanı sırasında Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın mütesellimi olarak Trapoliçe'de bulunuyordu. İlk askerî başarısını burada gösterdi ve şehri kuşatan âsilerin püskürtülmesinde önemli rol oynadı (Enverî, vr. 91a). Ardından Melek Mehmed Paşa'ya intisap ederek kethüdâsı oldu ve uzun yıllar onun yanında kaldı. Hatta bu son görevinden vezâretle paşa olduğu için kendisine "Kethüdâ" (kâhya) lakabı takıldı. 1787-1788 Osmanlı-Rus ve Avusturya mücadelesi sırasında Melek Mehmed Paşa'nın Vidin muhafızlığına getirilmesi hayatında yeni bir devrenin başlamasına yol açtı. Nitekim mücadelenin en yoğun olduğu bu bölgede gösterdiği üstün gayretler sonucu en yüksek idarî makama terfi ederek onun âmiri olma başarısını dahi yakaladı.

Melek Mehmed Paşa'nın Vidin seraskerliğine tayini üzerine önce vezâret pâyesiyle Vidin Kalesi muhafızı olan Hasan Paşa, Sadrazam ve Serdârıekrem Koca Yûsuf Paşa'nın ordu ile Vidin'e gelmesi sırasında 17 Şevval 1202'de (21 Temmuz 1788) Sivas eyaleti ilâvesiyle Vidin seraskerliğine getirildi. Bu görevinde Avusturya kuvvetlerine karşı büyük başarı kazandı. Mehâdiye ve Şebeş'te Avusturya ordularını üst üste yendi. Özellikle İmparator II. Joseph'in idaresindeki kuvvetleri mağlûp etmesi, Avusturyalılar'ın müttefikleri olan Ruslar'la birleşmelerini engellemiş, II. Joseph bu savaşlar sırasında hayatını güçlükle kurtarabilmişti. Ancak daha sonra Osmanlı orduları Ruslar karşısında birbiri ardına başarısızlığa uğradı. Özi'nin düşmesinden sonra I. Abdülhamid'in ölümü ile yerine geçen III. Selim'in idareyi bizzat kendi eline almak isteyip Koca Yûsuf Paşa'yı azletmesi, önceki askerî başarıları göz önüne alınan Hasan Paşa'ya sadrazamlık yolunu açtı. 13 Ramazan 1203'te (7 Haziran 1789) Yûsuf

Paşa’dan mührü alan Osman Ağa, Rusçuk’ta ordugâha ulaştığında ağır bir rahatsızlık geçiren Hasan Paşa’ya mührü ve hil‘ati hasta yatağında verdiği için yeni sadrazam sonradan “cenaze” veya “meyyit” lakabıyla da anılacaktır. Beş ay yirmi altı

gün süren sadâreti cephede geçen Hasan Paşa, gerek hastalığı gerekse büyük bir harekâtı tamamıyla planlayıp yürütecek kabiliyette bulunmaması yüzünden başarılı olamadı. İleriye sevkettiği Kemankeş Mustafa Paşa idaresindeki kuvvetler ağustos başında Fokşan’da (Foczani/Fokschany) yenildiği gibi kendisi de Fokşan mağlûbiyetinin intikamını almak, Bender ve Akkirman’ı kurtarmak amacıyla giriştiği harekât sırasında (TSMA, nr. E 1329/29, 32, 34) Rimnik (Rymnik) nehri yakınlarında Martineşti’de (Martinestji) bozguna uğradı. Geri çekilen kuvvetler Boza (Buza) suyunu geçerken büyük zayiat verdiğinden bu savaş Boza bozgunu olarak anıldı. Bender, Akkirman düştü, ardından Avusturyalılar 8 Ekim’de Belgrad’ı aldılar. Bunun üzerine Hasan Paşa azledilerek (5 Rebîülevvel 1204/23 Kasım 1789) yerine, İsmâil Kalesi kuşatması sırasında Ruslar’ı mağlûp eden efsanevî şöhrete sahip Cezayirli Gazi Hasan Paşa getirildi.

Sadrazamlıktan azledilmesinin ardından 19 Aralık’ta malları müsâdere edilmeksizin Tırhala sancağı ile Rusçuk muhafazasına gönderilen Hasan Paşa’nın ancak iki ay sonra vezâreti kaldırılarak mallarına el konuldu (BA, A.RSK, nr. 1589, s. 54) ve Bozcaada’ya sürgüne gönderildi. Eski efendisi Melek Mehmed Paşa’nın sadrazam olması üzerine iki buçuk yıl süren mâzuliyeti sona erdi. Haziran 1792’de vezir rütbesiyle Silistre valisi oldu, kırk gün sonra Hanya’ya nakledildi. Nisan 1795’te Mora’ya, ardından Kandiye ve Eylül 1796’da Hanya’ya, Ağustos 1797’de yeniden Mora muhassıllığına getirildi. Bu sırada Fransa’nın Mısır’ı işgali üzerine savaşın Mora’ya sıçramasından korkulduğu için bu görevden alınıp vezâreti kaldırılarak önce Yenişehir’de (Tırhala), hemen ardından da 10 Muharrem 1213’te (24 Haziran 1798) dilediği yerde oturmak şartıyla emekliye sevkedildi (BA, MAD, nr. 7584, s. 20). On sekiz ay sonra yeniden vezâret pâyesiyle Bender muhafızı oldu, 1802’de tekrar emekli edilip Yenişehir’e gönderildiyse de kısa bir müddet sonra yine Bender’e yollandı. Bu son görevi sırasında Ruslar âni bir saldırı ile Bender’i kuşatıp teslim aldıkları gibi kendisini de esir olarak Rusya’ya götürdüler. Kurtulduktan sonra Yenişehir’e dönen Hasan Paşa’nın özellikle yaşlılık dönemine rastlayan

hayli maceralı hayatı burada 1225 (1810) yılı dolaylarında sona erdi.

Kaynaklarda tedbirli, gözü pek, savaşçı bir kişiliğe sahip olarak tanıtılan Hasan Paşa'nın emir altında iyi bir asker ve kumandan olmakla birlikte karar mercii olarak büyük askerî harekâtı yürütecek ve idare edebilecek yeteneği bulunmadığı belirtilir. Ayrıca bazı hayratı olduğu, Hotin'de bir cami yaptırttığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 1204, 2002, 7917; BA, Ali Emîrî, III. Selim, nr. 24210; BA, MAD, nr. 7584, s. 12, 20; BA, A.RSK, nr. 1589, s. 54; TSMA, nr. E 1329/23, 24, 26-28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 54, 56, 58; nr. 8210; Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 91b-92a; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 40-41; Edîb, Târih ("Teşrifâtî Naim Efendi Tarihi" adıyla nşr. A. Berker, TV, III/15 [1949] içinde), s. 231; Sefernâme-i Serdâr-ı Ekrem Yûsuf Paşa, İÜ Ktp., TY, nr. 3254, vr. 19a-b, 24a-b, 36b-37b, 38a-b, 57b vd.; Abdullah Lebîbâ, Târîh-i Lebîbâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2158, vr. 98a-b, 111a-b, 121a-b; Vâsıf, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3383, vr. 14b-15a; Nûrî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 145b, 262b; Cevdet, Târih, IV, 33, 62-87, 306-307; V, 4-6, 273; VI, 330; VIII, 95-96; Sicill-i Osmânî, II, 164; Danişmend, Kronoloji, IV, 66, 68-69, 488; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 395, 530-531, 534, 549, 553, 557; IV/2, s. 444-446; E. Kuran, "Kaḥyā (Ketkhudā) or Djenāze Ḥasan Pasha", EI² (İng.), IV, 455-456.

Feridun Emecen

HASAN PAŞA, Niksârî

(ö. 827/1424)

Osmanlı veziri ve Arap dili âlimi.

750 (1349) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Kendisine "paşa" lakabı, Türkmenler'de âdet olduğu üzere babasının en büyük oğlu olması sebebiyle verilmiştir. Babası, I. Murad devri âlimlerinden Afyonkarahisarlı Kara Hoca diye meşhur Alâeddin Ali Esved'dir. Niksârî nisbesini ya burada doğduğu veya bir süre bu şehirde yaşadığı için almış olmalıdır.

Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve I. Murad dönemlerinin önemli bir şahsiyeti olan Hasan Paşa, çocukluk yıllarını babasının uzun süre müderrislik yaptığı İznik'te geçirdi. Burada babasından nahiv dersleri aldıktan sonra Aksaray Zincirli Medresesi'nde müderris olan babasının hocası Cemâleddin Aksarâyî'nin yanına gitti. Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'daki ifadesine göre (vr. 30b) Hasan Paşa, bir süre beraber olduğu talebelik arkadaşı Molla Şemseddin Fenârî'den de istifade etmiştir.

Hasan Paşa, hayatının büyük bir kısmını müderrislik yaparak ve içlerinde Kutbüddin İznikî gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirerek geçirdi. Ancak son yıllarında kazaskerlik (826/1422) ve vezirlik gibi bazı görevler üstlendi. Hoca Sâdeddin Efendi, Ankara Savaşı'na (1402) katılan Osmanlı emîrleri arasında Hasan Paşa'nın adını da sayar (Tâcü't-tevârîh, I, 169). Ancak bu bilginin doğruluğu başka kaynaklarla teyit edilememektedir. Bursa'da eskiden beri adına bir cami ve medrese bulunduğuna göre uzun süre burada ikamet ettiği ve görev yaptığı söylenebilir. Âşıkpaşazâde vezirler hakkında bilgi verirken Hasan Paşa'nın da adını kaydederek onun Bursa'da bir kervansaray yaptırdığını ve bunun yarı hissesini

Medine vakfına tahsis ettiğini, sonradan oğullarının fakirleştiğini söyler (Târih, s. 190).

Bazı araştırmacılar, Hasan Paşa adına inşa edilen cami ve medresenin

Edirne’de olduğuna işaret ederek iki Hasan Paşa’yı birbirine karıştırmışlardır. Ancak kaynaklarda yer alan, “Kara Hasan Paşa mescidi, medresesi ve mektebi eski Gemlik yolu üzerindeki Deveciler Kabristanı’ndaydı. Burayı yaptıran Molla Alâeddin Ali Esved’in oğlu ulemâdan Kara Hasan Paşa’dır” ifadesi (meselâ bk. Ayverdi, s. 297), Edirne’deki Hasan Paşa ile Bursa’daki Hasan Paşa’nın ayrı kişiler olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan Edirne’deki Hasan Paşa’nın mezar taşında “Hasan Paşa İbnü’l-Emîr el-a‘zam ve’l-vezîr el-ekrem” ibaresi yazılıdır. Halbuki Niksârî nisbesini taşıyan Hasan Paşa’nın babasının adı Ali’dir.

827’de (1424) vefat eden Hasan Paşa’nın ölüm tarihi 800 (1397) olarak da kaydedilmektedir. Kaynaklar, kabrinin Bursa’da Deveciler Mezarlığı karşısındaki kendi medresesinde bulunduğunda birleşmektedir. İsmâil Belîğ Efendi’ye göre bu yer daha sonra sanayi çarşısı olmuş, Ekrem Hakkı Ayverdi’nin Şemseddin Mısrî Efendi’den naklettiğine göre de yol için ortadan kaldırılmış olup yarım asır evvel mâmur iken bugün hiçbir izi kalmamıştır.

Hasan Paşa daha çok nahiv sahasındaki eserleriyle tanınmıştır. Bu alanda kaleme aldığı şerhler Osmanlı medreselerinde çokça okutulan kitaplar arasında yer alıyordu. Titiz bir ilim adamı olarak tanınan ve eserlerini sade bir dille kaleme alan Hasan Paşa, şerhlerinde Basra-Kûfe dil mektepleri arasındaki ilmî tartışmalara da temas etmiş ve genellikle Basra mektebinin görüşlerini tercih etmiştir.

Eserleri. Hasan Paşa’nın kaynaklarda zikredilen beş eserinden üçü günümüze kadar gelmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, bunların dışında ona ait başka eserlerin de bulunduğunu kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 271-272). 1. el-İftitâḥ fî şerḥi’l-Miṣbâḥ. Mutarrizî’nin, Osmanlı medreselerinde çok okutulan kitaplar arasında yer alan nahivle ilgili el-Miṣbâḥ adlı eserinin şerhidir. Hasan Paşa bu eserinde, el-Miṣbâḥ’ın diğer şerhlerinde eksik ve müphem bırakılan meselelere açıklık getirmiştir. Ayrıca diğerlerine göre daha derli toplu olan bu şerh üzerine Muslihuddin Mustafa Sürûrî ile Keçi Mehmed Efendi tarafından birer hâşiye yazılmıştır. Eserin başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere (Serez, nr. 3313, 3331; Fâtih, nr. 4682; Antalya Tekelioğlu, nr. 538/2) birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (hâşiye ve şerhlerin nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I,

293; Suppl., I, 514). 2. Şerḥu'l-ʿİzzî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2088). İzzeddin ez-Zencânî'nin Taṣrîfü'z-Zencânî (el-ʿİzzî) diye bilinen sarf klasiğine yazmış olduğu şerhtir. 3. Şerḥu'l-Merâḥ. Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un Merâḥu'l-ervâḥ (el-Merâḥ) adıyla tanınan eserinin şerhidir. Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere (Fâtih, nr. 4830; Dârülmesnevî, nr. 535; Şehid Ali Paşa, nr. 2568) birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur (Brockelmann, GAL, II, 21; Suppl., II, 14). Hasan Paşa'nın günümüze ulaşmayan iki eseri ise el-Miʿrâc ve el-Muṣâḥabe adlarını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 190; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 30b; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 32; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 169; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1708; İsmâil Belîğ, Târîh-i Bursa, Bursa 1287, s. 289-291; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 162; Sicill-i Osmânî, II, 117-118; Osmanlı Müellifleri, I, 271-272; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 287; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 114; Brockelmann, GAL, I, 293; II, 21; Suppl., I, 514; II, 14, 312; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 32-33; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 297; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 127; Hüseyin Yazıcı, Hasan Paşa: Hayatı, Eserleri ve el-İftitah fî şerhi'l-Misbah'ı (doktora tezi, 1989), İÜ Ed.Fak.

Hüseyin Yazıcı

HASAN PAŞA, Seyyid

(ö. 1161/1748)

Osmanlı sadrazamı.

Reşadiye'ye bağlı Kabalı köyünde doğdu. Babası bu köyün ileri gelenlerinden Çardaklızâde Mehmed Abdullah Ağa'dır. Doğduğu yerin Şebinkarahisar (Şarkîkarahisar) sancağı sınırları içinde bulunması sebebiyle Karahisarlı lakabıyla da anılmıştır. Seyyidlik sıfatının Hz. Peygamber'in soyu ile doğrudan ilgisi yoktur.

Muhtemelen 1699 yılında İstanbul'a giderek Yeniçeri Ocağı'na kaydoldu. 1718'de Üsküdar çorbacılığı ve 1733'te çavuşbaşılık görevlerinde bulundu. Bir yıl sonra kul kethüdâsı olarak İran seferine katıldı. 1735 Eylülünde azledilip köyünde ikamet etmesi bildirildi. Ertesi yılın sonlarında tekrar Yeniçeri Ocağı'na dönerek 32. Bölüğün kethüdâlığını ve cebeciler ağa vekilliğini üstlendi. 1738 Şubat ayı sonlarında yeniden kul kethüdâsı oldu. Bu görevinde iken 1736'da başlamış olan Avusturya-Rusya savaşlarına, özellikle Vidin seraskeri Hacı İvaz Mehmed Paşa ile Timok nehri çarpışmalarına katıldı. Yeniçeri Ağası Abdullah Ağa'nın Vidin'de ölmesi üzerine 19 Rebîülevvel 1151'de (7 Temmuz 1738) bu vazifeye getirildi (BA, A.RSK, nr. 1572, s. 56).

Yeniçeri ağası sıfatıyla Avusturya ordusu ile yapılan Hisarcık çarpışmasında yararlılık gösterdiği gibi Adakale ve Belgrad'ın fethinde de önemli hizmetlerde bulundu. Özellikle Hisarcık ve Belgrad çarpışmalarındaki üstün gayretleri sebebiyle 15 Cemâziyelâhir 1152'de (19 Eylül 1739) kendisine vezirlik verildi (BA, Atîk Vüzerâ Defteri, nr. 2, s. 46). Yeniçeri ağalığı sıfatıyla vezirlik rütbesi verildiği için "ağa paşa" olarak anılmaya başlandığı bu devrede, İstanbul'da kış şartları dolayısıyla meydana gelen iâşe darlığı yüzünden çıkan karışıklıkların kontrol altına alınmasında etkili oldu.

Bu başarıları üzerine, Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın azlinden sonra 4 Şâban 1156'da (23 Eylül 1743) sadrazamlık makamına getirildi. Seyyid

Hasan Paşa'nın bu göreve tayininde Kızlarağası Beşir Ağa'nın rolü olduğu belirtilir. Onun sadrazamlığa getirildiği sıralarda, doğuda Nâdir Şah Osmanlı topraklarına yönelik askerî faaliyetlerde bulunuyordu. I. Mahmud, Nâdir Şah'ın ilerlemesi karşısında yeni sadrazamın bir ay içinde Üsküdar'a geçmesini ve İran seferi için hazırlıkların tamamlanmasını istedi. Ancak bu arada Kerkük'ü zapteden ve Musul'u kuşatmış bulunan Nâdir Şah'ın bu sonuncu mevkide yenilgiye uğraması üzerine İran seferinden vazgeçildi ve Nâdir Şah'ın İstanbul'a gelen elçisi Fettah Ali ile yapılan görüşmeler sonrasında 9 Muharrem 1159'da (1 Şubat 1746) bir antlaşma imzalandı. Bu antlaşma ile IV. Murad devrindeki sınırlar esas kabul edildi.

Seyyid Hasan Paşa'nın sadâreti sırasında 1740'ta başlamış olan Avusturya veraset savaşları sürmekte ve hükümet merkezi Avrupa'daki olayları yakından takip etmekteydi. Bu mücadelenin tarafları olan Avusturya, İngiltere, Felemenk, Sicilyateyn ve Fransa devletlerinin İstanbul'daki elçileri davet edilerek hem aracılık teklifinde bulunulmuş, hem de

savaşın Akdeniz'e özellikle Osmanlı sularına taşırılmaması konusunda uyarılmışlardır. İsveç ve Prusya ile ilişkilerin geliştirilmesi yolunda yazışmalar yapılırken Hasan Paşa 1745 yılı ortalarında Arnavutluk'a kadar uzanan bir inceleme gezisinde bulunmuştur.

Üç yılı aşkın görev yaptığı sadrazamlıktan 21 Receb 1159'da (9 Ağustos 1746) azledilen Seyyid Hasan Paşa Rodos'a sürüldü. Görevden alınmasına sebep olarak narh işlerine dikkat etmemesi ve iâşe darlığını önleyememesi gösterilirken yeni kızlar ağası Hâfız Beşir Ağa ile olan anlaşmazlığı da öne sürülür. Yerine geçen Tiryaki Mehmed Paşa mallarının müsaderesi konusunda oldukça sert davranmış ve onunla bir hayli uğraşarak Rodos'a sürülmesini sağlamıştır. Yedi ay Rodos'ta kalan Hasan Paşa, 1160 Rebîülevvel ortalarında (Mart 1747 sonları) İç İl sancağı mutasarrıflığına, bir süre sonra kasım ayı ortalarında Diyarbekir valiliğine tayin edildi. 1161 Zilhiccesinde de (Aralık 1748) burada vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Hasan Paşa'nın pek çok hayır eseri mevcuttur. Zengin vakıflar tahsis ettiği hayratı arasında, İstanbul Beyazıt'ta Edebiyat Fakültesi yanında bulunan 1745'te inşa ettirdiği külliyesi (sıbyan mektebi, medrese, mescid, sebil, çeşme), biraz aşağıda henüz ayakta duran hanı, Belgrad'da han, cami,

medrese, çeşme, çifte hamamı, Kabalı köyünde cami ve mektebiyle Zeyrek'teki çeşmesi sayılabilir. Hasan Paşa'nın vakıfları 1938 yılından itibaren mazbut vakıflar arasına alınmıştır. Kaynaklarda kendisinden tahsili noksan ancak dindar, dürüst, hayır sever, insaf sahibi bir devlet adamı olarak bahsedilir.

Bazı telifleri de bulunan oğlu Said Beyefendi (ö. 1778) İstanbul kadılığına kadar yükselmiştir. Nesli bugün de sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 2909, 6096, 6200, 7551; nr. E 283/3, 770/5, 796/5, 7, 10, 2232/2, 2719/1-9, 3419, 3421/1-2, 3423/2, 3424, 3425/6, 3427, 3429, 3447, 3812/1-2, 3853, 3864, 3877, 7614, 8827, 12112; BA, HH, nr. 9893; BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 68/1; BA, MD, nr. 140, s. 13; nr. 141, s. 45; nr. 142, s. 156; nr. 145, s. 22; nr. 152, s. 137, 257, 354; nr. 153, s. 10, 36, 163, 172, 188, 216, 223, 278, 335, 357, 364; BA, A.RSK, nr. 1572, s. 56; BA, Atîk Vüzerâ Defteri, nr. 2, s. 46; BA, Ahkâm Defteri, nr. 147, s. 156; BA, Ali Emîrî, I. Mahmud, nr. 123, 311, 2280, 6217, 7109, 20434, 21030, 21407; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 6062, 6955-6; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 13740; Kādî Ömer, Rûznâme-i Sultan Mahmud Han, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 423, vr. 112a, 113a, 114a, 191a, 220b; Antalyalı Mustafa Münîf, Fetihnâme-i Belgrad, TSMK, nr. H 1139, vr. 29a, 31b; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 71; İzzî, Târih, İstanbul 1199, I, vr. 41a-b, 42a, 43a, 44b, 48a-b, 49a-b, 65a-b, 114a, 142b; II, vr. 187b, 275b; Subhî, Târih, İstanbul 1198, vr. 127a, 130b, 131a, 145a, 148b-149b, 151a, 152b, 154a, 169b, 177b-178b, 183a, 185a-b, 191a-192a, 198b, 204a, 205a-b, 210b, 212a, 225b, 227a, 231b-232b, 237a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 4-5, 97-99, 101, 103, 106, 108, 111, 114-115, 119, 124-125, 138-139, 145, 175; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 234, 264; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 73; Ahmed Refîk [Altınay], Onikinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı: 1100-1200 (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 149-150; Ali Rıza Atasoy - Mehmet Celâlettin Atasoy, Tokat Reşadiyeli Sadrazam Seyyid Hasan Paşa: Hayat Hikâyesi ve Eserleri: 1679-1748, İstanbul 1990; Celal Atasoy, "Hasan

Paşa", İA, V/1, s. 323-324; J. H. Mordtmann - E. Kuran, "Ḥasan Pasha", EI² (İng.), III, 253.

Fikret Sarıcaoğlu

HASAN PAŞA, Sokulluzâde

(bk. SOKULLUZÂDE HASAN PAŞA).

HASAN PAŞA, Şerif

(ö. 1205/1791)

Osmanlı sadrazamı.

Rusçuk âyanından Çelebi Hacı Süleyman Ağa'nın oğludur. Bazı eserlerde ve arşiv belgelerinde, Seyyid, Rusçuklu veya Çelebizâde Hasan Paşa olarak da anılır. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. III. Mustafa devrindeki Rus seferlerine serdengeçti ağası olarak katıldığı ve Kırım Hanı Giray Han ile birlikte akınlarda bulunduğu bilinmektedir. Buradaki yararlılıkları üzerine kapıcıbaşılık pâyesi verildiyse de babası gibi âyan olmak istediğinden bu rütbe geri alındı. Daha sonra yanına sığındığı eski Kırım Hanı III. Selim Giray'ın aracılığıyla Rusçuk'ta oturmasına izin verildi. Ardından sürmekte olan Avusturya Savaşı'nın Yergöğü ve Bükreş çarpışmaları sırasında Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın takdirini kazandı ve geçinemediği Rusçuk Seraskeri Dağıstanlı Ali Paşa'nın azline çalıştı. Sonuçta yeni Rusçuk Seraskeri İsmâil Paşa'nın iltiması ve Yergöğü Kalesi'nin fethi şartıyla 20 Cemâziyelâhir 1187'de (8 Eylül 1773) vezirlik pâyesini alarak İlbasan sancak beyiliğine getirildi (TSMA, nr. D 1648, vr. 7a). Fakat Yergöğü Kalesi'nin fethini başaramadığı gibi nakledildiği Özi Kalesi muhafızlığı görevine gitmekte yavaş davrandığı için 1189 Cemâziyelevvelinde (Temmuz 1775) vezirlikten uzaklaştırıldı (BA, Atîk Vüzerâ Defteri, nr. 2, s. 99).

Daha sonraki yıllarda bazan Selânik, bazan Filibe'de ikamete mecbur tutulan Hasan Paşa, yaklaşan Rusya seferinde kendisinden faydalanılmasını isteyen kaymakam Çelik Mustafa Paşa'nın ricasıyla 14 Zilkade 1201'de (28 Ağustos 1787) vezir pâyesi verilip Misivri ve Vidin muhafızlığına gönderildi. Bir yıl sonra Livâ-yi şerif kaymakamlığını üstlendi (MD, nr. 187, s. 30, hk. 72). 11 Şevval 1203'te (5 Temmuz 1789) Niğbolu ve İnebahtı sancakları ilhakıyla görevinde bırakıldıysa da aynı yıl 21 Aralık'ta İnebahtı'dan, beş gün sonra da Vidin ve Niğbolu'dan azledildi (BA, A.RSK, nr. 1589, s. 21, 52). Onun dirliksiz Rahova muhafazasıyla görevlendirilmesi de bu tarihten itibarendir (BA, MD, nr. 188, s. 118; BA,

KK, Sadr-ı Âlî Mektûbî Kalemi Defteri, nr. 4, s. 16).

Sadrazam Gazi Hasan Paşa'nın Şumnu'da vefatı üzerine ordugâha yakınlığından dolayı devlet ve ocaklı tarafından davet edilen Şerif Hasan Paşa süratle buraya gelerek 16 Receb 1204'te (1 Nisan 1790) serdâr-ı ekrem vekili oldu (a.g.e., nr. 4, s. 148-149). Yeni sadrazamın belirlenmesi için Şeyhülislâm Hamîdîzâde Mustafa Efendi'nin görüşü doğrultusunda Rumeli'de bulunan vezirlerin isimleri ayrı kâğıtlara yazılmış ve Hırka-i Şerif Odası'nda III. Selim tarafından çekilen kurada Şerif Hasan Paşa'nın adının çıkması üzerine durumu araştırılmış (BA, HH, nr. 10747),

bu arada sadrazamın kim olması lâzım geldiği hususunda başvurulan istihârelerden de bir sonuç çıkmayınca, Hasan Paşa'nın "âl-i resûl"den olması dolayısıyla tayininin uygun olacağı veya başka bir kişinin tayin edilebileceği kanaatine varıldığından (BA, HH, nr. 11754) kendisine 1 Şâban 1204'te (16 Nisan 1790) sadâret mührü verilmişti. III. Selim diğer hatt-ı hümâyunlarında onu bizzat kendisinin seçtiğini belirtir (Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi', s. 35, 139).

Sadrazam Şerif Hasan Paşa'nın on ayı aşkın görevi sırasında bütün zorluklara rağmen Yergöğü Kalesi fethedildi. Avusturya ile aynı yıl 18 Eylül'de yapılan mütarekeden sonra Rusya'nın barış teklifleri, Kırım'ın geri alınması vazgeçilmez bir şart olarak tayin edildiğinden dikkate alınmadı. Ziştovi görüşmelerinin devam ettiği sırada III. Selim, Rusya üzerine yürünmesinin gerekli olduğu üzerinde durarak birbiri ardınca hükümler gönderiyordu. Sadrazam ise orduya güvenemediğini, ancak yine de harekete geçileceğini bildirdi. Bir süre sonra İsveç ve Lehistan'la ittifaka giren Ruslar saldırılarını arttırarak Sünne ve Kili boğazlarını, ardından da Tolçı, İsakça, İsmâil ve bazı kaleleri ele geçirdiler. Bu yenilgilerdeki sorumluluğu haleflerine yükleyen Sadrazam Şerif Hasan Paşa, kaptanpaşa ve Tatar hanının görevlerini yapmadığından ve "çürük askerle" savaşa girmenin yanlışlığından yakınmaktaydı. Gerek bu yakınmaları gerekse kışın Şumnu ordugâhında durmayarak kuşatma altındaki İsmâil Kalesi'ne yardım amacıyla Kozluca ve Hacıoğlupazarcığı'na asker toplamaya gitmesi ve bunun rakipleri tarafından isyan edeceği veya kaçtığı şeklinde duyurulması, İstanbul'da onun hakkında olumsuz bir havanın oluşmasına yol açtı. Görevden alınıp herhangi bir yanlış hareketine karşı da idam edilmesi

kararlaştırıldı. III. Selim, onu oyalayıcı emirler göndererek azlini düşünmediğini ve her işi kendisine havale ettiğini bildirdi. Bu teminatla yatıştırılan sadrazam, ansızın Şumnu'daki konağında kuşatılarak 9 Cemâziyelâhir 1205'te (13 Şubat 1791) mühr-i hümâyun kendisinden alındı ve Avusturyalılar'ın boşaltacağı Belgrad'ı teslim almakla görevlendirildiği bir başka hatt-ı hümâyunla kendisine bildirildi. Ancak başka bir konağa yerleştirildiği sırada kurşunla vurularak öldürüldü (Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi', s. 311; Zaîmzâde Mehmed Sâdık, s. 113). İngiliz murahhası olarak Ziştovi'de bulunan R. M. Keith'in, Şumnu'dan gelen posta ile sadrazamın azlini ve idamını öğrendiği 14 Şubat tarihli mektuplardan ölüm tarihinin 11 Şubat 1791 olması gerektiği anlaşılmaktadır. Johann Wilhelm Zinkeisen de aynı günü vermektedir. Şerif Hasan Paşa'nın İstanbul'da teşhir edilen kesik başının yaftasında Rusya üzerine seferi geciktirdiği, askerin perişanlığına ve İsmâil'in düşmesine sebep olduğu yazılmıştı. Ayrıca aleyhtarlarının yaydığı isyan edeceği haberlerinin idamında etkili olduğu belirtilmektedir. Nitekim kendisinden sonra kardeşi Çelebi Mehmed Ağa'nın da öldürülmüş olması, Rusçuk âyanından olan Hasan Paşa'nın nüfuzundan ve azledildikten sonra devlete baş kaldırabileceğinden korkulduğunu göstermektedir. İstanbul'a gönderdiği tahrirlerdeki sert üslûp ve ifadeleri de bu fikrin oluşmasında rol oynamış olmalıdır.

Devrin kaynaklarında iyi ahlâk sahibi ve iş bilir bir devlet adamı olduğu belirtilen Hasan Paşa'nın mezar taşı İstanbul'da müntesibi bulunduğu Celvetî Azîz Mahmud Hüdâyî Tekkesi hazîresindedir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 1329/63, 2380/288, 7016/4; nr. D 1648, vr. 7a; BA, HH, nr. 709, 1043, 1419, 6180, 6181, 6218, 6231, 6231/F, 9300, 9476, 9508, 9847, 9849, 10129, 10297, 10381, 10427, 10747, 11021, 11380, 11566, 11754, 13257, 14941; BA, Cevdet-Askeriye, nr. 43832, 52761; BA, Bahriye, nr. 9083, 12278; BA, Dahiliye, nr. 7885, 17054; BA, MD, nr. 187, s. 30/h.72, 32/h.79, 75/h.188, 76/h.190, 98/h.254, 113/h.300; nr. 188, s. 118; nr. 189, s. 147; nr. 191, s. 9, 40, 94, 97, 103; nr. 193, s. 571; BA, KK, Sadr-ı Âlî

Mektûbî Kalemi Defteri, nr. 4, s. 13, 16, 148-159; nr. 6, s. 6-17; BA, Atîk Vüzerâ Defteri, nr. 2, s. 99; BA, A.RSK, nr. 1589, s. 21, 52; Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 80b, 82b; Edîb, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 3220, vr. 73b, 81b-82a; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi‘ (haz. Adnan Baycar, yüksek lisans tezi, 1992, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; a.mlf., Verd-i Mutarrâ (Hadîkatü’l-vüzerâ içinde), s. 43-45; Vâsıf, Târih, II, 63, 267, 290; Zaîmzâde Mehmed Sâdık, Vak‘a-i Hamîdiyye, İstanbul 1289, s. 97, 105-107, 113-115; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 9, s. 13, 29-30; R. M. Keith, Memoirs and Correspondence, London 1849, II, 371-372, 374; Cevdet, Târih, IV, 62, 67; V, 18-102; N. Iorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, V, 87-88, 96-97; Zinkeisen, Geschichte, VI, 814; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, tür.yer.; IV/2, s. 450-453; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi, Tahlili, Tatbiki, İstanbul 1984, s. 98-99, 105, 107, 111, 114; J. H. Mordtmann - [E. Kuran], “Ḥasan Pasha”, EI^{2} (İng.), III, 253.

Fikret Sarıcaoğlu

HASAN PAŞA, Tiryâkî

(bk. TİRYÂKÎ HASAN PAŞA).

HASAN PAŞA, Yemenli

(ö. 1017/1608)

Yemen beylerbeyi.

Arnavut asıllı olup İstanbul’da uzun zaman bostancıbaşı olarak vazife yaptı. Zeki ve ileri görüşlü olması yanında idareciliğiyle de dikkati çekerek III. Murad tarafından, Kuyucu Murad Paşa’nın dört yıl devam eden beylerbeyiliğinin ardından vezâret rütbesiyle Yemen beylerbeyiliğine getirildi. Yemen, İstanbul’a uzaklığı sebebiyle merkezin güçlükle kontrol altında tuttuğu vilâyetlerden biriydi. Buranın nüfusunun önemli bir kısmını dağlık kesimlerde yaşayan, Sünnîler’den ayrı bir hilâfet ve imâmet anlayışına sahip Zeydîler oluşturmakta ve bunlar Osmanlı idaresine muhalefet etmekteydiler. Zeydîler’in ilk kanlı isyanı 1567’de olmuş, o sırada Serdârıekrem Koca Sinan Paşa kumandasında sevkedilen birlikler sayesinde isyan bastırıldıktan sonra 1571’de onlarla bir barış antlaşması yapılmıştı. Ancak antlaşmaya rağmen Zeydîler itaat altına alınamamış ve reisleri olan İmam Mutahhar da isyan etme temayülünden vazgeçmemişti. Barış yapıldığı sırada Zeydîler’in çoğu dağlara ve kalelere sığınmış durumdaydılar ve beylerbeyilere istemeyerek tâbi olmuşlardı.

Yemen beylerbeyiliğine tayin edilen Hasan Paşa, beraberinde, dirayetiyle meşhur bostancılar kethüdâsı Sinan kethüdâ olduğu halde 18 Haziran 1580’de İstanbul’dan Mısır’a gitti. İki ay sonra deniz yoluyla Süveyş’ten Yemen’e hareket etti. Önce Mekke’ye uğradı ve burada yirmi gün kaldı. 30 Kasım 1580’de Mekke’den ayrılarak 17 Aralık 1580’de Kemerân Limanı’na ulaştı. 1581’de Taiz’e, buradan da vilâyet merkezi olan San‘a’ya vardığında bütün Yemen ülkesinin karışıklıklar içinde olduğunu gördü. Burada halkı adaletle idare etmeye çalıştı. Zeydî imamı Şerefeddin hânedanı ile yapılan antlaşmaları kaldırdı ve kuvvet kullanarak Yemen’i Osmanlı idaresi altına almaya karar verdi. Kethüdâsı Emîr Sinan’ı eşkıya ve âsilerin üzerine gönderdi. Emîr Sinan, beş yıl içinde âsi şeriflerin itaatini sağlayıp zaptedilmiş olan Sa‘de, Ahnum gibi yerleri ve bazı kaleleri geri aldı. Böylece Mutahhar’ın kalelerini ve topraklarını ele

geçiren Hasan Paşa, isyanların önünü alabilmek için Ekim 1586'da Mutahhar ailesi ileri gelenlerinden bazılarını İstanbul'a gönderdi.

Hasan Paşa ayrıca Hint sularında Portekizliler'in yerini almaya çalışan İspanyollar'la da mücadele etti. Dört gemiden oluşan bir İspanyol donanmasını ele geçirerek kumandanlarını İstanbul'a yolladı. Daha sonra birkaç küçük kaleden başka Yâfi' arazisini de Osmanlı idaresi altına aldı ve 1591'de bütün Yemen vilâyetinde sükûneti sağladı. Ancak Zeydîler 1597'de, başlarında İmam Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed olduğu halde yeniden ayaklanarak Kevkeban ile Sülâ'yi zaptettiler. Kanlı çarpışmalardan sonra 1599'da buralardan âsileri uzaklaştıran Hasan Paşa, bu başarılardan dolayı "Yemen fâtihi" unvanıyla anıldığı gibi görevini de uzun süre korudu. Yaklaşık yirmi dört yıl (1580-1604) hiç azledilmeden beylerbeyilik yapması sebebiyle Yemenli sıfatıyla anıldı. Bu müddet zarfında emniyet ve asayişin temini yanında vilâyetin imarıyla da uğraştı. Birçok hayır eserinden başka San'a'da İstanbul selâtin camilerine benzeyen tek kubbeli, tek minareli ve Bekir adını verdiği zarif bir cami yaptırdı. Caminin hazîresinde medfun olan çok sevdiği kölesinin adını taşıyan camiye halk arasında Bekriyye denildi.

Hizmetleri dolayısıyla III. Murad'ın iltifatına mazhar olan Hasan Paşa, birkaç defa Yemen beylerbeyiliğinden affını istediyse de kabul edilmedi. Bu isteğinin ancak I. Ahmed zamanında uygun görülmesi üzerine 20 Haziran 1604'te Yemen'den ayrıldı. Yerine kethüdâsı Emîr Sinan beylerbeyi oldu. Hasan Paşa aynı yıl Mısır valiliğine getirildi (1604). Üç yıl bu görevde kaldı ve oradan dönüşünden az sonra Cemâziyelevvel 1017'de (Ağustos 1608) vefat ederek Atik Ali Paşa Camii hazîresine defnedildi. Hasan Paşa'nın Yemen'e tayiniyle 1580-1592 yılları arasındaki faaliyetleri ve meydana gelen olaylar, onun yanında bulunduğu anlaşılan Abdülazîz b. Saîd el-Havlânî tarafından kaleme alınan bir eserde anlatılmıştır (bk. bibl.). Ayrıca Hasan ed-Diâmî'nin yazdığı ve 1838'de Latince'ye tercüme edilen bir başka kitabın varlığı da bilinmektedir (bu eserler için bk. Fayda, sy. 32 [1979], s. 167-172). Osmanlı müelliflerinden Câfer İyânî Zübdetü'n-neṣâʾiḥ ve ʿumdetü't-tevârîḫ adlı eserini ona ithaf etmiştir (DİA, VI, 552).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 43, hk. 151; nr. 48, hk. 920; BA, MAD, nr. 442, 882, 899, 1081, 1291, 20164 (Hasan Paşa'nın valiliği sırasında tutulan Yemen'e ait muhasebe ve mukātaa defterleridir); Âlî Mustafa, Ahbârü'l-Yemânî, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 201b, 202b; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 176, 184, 194; Abdülazîz b. Saîd el-Havlânî, Târîḫu'l-Yemen: müddetü vilâyeti Ḥasan Bâşâ, Medine el-Mektebetü'l-Mahmûdiye, nr. 17; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, I, 153, 155, 163-168, 185; Abdullah Ali b. Dâir, el-Fütûḥâtü'l-Murâdiyye fi'l-cihâdi'l-Yemeniyye, Râgıb Paşa Ktp., AY, nr. 979, vr. 303b vd.; Ali el-Medâh, el-ʿOs̱mâniyyûn ve'l-Ḳāsım b. Muḥammed b. ʿAlî fi'l-Yemen 1006/1593-1029/1620, Cidde 1402/1982; Mustafa Fayda, "Osmanlı Dönemi Yemen Tarihine Aid Arabça Bir Eser", TD, sy. 32 (1979), s. 167-172; Barbara Finster, "An Outline of the History of Islamic Religious Architecture in Yemen", Muqarnas, IX, Leiden 1992, s. 135; J. H. Mordtmann, "Hasan Paşa", İA, V/1, s. 330; Mehmet Kirişçioğlu, "Câfer İyânî", DİA, VI, 552.

Hulûsi Yavuz

HASAN PAŞA, Yemişçi

(ö. 1012/1603)

Osmanlı sadrazamı.

Arnavut asıllı bir devşirmedir. 985'te (1577-78) girdiği zülüflü baltacılar ocağında yetişti. Daha sonra çaşnigîrbaşı ve kapıcılar kethüdâsı oldu. Bu sıfatla, Koca Sinan Paşa'ya sadâret mührünü teslim etmek için İran sınırındaki karargâhına gitti (Ağustos 1580). 1589 yılında kapıcıbaşılığa getirilen Hasan Ağa, Sinan Paşa'nın 1593'te çıktığı Macaristan seferinde orduda bulundu. 1594 ve 1595'te kısa aralıklarla iki defa yeniçeri ağalığına getirildi. Vezîriâzam tarafından bu göreve getirilen ilk ağadır (Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, s. 41). 1596 yazında vezâretle Şirvan beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında 1598 yılı ortalarında Hazar denizi kıyılarında tahkimat yapan Ruslar'a hücum ederek büyük kayıplar verdirdi ve ileri gelenlerini esir alarak İstanbul'a gönderdi. Şirvan'dan dönünce dördüncü vezir olarak kubbenişîn olan Hasan Paşa sikke tashihi ve bazı malî işlerle meşgul oldu. Onun gayretleriyle 14 Eylül 1600 tarihinde piyasaya 100 dirhemden 950 adet olarak kesilen yeni akçeler sürüldü. Ayrıca daha önce yükselmiş olan fiyatların eski haline döndürülmesi için çarşı ve pazarlarda uygulanmak üzere ayrıntılı bir narh cetveli hazırlandı ve ilân edildi. İkinci tashihte ise altının fiyatı 220 akçeden 120 akçeye, kuruşun fiyatı ise 80 akçeye indirildi (Aykut, s. 354-355).

1601 yılı başlarında sadâret kaymakamlığına tayin edilen Hasan Paşa, Damad İbrâhim Paşa'nın Macaristan harekâtı sırasında ölümü üzerine Safiye Vâlide Sultan'ın da desteğiyle 21 Muharrem 1010'da (22 Temmuz 1601) sadrazamlığa getirildi. Sefer mevsiminin geçmek üzere olduğunu öne sürerek asıl harekâtın ertesi yıla bırakılmasını istediyse de III. Mehmed, Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin telkiniyle hemen Macaristan'a hareketini emretti. Bunun üzerine Sun'ullah Efendi'nin azli de dahil olmak üzere Edirne kadılığına kadar olan yüksek dereceli ilmiye kadrolarında değişiklikler yaptıktan sonra 9 Ağustos 1601'de sefere çıktı. Hızlı bir yürüyüşle Eylül ayı başlarında ordunun bulunduğu Belgrad karşısındaki

Zemun ovasına ulaştı. Bu sırada Avusturyalılar'ın İstolni Belgrad'ı (Stuhlweissenburg) aldığını, Kanije'nin de Arşidük Ferdinand tarafından kuşatıldığını öğrendi. Yapılan istişârî görüşmelerden sonra iki ateş arasında kalmamak için önce İstolni Belgrad'a, sonra da Kanije'ye gidilmesine karar verildi.

1601 sonbaharı başlarında Belgrad'dan hareket eden Yemişçi Hasan Paşa ekim ayı ortalarında İstolni Belgrad'a geldi ve hemen kalenin önünde mevzilenmiş bulunan Habsburg kuvvetlerine hücum ettiyse de bundan olumlu sonuç alamadı. Kış soğukları başlayınca o yıl için İstolni Belgrad Kalesi'nin alınmasından vazgeçildi. Kanije müdafii Tiryâkî Hasan Paşa ise sadrazama gönderdiği mektuplarda âcil yardım isteğinde bulunuyordu. Adamlarının itirazlarına rağmen Kanije'ye gitmeye karar veren Hasan Paşa Sigetvar'a kadar varmış, fakat askerin şiddetle karşı koyması üzerine geri dönmek zorunda kalmıştı. Ancak daha Şikloş'ta iken Tiryâkî Hasan Paşa'nın kalabalık Avusturya kuvvetlerini yenilgiye uğrattığını öğrenmiş ve bunu hemen İstanbul'a bildirmişti. Daha sonra kışı geçirmek üzere Belgrad'a döndü. Bu arada yeniçeri ağası Ali Ağa'yı kendisine vekil tayin ederek nikâh merasiminin yapılması için İstanbul'a gönderdi ve 5 Nisan günü Damad İbrâhim Paşa'dan dul kalan III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'la evlendi.

Hasan Paşa 21 Temmuz 1602 tarihinde Belgrad'dan İstolni Belgrad'a hareket etti ve otuz dört günlük kuşatmadan sonra Budin muhafızı Lala Mehmed Paşa'nın da yardımıyla kaleyi geri aldı. Daha sonra Erdel'i Avusturyalılar'dan kurtarmak için kendisinden yardım isteyen Erdel Prensi Székely Mozes'in ricasına uyarak Budin'e

gitti. Bir süre Gürzilyas (Gellert) tepesi eteğinde kaldı. 22 Eylül günü Peşte ovasına geçti. Buradan da Erdel'e gitmek isteyince aralarında Budin Beylerbeyi Kadızâde Ali Paşa'nın da bulunduğu birçok kimse Budin'den ayrılmasının düşmana fırsat vereceğini söyledilerse de onu fikrinden caydıramadılar. Gerçekten Hasan Paşa, daha Tisa nehrini Szolnok mevkiinde kurdurduğu köprüden geçip konakçılarının Göle (Gyula) Kalesi'ne vardığı sırada Budin'den gelen feryatçılar kalenin kuşatıldığı haberini getirdiler. Bunun üzerine Rumeli askerlerini Budin Kalesi'ne, bir kısım kuvvetini Peşte'ye yardıma gönderirken kendisi de geldiği yoldan

geri döndü. Ancak Tisa suyunu geçerken ağırlıklarının büyük bir bölümü sulara gömüldü. Daha sonra Peşte ovasına gelen Hasan Paşa, buradan Peşte ve Kızlaradası'ndaki köprüleri ateş altına aldıysa da yiyecek darlığı yüzünden orduda kıtlık baş gösterdi. Budin Beylerbeyi Ali Paşa'nın teklifi üzerine burada sadece Rumeli Beylerbeyi Lala Mehmed Paşa'yı bıraktı ve kışı Belgrad'da geçirmek üzere 1602 sonbaharında Varadin'e, kısa süre sonra da Zemun sahrasına ulaştı; Kırım Hanı Gazi Giray'ın ordusuyla buluşarak onunla birlikte Belgrad'a döndü.

Belgrad'da askerin ulûfelerini verip kalelerin erzakını teslim eden Hasan Paşa, İstanbul'da durumun karışık olduğunu göz önünde tutarak 1603 yılı başlarında İstanbul'a doğru yola çıktı. Yolculuğu büyük sıkıntı içinde geçti. İstanbul'dan gelen mektuplarda da bir an önce merkeze dönmesi isteniyordu. Silivri'ye vardığında kendisini karşılayan Kapı Kethüdâsı Hüseyin Ağa hiç konaklamadan şehre gitmesini, padişahın o gece Silivrikapı'nın açık bırakılmasını emrettiğini, ertesi güne kalırsa zorbaların yolunu keseceklerini kendisine bildirdi. Hasan Paşa bu durum karşısında 7 Şubat gecesi surdan içeri girerek doğruca ikametine tahsis edilen Atmeydanı'ndaki İbrâhim Paşa Sarayı'na gitti.

Sadâret kaymakamı Güzelce Mahmud Paşa, bir yandan sadrazamı ziyaret ederek ona karşı zâhirî bir dostluk gösterirken bir yandan da zorbaların Hasan Paşa'nın katli için fetva aldıklarını padişaha bildirmişti. Durumdan haberdar olan sadrazam padişaha gönderdiği bir tezkirede Mahmud Paşa'nın fesat çıkarmak için zorbalara 30.000 filori dağıttığını, onun sipahilerine karşılık yeniçerilerin de kendisini desteklediğini bildirdi. III. Mehmed sadrazamı haklı bularak Mahmud Paşa'nın arzını reddetti. Bunun üzerine Mahmud Paşa'yı destekleyen zorbalar Hasan Paşa'yı öldürmek için Atmeydanı'nda toplandılar. Sadrazam gizlice sarayından çıkıp Ağakapısı'na gitti. Bu arada padişahtan, Peşte ve Budin'in düşman eline geçmesine sebep olduğu gerekçesiyle katline fetva veren (Atâî, s. 555) ve âsileri destekleyen Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin görevden alınarak yerine Ebülmeyâmin Mustafa Efendi'nin getirilmesini talep etti. 7 Şubat 1603 sabahı sadrazam taraftarı olan yeniçeriler ve ulemâ Süleymaniye Camii avlusunda, sipahiler de Atmeydanı'nda Arslanhane önünde toplanmış bulunuyordu.

Yemişçi Hasan Paşa, sipahilerden zorba elebaşılarını teslim etmelerini

istediyse de olumlu cevap alamadı. Ancak III. Mehmed'in Sun'ullah Efendi'yi görevinden alması sadrazamı güçlendirdi; sadrazam da yeniçeri ağası Ferhad Ağa vasıtasıyla Kurşunlu Han'daki sipahileri katlettirdi. Ertesi günü yeni şeyhülislâm ve kazaskerlerle birlikte padişahın huzuruna çıktı, bir süre sonra da Atmeydanı'ndaki sarayına gitti. Aynı gün isyanın elebaşılarından Poyraz Osman ve Öküz Mahmud'un da yakalanmasıyla fitne sona ermiş gibi görünüyordu. Aslında yeniçerilerle sipahiler arasındaki zıddıyet devam ediyordu. Daha sonra Hasan Paşa'nın bazı tayin ve azillere kalkışması, yakınlarını bile darıltmaktan çekinmemesi, bunların yanında yeni vergiler koyması kendisine karşı olan nefreti körüklemişti. Geçen aylar içinde Şeyhülislâm Ebülmeyâmin Mustafa Efendi, yeniçeri ağası Kasım Ağa ve Dârüssaâde Ağası Abdürrezzâk Ağa sadrazamın yeniçerilerle anlaştığını, geri istense bile mührü vermeyeceğini padişaha bildirmişlerdi. Bunun üzerine III. Mehmed, özellikle Kasım Ağa'nın telkiniyle Hasan Paşa'dan mührü geri istedi. Sadrazam mührü vermekle birlikte yeniçerilerin, ağalarını hapsederek kendisi lehinde gösteride bulunmasını sağladı. Ancak onun bu girişimi Kasım Ağa'nın iddiasını doğrulamaktan başka bir şeye yaramadı. Yeniçeriler Hasan Paşa üzerindeki ısrarlarından vazgeçince 27 Rebîülâhir 1012 (4 Ekim 1603) tarihinde azledildi ve 10 Cemâziyelevvel 1012 (16 Ekim 1603) günü Sütlüce'deki bahçesinde öldürüldü. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır.

İki yıl üç ay kadar sadrazamlık yapan ve tarihte hakettiğinden daha kötü bir isim bırakan Yemişçi Hasan Paşa gözü pek, fakat çok inatçı ve kendini beğenmiş bir kimse olarak bilinmektedir. Sultan III. Mehmed'e sunduğu telhislerin önemli bir kısmı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı mecmuanın içinde olup (Revan Köşkü, nr. 1303) bu belgeler Cengiz Orhonlu tarafından Osmanlı Tarihine Âid Belgeler: Telhisler adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1970).

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 129, 210, 215, 334, 352, 360, 384, 390, 414, 423-425; II, 463, 486, 527-528, 552, 553, 607, 787-788, 793, 864; Sâfî Mustafa,

Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, tür.yer.; Azmîzâde Mustafa Hâletî, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 160, vr. 6a vd.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 461, 477 vd., 483, 554, 555; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, tür.yer.; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 207 vd.; Topçular Kâtibi Abdülkadir, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2151, vr. 70b, 73a, 75a-87b; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, II, 72-73; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 65, 145, 235 vd.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 142 vd., 150, 171, 178, 186, 201; Solakzâde, Târih, s. 664 vd., 680 vd.; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Bulak 1248, s. 488, 490 vd.; A. Thomas Chalcondyle, L’histoire de la décadence de l’empire grec et l’établissement de celui du turcs continuation, Paris 1662, s. 858 vd.; Abdurrahman Hibrî, Defteri Ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2631, vr. 77a; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 41; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, I, 606 vd., 611 vd.; Naîmâ, Târih, I, 123, 250, 264, 297 vd., 308 vd., 334-337; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 50-51; Salaberry, Histoire de l’empire ottoman, Paris 1817, II, 160, 162 vd.; Ch. de Coeckelberghe de Dutzele, Histoire de l’empire d’Autriche, Wienne 1847, V, 296, 298; Atâ Bey, Târih, II, 132-133; A. Lefaivre, Les magyars pendant la domination ottomane en Hongrie, Paris 1902, I, 251 vd.; Sicill-i Osmânî, II, 126-127; N. Iorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1910, III, 335 vd.; a.mlf., Histoire des roumains, Bucarest 1940, V, 459; Danişmend, Kronoloji, III, 207 vd., 224-225, 498-499; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 83, 90 vd.; III/2, s. 359-360; Nezihi Aykut, “Osmanlı İmparatorluğunda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri”, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 354-355; Orhan F. Köprülü, “Hasan Paşa, Yemişçi”, İA, V/1, s. 330-334.

Orhan F. Köprülü

HASAN PAŞA CAMİİ

İstanbul'un Kadıköy ilçesinde Hasanpaşa semtine adını veren cami.

Kurbağalıdere caddesiyle Sarıyer sokağının arasında yer alır; 1317 (1899) yılında, Eyüp'te kendi adını taşıyan tekke ve kütüphanesinin yanındaki türbesinde medfun bulunan II. Abdülhamid'in Bahriye nâzırı Bozcaadalı Hasan Hüsnü Paşa

tarafından bir sıbyan mektebi ve bir meydan çeşmesiyle birlikte yaptırılmıştır. Bugünkü yolların şekline uydurulmuş bir avlu ile çevrili olan yapı kare planlı ve içten kubbe, dıştan kiremit çatı örtülüdür. Son yıllarda camekânlı hale getirilen son cemaat yerinin kapısı üstünde kabartma bir gül demeti arasında II. Abdülhamid'in tuğrasını taşıyan kitâbesi yer alır. Sade ahşap bir kapı ile girilen son cemaat yerinden yine sade ahşap bir kapı ile harime geçilir. Mekân mihrap yönünde iki, doğu ve batı yönlerinde dörder adet büyük boyutlarda yuvarlak kemerli ve demir parmaklıklı pencere ile aydınlatılmıştır. Dışa taşkın olmayan mermer mihrap, üst kısmındaki süslemeleri ve kemerin ortasında yer alan çıkıntılı kilit taşı ile neoklasik özellikler taşımaktadır; minber yenidir. Yapıldığı tarihten itibaren ilk günkü halini ufak tefek eklemeler dışında muhafaza eden camiye 1993 yılında, daha fazla cemaat alabilmesi için son cemaat yerinden girişi olan bir bodrum katı ilâve edilmiştir. Son cemaat yerinden iki direğin taşıdığı dışarıya doğru çıkma yapan ahşap korkuluklu kadınlar mahfiline, oradan da basık bir ikinci mahfile çıkılır. Caminin içi kalem işi bezemelerle süslenmiş, bu arada kubbeye, ortasındaki yıldızdan çıkan yaldız şeritlerle dilimli olduğu izlenimi verilip bu boyama dilimlere rûmî-palmet ve naturalist çiçek motifleri işlenmiştir. Kıble duvarı ile yan duvarların üst kısımlarında da tavandan sarktığı hissini veren perde püskülü süslemeler bulunmaktadır. Kadınlar mahfilinden çıkılan minare taştan yapılmış olup empire üslûbundadır; dikey yivli gövdesi bir sütunu andırır, şerefesi ise alt çıkmalarında kullanılan akantus yaprağı ve volütlerle bir korent sütun başlığı görünümü vermektedir.

Hakkında bilgi edinilemeyen caminin doğusundaki sıbyan mektebinden

günümüze sadece, bugün yerinde bulunan yapının demir kapısının üstüne oturtulan mermer kitâbe ulaşmıştır. Bu yapının doğusunda yer alan çeşme meydan çeşmesi olarak inşa edilmiş, fakat imar faaliyetlerinden dolayı zamanla bu niteliğini kaybetmiştir. Beşgen prizma gövdeli ve düz çatılı olup yine empire üslûbundadır. Yuvarlak kemerli mermer ayna taşı aynı formu gösteren silmelerle bir çerçeve içine alınmıştır. Kitâbesi gibi orijinal teknesi de günümüze ulaşmayan çeşmeye daha sonraki yıllarda tuğla ve beton karışımı malzeme ile yapılmış bir tekne ilâve edilmiştir. Bugün iki cephesi, yanındaki bakkal dükkânının içinde kalan ve oldukça harap durumda bulunan çeşmenin suyu akmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul 1963, s. 75-76, rs. 135; Zeki Teoman, Kadıköy ve Kadıköy'ün Öyküsü, İstanbul 1984, s. 21, 56, 90; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri I, Ankara 1987, s. 35; Engin Özdeniz, İstanbul'daki Kaptan-ı Derya Çeşmeleri ve Sebilleri, İstanbul 1995, s. 210-211.

Sema Doğan

HASAN PAŞA KÜLLİYESİ

(bk. SEYYİD HASAN PAŞA KÜLLİYESİ).

HASAN b. REŞÎK

(bk. İBN REŞÎK el-KAYREVÂNÎ).

HASAN RIZÂ EFENDİ, Hacı

(1849-1920)

Âyet-berkenar mushafıyla tanınan Osmanlı hattatı.

Üsküdar'da doğdu. Babası, Tırnova eski posta müdürü ve Mustafa Reşid Paşa'nın kilercisi Ahmed Nazif Efendi'dir. İlk tahsil yıllarından itibaren hüsn-i hatta ilgi duyan Hasan Rızâ, aralarında Yahyâ Hilmi Efendi gibi büyük bir hattatın da bulunduğu birkaç hocadan hat meşketti. Babasının tekrar posta müdürlüğüne tayini üzerine ailesiyle birlikte Tırnova'ya gitti. 1865'te İstanbul'a döndükten bir süre sonra babası vefat edince Pertevniyal Vâlide Sultan'ın kapu çuhadarı olan amcasının aracılığıyla Muzıka-i Hümâyun'a kaydedildi. Burada hüsn-i hat muallimi Mehmed Şefik Bey'den meşke başlayan Hasan Rızâ on altı arkadaşıyla beraber icâzet aldı. Şefik Bey, onun

Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den de faydalanmasını sağladı. Ta'lik hattını Sâmi Efendi'den öğrendi. 1871'de Muzıka-i Hümâyun imamlığına tayin edildi. 1876'da hac farîzasını eda etti. Şefik Bey'in Sultan V. Murad'a yakınlığından dolayı emekliye ayrılması üzerine Muzıka-i Hümâyun hat muallimliğine getirildi (1879).

Hasan Rızâ Efendi, Muzıka-i Hümâyun'dan hüsn-i hat dersi kaldırılınca imâmet vazifesini sürdürdü. 1908'de padişah mevlidhanları arasına katıldı. 6 Receb 1332 (31 Mayıs 1914) tarihinde açılan Medresetü'l-hattâtîn'in sülüs-nesih hocalığına tayin edildi. Ancak gözlerindeki rahatsızlık yüzünden bir süre sonra bu görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Uzun yıllar ikamet ettiği Cihangir semtinde 1916 yılında çıkan yangında evi yandıktan sonra taşındığı Rumelihisarı'ndaki evinde 10 Cemâziyelâhir 1338'de (1 Mart 1920) vefat etti ve hisarın yanındaki kabristana defnedildi. Kabir kitâbesi sonradan yazdırılmıştır. Oturduğu ev ölümünden iki gün sonra yanmış, ancak eserleri kurtarılmıştır.

Sülüs, celî-sülüs, ta'lik, celî-ta'lik yazılarıyla da bir hayli eser vermiş

olmakla beraber Hasan Rızâ Efendi’nin en çok başarı kazandığı nesih hattıdır. Nesihle yazdığı mushaflar harflerinin güzelliği kadar rahat okunabilmesi, harekelerinin isabetli yerlere konulması bakımından da erişilmesi güç bir mükemmelliktedir. 1878-1912 yılları arası Hasan Rızâ Efendi’nin sanat hayatının en verimli devresidir. Bu devrenin sonlarında Sultan Reşad’ın arzusuyla yazdığı sekiz ciltlik (1067 varak) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 39) onun en önemli eserleri arasında sayılabilir. Ayrıca muhtelif boyutlarda yazdığı sayısız hilye-i saâdet levhaları arasında çok büyük olanlarının müstesna bir yeri vardır. Bunlardan ilk akla gelenler İstanbul Hat Sanatları Müzesi, Silivrikapı Bâlâ Camii, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Yıldız, nr. 4282) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Yazma Bağışlar, nr. 510) muhafaza edilmektedir. Sultan Reşad’ın Rumeli seyahati sırasında Edirne Selimiye Camiine hediyesi olan hilye 1995 yılından beri kayıptır. On yedi talebeye hat icâzeti veren Hasan Rızâ Efendi’nin hayatı boyunca, ikisi devir hatmi için cüzler halinde olmak üzere muhtelif boylarda yazdığı on dokuz mushaftan 1308 (1891) tarihli vezîrî kıtada olanı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 6682), Sultan Reşad’ın türbesi için yazdığı 1330 (1912) tarihli büyük mushafı da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Yeni Yazmalar, nr. 2138). Ayrıca akrabası olan hattat Mehmed Şevki Efendi’ye ait yarım bir mushafı da 1311’de (1893) tamamlamıştır (TSMK, Halil Edhem Arda, nr. 12). Sülüs-nesih murakka‘larının sayısı bilinmemektedir. Celî-sülüsü nesih hattı kadar mükemmel değildir. Bostancı ve Cihangir camilerindeki çâryâr-ı güzîn levhaları, Topkapı Sarayı Harem-i Hümâyunu’ndaki çini kitâbesi, Alman Konsolosluğu bahçesindeki çeşmenin ve Hürriyeti Ebediyye şehidlerinin kitâbeleri bu yoldaki eserlerinden akla ilk gelenlerdir. Bayezid Umumi Kütüphanesi’nin imzasız kitâbesi de Hasan Rızâ Efendi’nin celî-ta‘likte başarılı sayılmayan bir eseridir.

Hasan Rızâ Efendi asıl şöhretini basılmak üzere yazdığı “âyet-berkenar” mushafla kazanmıştır. Eczalı kâğıda eczalı mürekkep kullanarak özellikle hıfza çalışanlara kolaylık sağlamak üzere, âyetlerin sayfa başında başlayıp sonunda bitecek şekilde düzenlendiği (berkenar tertip) ve her sayfasını on beş satır olarak yazdığı bu mushafın Matbaa-i Âmire baskısı 1301’den (1884) itibaren birçok defa basılmış, fakat bu basımlar yüzünden yazısı bazı özelliklerini kaybetmiştir. Hasan Rızâ’nın yine basılmak üzere âharlı kâğıda ve etrafı meâlli olarak yazdığı başka bir mushaf nüshası 1296’da (1879)

Osman Bey Matbaası'nda basılmıştır. Bu mushafın aslının Mahmud Muhtar Paşa koleksiyonundan Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'ye geçtiği rivayet edilmektedir (söz konusu mushafla meâlinin on iki cüzü Hasan Rızâ Efendi, meâlin on beş cüzü Kayışzâde Hâfız Osman Efendi, üç cüzü de Çerkez Alâeddin Bey tarafından ince nesih hattıyla yazılmıştır).

Bazı tasavvufî manzumeler de kaleme alan Hasan Rızâ Efendi'nin tezhiple de meşgul olduğu müzehhip olarak imzasını taşıyan levhalarından anlaşılıyorsa da

bu çalışmaları hattı kadar önemli değildir.

Hasan Rızâ Efendi'nin kızı Mükerrem Hanım, Kandilli Rasathânesi'nin kurucusu Mehmet Fatin Gökmen'in eşidir. Oğlu Ahmet Süreyya Saltuk (ö. 1969) Dîvân-ı Hümâyun Kalemi hulefâsından olup harf inkılâbına kadar Bâbıâli'de hattatlığı meslek edinmiş, daha sonra liselerde edebiyat muallimliği yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Kütüphanesi Dr. A. Süheyl Ünver Arşivi Hasan Rızâ Efendi Dosyası, nr. 27; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 180; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 206; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 332-336; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts., s. 249-250; H. Fikri Aksoy, "Hattat Hâfız Hasan Rıza Efendi ve Yazdığı Mushaf-ı Şerifler", Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl), Ankara 1973, s. XI-XIV; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, Ankara 1982, s. 47; a.mlf., İslâm Kültür Mîrâsında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 216, 218, 220, 221; a.mlf., "Hasan Rıza Efendi", TA, XIX, 27 (bu maddenin yazımında A. Süreyya Saltuk'un notlarından da istifade edilmiştir).

M. Uğur Derman

HASAN RIZÂ EFENDİ, Said Paşa İmamı

(ö. 1890)

Mevlidhan, şair, hattat ve hânende.

Manisa'da doğdu. Eğridirli Hoca Abdullah Efendi'nin oğludur. Öğrenimini Manisa'da tamamladı. Rifâî şeyhlerinden Antakyalı Hazevîzâde Ahmed Vehbî Efendi'den icâzetnâme aldıktan sonra İstanbul'a giderek Üsküdar'ın Toygartepe semtine yerleşti. Güzel sesi ve mûsiki bilgisiyle kısa zamanda tanındı. Uzun yıllar Damad Mehmed Said Paşa'nın (ö. 1868) imamlığını yaptı. Ondan gördüğü ilgi ve himayeden dolayı Said Paşa İmamı lakabıyla anılır. Sultan Abdülaziz zamanında hünkâr imamlığına tayin edildiyse de bu vazifesini devam ettiremedi. 19 Şevval 1307 (8 Haziran 1890) tarihinde seksen beş yaşlarında vefat etti. Toptaşı caddesindeki Sandıkçı Şeyh Edhem Efendi Rifâî Dergâhı hazîresine defnedildi.

Devrinin en önemli icracıları arasında yer alan, aynı zamanda şair ve hattat olan Hasan Rızâ Efendi özellikle mevlidhanlığı ile ün yapmıştır. İstanbul'a geldiğinde mûsiki sahasında ileri bir seviyede olmasına rağmen Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin seçkin talebelerinden Mutafzâde Ahmed Efendi'den de faydalanmış, ondan pek çok ilâhi, durak, mersiye ile birlikte bilhassa mevlid meşketmiş, ayrıca klasik formlar çerçevesinde birçok fasıl geçmiştir.

Hasan Rızâ Efendi parlak ve tiz bir sese sahipti. Onun en önemli özelliği, içinden geldiği şekilde ve kendi arzu ettiği zaman okumasıdır. Sultan Abdülaziz'in hünkâr imamı iken Dolmabahçe Camii'ndeki ilk cuma selâmlığında kendisine hutbenin hicaz makamında okunmasının irade buyurulduğu söylenince, "İrade ile hutbe okunmaz, ne zuhur ederse o okunur" diyerek camiyi terketmiş, hükümdar da onun bu hususiyetini öğrenince bir miktar atıyye göndererek kendisini bu vazifeden affetmişti. Fakir ve kimsesizlerin taleplerini reddetmemesiyle de tanınan Hasan Rızâ

Efendi bu kişilerin isteklerini derhal yerine getirirdi. Mehmed Âkif Ersoy onun bu özelliğini "Said Paşa İmamı" adlı şiiriyle ebedîleştirmiştir (Safahat, s. 491-495).

Son derece mütevazi olan Hasan Rızâ Efendi, çoğunlukla Sandıkçı Şeyh Edhem Efendi Rifâî Dergâhı'na devam eder, burada bulunduğu zaman da şeyh odasında oturmayıp kahve ocağının bir kenarına ilişirdi. Yanında yumak yumak yün bulundurur, her gittiği yerde çorap, takke gibi şeyler örerdi. Kendisine bir defasında bütün vaktini örgü örmekle geçirdiği hatırlatılarak, "Gözlerinize yazık değil mi?" denildiğinde, "Nazarımı mâsivâdan koruyorum" cevabını verdiği nakledilir.

Hasan Rızâ Efendi'nin mevlid okuyuşunda fevkalâde bir tavır sahibi olduğu belirtilir. Okuduğu güftede sözlerin anlaşılmasını temin için kelimelerin arasını kesmeden okumaya özen gösterir, nağmeleri mısra sonlarında yapardı. Zekâi Dede'nin, Hasan Rızâ Efendi'nin bir mevlidini dinledikten sonra oradan ayrılırken oğlu Ahmed'e (Irsoy), "Hâfız! İşte asıl mevlid böyle okunur" dediği onun bu özelliğini aksettiren rivayetler arasındadır. Doksanüç Harbi esnasında Mevkibi Hümâyun Alayı teşekkül ettiği sıralarda Sultantepe'de okuduğu mevlidin Beşiktaş'tan dinlendiği söylenir. Devrinin en güzel Kur'an okuyanları arasında anılan Hasan Rızâ Efendi ayrıca okuduğu gazel, şarkı, ilâhi ve mersiyelerle de mûsiki çevrelerinin aranılan icracılarındandı. Yetiştirdiği mevlidhanlar içinde Hacı Hakkı Efendi ve Bedevî şeyhi Ali Baba en tanınmışlarıdır. Hâfız Kemal de onun tavrında mevlid okurdu. Hasan Rızâ Efendi'nin Seyyid Rızâ mahlası ile yazdığı ilâhilerini topladığı divançesi Dîvân-ı Rızâ adıyla basılmıştır (İstanbul 1290).

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Bedii Server Revnakoğlu dosyaları, nr. 182; Mehmed Âkif Ersoy, Safahat (İstanbul 1924; nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1996, s. 491-495; Ergun, Antoloji, II, 471-475, 790; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi, İstanbul 1947, s. 97; İbnülemin, Hoş Sadâ, s.

307-308; Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar’da Bir Attar Dükkanı, İstanbul 1996, s. 90-91.

Nuri Özcan

HASAN-ı RÛMLÛ

(حسن روملو)

(ö. 985/1577)

Aḥsenü't-tevârîḫ adlı umumi tarihin müellifi, âlim.

937 (1530-31) yılında Kum şehrinde doğdu. Şah Tahmasb'ın yakın adamlarından ve Rumlu Türkmen oymağı reislerinden Emîr Sultan Rûmlû'nun torunudur. Kendi ifadesine göre Kazvin ve civarı tiyûl* olarak Tahmasb tarafından dedesine verilmişti. Eserinde dedesi hakkında biraz bilgi verirse de babasından hiç bahsetmez. Hasan-ı Rûmlû saray çevresinde yetişti ve ölünceye kadar sarayda kaldı. Bu arada küçük yaştan itibaren Şah Tahmasb'ın yanında birçok sefere katıldı. Safevî ordusunda kurçi (korucu) sınıfı içinde görev yaptı. Rûmlû, Şah II. İsmâil ve Muhammed Hudâbende dönemlerinde de sarayda bulunmuştur.

Bazı araştırmacıların on iki, bazılarının on cilt olduğunu ileri sürdükleri Aḥsenü't-tevârîḫ'in sadece son iki cildi günümüze ulaşmıştır. Türkiye, İran, Hindistan, Rusya ve Avrupa kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eserin Gîlân, Mâzenderan ve Tâliş'e ait kısmı B. Dorn tarafından 1858'de yayımlanmıştır (bk. bibl.). Farsça olarak kaleme alınmış bulunan Aḥsenü't-tevârîḫ, devrine göre sade bir dille yazılmış olup yer yer şiirlerle süslenmiştir.

Mevcut ciltlerinden ilki daha önce yazılmış eserlere, özellikle Abdürrezzâk es-Semerkandî'nin, Hândmîr'in, Ebû Bekr-i Tihrânî'nin, İdrîs-i Bitlisî'nin ve Kadı Ahmed Kazvînî'nin tarihlerine dayanmaktadır. Hasan-ı Rûmlû'nun yaşadığı devrin olaylarını anlattığı son cilt ise kendi gözlemlerini içine almaktadır. Eserin en önemli özelliklerinden biri, Safevî Devleti ve o dönem İran toplum yapısı hakkında orijinal bilgiler vermesidir. Lala, sadr, daruga, vekil, kurçi, kurçibaşı, negebci vb. terimlerle ilgili olarak eserde ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Safevî Devleti'nin kurulması ve gelişmesinde rol oynamış Türk oymak ve aşiretleri hakkında da geniş bilgi

veren eser, 1405-1577 yılları Osmanlı-İran münasebetleri için birinci elden kaynak durumundadır. Başta İskender Bey Münşî olmak üzere daha sonra Safevî tarihlerine dair eser yazan birçok tarihçi Aḥsenü’t-tevârîḫ’i kaynak olarak kullanmıştır (ayrıca bk. AHSENÜ’t-TEVÂRÎH).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü’t-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda 1931-34, I, tür.yer.; B. Dorn, Muhammedanische Quellen zur Geschichte der Sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres, St. Petersburg 1858, IV, 375-431; İ. P. Petruşevski, Oçerki po istorii feodal’nih otnoşeniy v Azerbadjane i Armenii: XVI-naçale XIX vv, Leningrad 1949, s. 27-30; Storey, Persian Literature, I/1, s. 306-308; a.e.: Persidskaya Literatura (trc. Yu. E. Bregel), Moskva 1972, II, 859; Ferzelijev Şahin Fazıloğlu, Azerbaycan XV-XVI Eserlerde: Hasan Bey Rumlu’nun Ehsen et-tevarih Eseri Üzre, Bakı 1983; C. N. Seddon, “Hasan-i Rumlu’s Ahsanu’t-tewārikh”, JRAS (1927), s. 307-313; R. M. Savory, “Ḥasan-ı Rūmlū”, EI² (İng.), III, 253.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

HASAN SABBÂH

(الحسن الصبّاح)

el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ca‘fer b. el-Hüseyn b. Muhammed b. es-Sabbâh el-Himyerî er-Râzî (ö. 518/1124)

İran'da Nizârî-İsmâilî Devleti'nin kurucusu (1090-1124).

438 (1046-47) veya 445 (1053-54) yılında İran'da İmâmiyye Şîası'nın önemli merkezlerinden biri olan Kum şehrinde doğduğu rivayet edilir. Kendisi, hayatını anlattığı ve adamlarının Sergüzeşt-i Seyyidinâ adını verdikleri eserinde aslen Güney Yemen'de hüküm süren Himyerî krallarının soyuna mensup olduğunu, babasının Yemen'den Kûfe'ye göç ettiğini, oradan da Kum'a ve nihayet Rey şehrine geldiğini ve kendisinin de burada doğduğunu yazmaktadır (Cüveynî, III, 113). Ancak Mîrhând, Nizâmülmülk'e dayanarak Tuslular'ın onun Himyerî asıllı olduğu iddiasını reddettiklerini ve atalarının Tûs'a bağlı bir köyde oturduğunu söylediklerini (İA, V/1, s. 311), İbnü'l-Esîr de Reyli (Râzî) olduğunu belirtmektedir (el-Kâmil, X, 527).

Âlim kişiliğiyle tanınan babası Ali b. Muhammed İmâmiyye Şîası'nın önde gelen simalarından biriydi. Oğlunun eğitimiyle yakından ilgilendi; özellikle felsefî ilimler, kelâm, mantık, fıkıh ve riyâziyyât sahasında köklü bilgi kazanmasını sağladı. Hasan Sabbâh'ın Selçuklu Veziri Nizâmülmülk ile Ömer Hayyâm'ın arkadaşı olduğu ve birlikte Muvaffak-Lidînillâh en-Nîsâbûrî'nin derslerine devam ettikleri, aralarından kim daha önce ikbal ve servete ulaşırsa onun diğerlerine yardım edeceğine dair yeminleştikleri, Nizâmülmülk'ün vezir olunca Hasan Sabbâh'a valilik teklif ettiği, ancak onun merkezden uzaklaşmamak için sarayda bir görev istediği, bu isteği kabul edilince Nizâmülmülk'ün görevine göz diktiği, bunu farkeden Nizâmülmülk'ün onu Sultan Melikşah'ın gözünden düşürüp saraydan uzaklaştırdığı ve Hasan Sabbâh'ın da Mısır'a kaçtığı rivayet edilmektedir. Bu hikâye, Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî tarafından da kabul edilmekle beraber 408'de (1017-18) doğan Nizâmülmülk'ün 438 veya 445'te doğan

Hasan Sabbâh ile birlikte aynı hocanın öğrencisi olması uzak bir ihtimaldir.

Henüz yedi yaşında iken ilme istidadı görülen Hasan Sabbâh özellikle din âlimi olmak istiyordu. Bunun için III. (IX.) yüzyıldan itibaren dâîlerin önemli faaliyet merkezi haline gelen Rey şehrine yerleşerek tahsiline burada devam etti ve on yedi yaşına kadar ailesinin mensup olduğu İmâmiyye Şîası'na bağlı kaldı. Bir gün Emîre Zarrâb adlı bir Fâtımî dâîsiyle karşılaştı ve onun konuşmalarından etkilenerek İsmâiliyye mezhebine intisap etti. 464'te (1072) Rey'e gelen Irak bölgesi başdâîsi İbn Attâş, Hasan Sabbâh'ın kabiliyetli bir kimse olduğunu anladı ve ona Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın yanına gitmesini, Dârülhikme'de İsmâilî mezhebi hakkında bilgi edinmesini ve esrâr-ı ilâhiyyeyi öğrenmesini tavsiye etti. Hasan Sabbâh, bu tavsiyeye uyarak 464 (1072) veya 467'de (1075) İsfahan yöresinde İbn Attâş'ın vekili sıfatıyla iki yıl davette bulunduktan sonra Azerbaycan, Meyyâfârıkīn, Musul, Sincar, Rahbe, Dımaşk, Sayda ve Sûr üzerinden Akkâ'ya varıp deniz yoluyla Mısır'a geçti. 471'de (1078) Kahire'ye ulaştı ve başdâî Ebû Dâvûd tarafından karşılandı. Halife Müstansır-Billâh ile görüştü (İbnü'l-Esîr, IX, 448; X, 237) ve yakın ilgisine mazhar oldu (bazı rivayetlerde onun halife ile görüşmediği ifade edilir; Cüveynî, III, 114). Müstansır-Billâh onu hüccet (vekil) seçti ve ileride Horasan'da kendisi adına davette bulunmasını istedi.

Hasan Sabbâh, Müstansır-Billâh'tan sonra hilâfet makamına veliaht tayin ettiği Nizâr'ın, vezir ve başkumandan Bedr el-Cemâlî ise küçük oğlu Ahmed el-Müsta'lî'nin geçmesini istiyordu. Bedr el-Cemâlî, bu konuda kendisine muhalefet eden Hasan Sabbâh'ı önce hapse attı, sonra da ülkeden sürdü. Başka bir rivayete göre ise Hasan bir yolunu bulup hapishaneden kaçtı, İskenderiye'den bindiği bir gemiyle Mısır'ı terketti ve 10 Haziran 1081'de İsfahan'a ulaştı. Dokuz yıl boyunca bütün İran'ı dolaşarak Bâtınîliğin propagandasını yaptı. Kirman, Yezd ve Hûzistan'dan sonra dikkatini İran'ın kuzeyine Hazar denizi sahillerine, Gîlân, Mâzenderan ve Deylem'in dağlık bölgelerine çevirdi. Burada başına buyruk yaşayan savaşçı bir kavim oturuyordu; İran'ın eski hükümdarları bu insanları hiçbir zaman itaat altına alamamışlardı. Hasan Sabbâh, üç yıl süreyle çalışarak en büyük gayretini Şiî-İsmâilî propagandasından çok etkilenen bu bölgede harcadı ve dağlardaki muharipleri kendi saflarına çekerken gönderdiği dâîlerle yöre halkını da kazandı. Bu sıralarda faaliyetlerini dikkatle izleyen

Selçuklu Veziri Nizâmülmülk Rey'deki görevlilere onu yakalamaları için emir verdi; fakat Hasan buradan kaçıp Kazvin'e gitmeyi başardı. Sonunda Rûdbâr vadisinde kendisine karargâh seçtiği ve "beldetü'l-ikbâl" dediği müstahkem Alamut Kalesi'ne yerleşerek Nizârî-İsmâilî Devleti'ni kurdu (6 Receb 483/4 Eylül 1090). Yaptırdığı yeni tahkimat ve yiyeceklerin uzun süre bozulmadan saklanabileceği depolarla kaleyi kuşatmalara dayanıklı, ele geçirilemez bir hale getirdi. Böylece askerî karargâh ve idarî merkez olarak kullandığı Alamut'tan düzenlediği operasyonları idare etmeye başladı.

Müstansır'ın ölümü üzerine yerine Efdal b. Bedr el-Cemâlî ve diğer devlet adamlarının desteklediği Müsta'lî-Billâh geçti (487/1094). O güne kadar Müstansır'ın adına davette bulunan Hasan Sabbâh

bu haberi duyunca isyan edip şer'an imam olan Nizâr'ı destekledi ve onun adına hutbe okuttu; hatta "fidâî" denilen müridlerinden birkaçını Nizâr'ı veya çocuklarından birini Alamut'a getirmek üzere Mısır'a gönderdi. İsmâilîler, Müstansır-Billâh'ın ölümünden sonra Nizâriyye ve Müsta'liyye olmak üzere iki gruba ayrıldılar. Hasan Sabbâh, doğuda Nizârî-İsmâilîler'in (el-İsmâîliyyetü'l-cedîde) lideri olarak Alamut'taki karargâhından faaliyetlerini yürüttü ve Fâtımîler'le ilişkilerini tamamen kesti. Şehristânî'nin "ed-da'vetü'l-cedîde" adını verdiği (el-Milel, I, 192) Nizârî akîdesini Fâtımîler'in akîdesinden, yani "ed-da'vetü'l-kadîme"den ayıran belirgin özellik, fırka düşmanlarının sadık fidâîler tarafından öldürülmesi usulünün dinî bir vazife ve bir prensip olarak kabul edilmesidir. Ayrıca Hasan Sabbâh eğitim ve öğretimi yasaklamış ve müridlerini cahil bırakmıştır. Ona göre Allah akıl ve düşünceyle değil imamın rehberliğiyle tanınabilir; zira akıl Allah'ı tanımak için yeterli olsaydı herkes aynı fikre sahip olurdu. Halbuki akıl din için yeterli değildir ve bundan dolayı insanların her devirde dini bir imâm-ı ma'sûmun nezaretinde öğrenmeleri gerekir. Etrafındaki insanlar, Hasan Sabbâh'ın bu düşüncelerinde derin hikmetler gizli olduğuna inanıp peşinden gittiler. Ona kalpten inanan dâîler telkinde bulunurken davetlerini rastgele ve açıkça değil duruma göre yapıyor, önce alışılmış olan telakkilerle işe başlıyorlardı. Bundan dolayı Şehristânî, "Bâtınîler'in her zamanda başka bir şekilde davetleri ve her lisan ile yeni bir itikad ve mezhepleri vardır" der (a.g.e., I, 192). Bâtınîlik Hasan Sabbâh ile yeni bir hüviyet kazandı ve mâsum imam adına davette bulunan

dâîlerin yerini, devamlı haşîş (esrar) kullanmaya alıştırıldıkları için "haşşâş" (çoğulu haşşâşûn/haşşâşîn) veya "haşîşî" (çoğulu haşîşiyye, haşîşiyyûn) denilen eli hançerli caniler aldı (haşşâşîn kelimesi Batı dillerine "assassin" şeklinde ve "suikastçi, gizli katil" anlamıyla geçmiştir). Hasan Sabbâh adamlarına cennet vaad ediyor ve kendilerini bekleyen mutluluğu dünyada iken tatmaları için esrar içiriyordu; böylece onları her türlü emrini yerine getirmeye hazır hale getirmişti.

Nizârî-İsmâilîler'in gayesi dinî olmaktan çok siyasî idi ve kendi görüşlerini halka zorla benimseterek mevcut sosyal ve siyasal düzeni çökertmeyi hedefliyordu. Bu gayelerine ulaşmak için kurdukları teşkilât ve eğittikleri fidâîlerden yararlanarak birçok din ve devlet adamını kendilerine has metotlarla ortadan kaldırdılar. Bazı insanları da propaganda veya tehditle kendi mezheplerine çektiler. Hasan Sabbâh adamlarını dinî ve siyasî unsurlarla motive ettiği için kurduğu teşkilât dinamik ve uzun ömürlü olmuştur.

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, İslâm dünyası için ciddi bir tehlike oluşturan Hasan Sabbâh ve adamlarıyla mücadeleyi bir devlet politikası haline getirdi. Bir yandan Nizâmiye medreseleriyle Sünnîliği takviye ederek onlarla ilmî sahada mücadele verirken öte yandan Alamut ve Rûdbâr bölgesindeki komutanlarından Yoruntaş'a Hasan Sabbâh ve adamlarını şiddetle tenkil etmesi için emir verdi. Yoruntaş'ın Alamut'u kuşattığı bir sırada ölmesi (484/1091) harekâtın sonuçsuz kalmasına sebep oldu. Ancak Bâtınîler'le mücadeleyi sürdürmek kararında olan Sultan Melikşah, Emîr Arslantaş ile Emîr Koltaş'ı büyük bir orduyla Hasan Sabbâh ve başdâî Hüseyin Kâinî üzerine sevketti. Amîr Kızıl Sarığ'ı da Arslantaş'a yardım etmek üzere Alamut'a gönderdi. Fakat önce Vezir Nizâmülmülk'ün Ebû Tâhir Arrânî adında bir fidâî tarafından öldürülmesi, arkasından Sultan Melikşah'ın henüz otuz sekiz yaşında iken şüpheli bir biçimde ölümü (485/1092) harekâtın başarıya ulaşmasını engelledi. Bazı eserlerde Sultan Melikşah ile Hasan Sabbâh arasında mektup teâtisinden bahsedilmektedir. Buna göre Sultan Melikşah, Hasan Sabbâh'ı yeni bir din icat etmekle ve bazı cahilleri aldatmakla suçluyor ve eğer hatasında ısrar ederse kalelerini yerle bir edeceğini ifade ediyordu. Hasan Sabbâh ise verdiği cevapta müslüman olduğunu, Abbâsîler'in hilâfeti gasbettiğini, hilâfetin gerçek sahibinin Fâtımîler olduğunu söylüyor, sultanı Nizâmülmülk'ün

entrikalarına karşı uyarıyor ve Selçuklu Devleti'ni tehdit ediyordu. Ancak İbrahim Kafesoğlu, böyle bir mektuplaşmanın olmadığını ve bunun daha sonraki dönemde propaganda amacıyla uydurulduğunu söylemektedir (Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, s. 134-135).

Bâtınîler, Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra hânedan mensupları arasında başlayan taht kavgaları ve Haçlılar'ın bazı müslüman topraklarını işgal etmeleriyle oluşan ortamdan faydalanarak nüfuz sahalarını genişletip faaliyet ve cinayetlerini arttırdılar. 1096 veya 1102'de Lemeser'in bir baskınla ele geçirilmesi Hasan Sabbâh için önemli bir başarı oldu ve bu sayede Rûdbâr'daki hâkimiyetini daha da pekiştirdi. Aynı tarihlerde Girdkûh, Şahdiz ve Hâlincân kalelerini de zaptetmeleri Bâtınîler'in stratejik konumunu büyük ölçüde kuvvetlendirdi. Böylece Hasan Sabbâh bir yandan önemli yeni mevziler kazanırken bir yandan da Ehl-i sünnet'in ve Selçuklu Devleti'nin başlıca merkezlerini propaganda ile baskı altında tutuyordu. Bu karışık ortamdan faydalanarak hemen her gün beş on müslümanı öldüren fidâîler, Bâtınîler'e düşman birini vezir tayin ettiği için Sultan Berkyaruk'a da saldırıp yaraladılar. Daha sonra Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasındaki mücadele sırasında Berkyaruk'un ordusuna sızarak ordu içinde nüfuzlarını arttırmaya başladılar. Hasan Sabbâh'ın siyasî, dinî ve askerî şahsiyetleri öldürtmesi bir terör havası oluşturdu; ona muhalif emîr ve kumandanlar elbiselerinin altına zırh giymeden evlerinden dışarı çıkamaz oldular. Hasan Sabbâh'ın faaliyetlerine ve tertip ettiği cinayetlere şahit olan Enûşirvân b. Hâlid, o devirde müslümanların içinde bulunduğu durumu tam bir felâket şeklinde nitelendirir ve yollarda emniyetin kalmadığını, fidâîlerin hiç çekinmeden cinayet işlediklerini, sultanların onlara karşı bir çare bulamadığını, halkın sürekli korku içinde yaşadığını ve Sultan Berkyaruk'un Bâtınîler'i ortadan kaldırmaya karar verdiğini görenlerin kendi düşmanlarını Bâtınîlik'le itham edip haksız yere adam öldürülmesine sebep olduklarını söyler (Bündârî, s. 67-68).

Hasan Sabbâh'ın fidâîlerinin estirdiği bu terör havasından endişeye kapılan devlet adamları, Sultan Berkyaruk'u uyararak vakit geçirmeden tedbir alınmadığı takdirde telâfi edilemeyecek zararlara uğrayacaklarını söylediler. Bunun üzerine Sultan Berkyaruk Şâban 494'te (Haziran 1101) Bâtınîler'e karşı harekete geçti ve 300 kişiyi öldüttü. Halife Müstazhir-Billâh'a da haber gönderip Bağdat'ta Bâtınî oldukları bilinenlerin yakalanmasını istedi.

Aynı yıl Emîr Bozkuş'un sevk ve idaresindeki büyük bir ordu Kûhistan üzerine gönderildi; ancak Bâtınîler Emîr Bozkuş'u rüşvet karşılığında muhasaradan vazgeçirdiler. Emîr Çavlı da bu yıl içinde Fars ve Hûzistan'daki Bâtınîler'e karşı bir sefer düzenledi ve 300 kişiyi öldürtüp mallarına el koydu. Emîr Bozkuş 497'de (1104), Horasan askerleriyle gönüllülerden oluşan bir ordu ile Tabes Kalesi'ne saldırdı; kale ve civarındaki köyler tahrip edilerek Bâtınîler'in bir kısmı öldürüldü,

bir kısmı da esir alındı. Hasan Sabbâh'ın fidâîleri, Berkyaruk'tan sonra tahta geçen Sultan Muhammed Tapar devrinde de cinayetlerini sürdürdüler.

Hasan Sabbâh'la uğraşmayı kâfirler üzerine yapılacak gazâdan daha üstün tutan Muhammed Tapar onunla ciddi bir şekilde mücadele etmek üzere harekete geçti. Sultan ilk seferini Şahdiz Kalesi üzerine düzenledi ve burayı kısa bir kuşatmadan sonra zaptetti; kale hâkimi Ahmed b. Abdülmelik b. Attâş öldürüldü. Bu zafer müslümanlar arasında büyük bir sevinçle karşılandı ve her tarafa fetihnâmeler gönderildi. Sultan 503 (1109) yılında veziri Ahmed b. Nizâmülmülk'ü büyük bir ordu ile Alamut'a sevketti, ancak kış yüzünden sonuç alınamadı. 505'te (1111) Emîr Anuştegin Şîrgîr Bâtınîler'e ait Bire Kalesi'ni ele geçirdi. Muhammed Tapar, ayrıca Halep Meliki Alparslan el-Ahras ile Reîsülahdâs Saîd b. Bedî'den şehirdeki Bâtınîler'in öldürülmelerini istedi. Bunun üzerine Ebû Tâhir es-Sâiğ, İsmâil ed-Dâî ve Hakîm el-Müneccim'in kardeşi gibi Hasan Sabbâh'ın Suriye'deki vekilleriyle çok sayıda Bâtınî öldürüldü (507/1113). Muhammed Tapar Alamut'u ve Hasan Sabbâh'ı ele geçirmek üzere yine Emîr Anuştegin Şîrgîr'i görevlendirerek Karaca, Gündoğdu, İlkavşut ve Bozan gibi birçok kumandanı onun emrine verdi. 11 Rebîülevvel 511'de (13 Temmuz 1117) başlayan Alamut kuşatması Zilhicce ayına (Nisan 1118) kadar sürdü. Hasan Sabbâh ve adamları açlıktan perişan bir duruma düşmüşlerdi. Kale alınarak fitne fesat yuvası temizlenmek üzere iken Sultan Muhammed Tapar'ın ölüm haberi geldi ve askerler kuşatmayı kaldırıp İsfahan'a döndüler. Muhammed Tapar'ın yerine geçen Sencer, Horasan meliki olduğu sırada Bâtınîler'e karşı yürüttüğü mücadeleyi devam ettirmek istedi. Ancak Hasan Sabbâh onun hizmetindeki bir câriyeyi kandırarak bir gece yatağının başucuna bir hançer saplattı ve onu öldürtebileceğine dair haber gönderdi. Böylece gözü korkutulan Sultan Sencer Hasan Sabbâh ve Bâtınîler'le uğraşmadı ve onlara belli şartlarda eman verdi. Atâ Melik Cüveynî, Alamut'un Moğollar

tarafından zaptı (1256) sırasında kütüphanede Sencer'in birkaç fermanını gördüğünü ve bu fermanlarda sultanın onları dostluk ve barışa çağırdığını, kendileriyle iyi geçinmek istediğini söyler (Târîh-i Cihângüşâ, III, 127).

Parlak bir zekâya, teşkilâtçılık vasıflarına sahip, basiretli, kabiliyetli, cebir, geometri, astronomi, sihir ve dinî ilimlere vâkıf bir kişi olan ve düzenli örgütüyle, etrafa dehşet saçan fidâîleriyle insanların düşünce ve inanç dünyasına hâkim olmak isteyen Hasan Sabbâh 6 Rebîülâhir 518 (23 Mayıs 1124) tarihinde, aralıksız otuz beş yıl faaliyet gösterdiği Alamut Kalesi'nde öldü. İsmâilî kaynakları onu çilekeş, kanaatkâr, ciddi bir insan olarak tanıtır ve oğullarından birini şarap içtiği, diğerini de Hüseyin Kâinî cinayetinden sorumlu tuttuğu için öldürttüğünü kaydeder. Tarihçi Bernard Lewis Hasan Sabbâh'ın hüccet (imamın temsilcisi) ve dâî olduğunu, asla imamlık iddiasında bulunmadığını söyler. Hasan Sabbâh'a göre otoritenin temel kaynağı Allah tarafından tayin edilen imâm-ı ma'sûmdur; şeriat ve ilâhiyat ancak hakikatin temsilcisi olan imamın tâlimiyle öğrenilebilir. Sadakat ve itaati esas alan bu öğreti Hasan Sabbâh'ın elinde güçlü bir silâha dönüştü ve mevcut düzen için siyasî, içtimaî ve dinî bakımdan büyük bir tehlike haline geldi. Onun çağdaşı olan Gazzâlî, Bâtınîliğin bu görüşlerini reddetmek amacıyla Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye adlı bir eser yazmıştır (nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1383/1964; T trc. Avni İlhan, Bâtınîliğin İç Yüzü, Ankara 1993). Daha sonra Gazzâlî eserin, bilginin kaynağını mâsum imamın oluşturduğu ve elde edilmesinin onun tâlimine bağlı olduğu yolundaki Bâtınî iddialarını çürüten altıncı babını Ḳavâṣımü'l-Bâṭıniyye adıyla yeniden kaleme almıştır (bu risâle Ahmet Ateş tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte neşredilmiştir; AÜİFD, III/2 [1954], s. 33-57). Hasan Sabbâh taraftarlarının belirsiz arzularını, bozuk inançlarını, gayri memnunların hedefsiz öfkelerini düzene koyup bunları daha önce benzeri görülmemiş derecede disiplinli ve planlı bir teşkilât içerisinde yönlendirmeyi başardı. Ancak kendi adına nisbetle Sabbâhiyye de denilen bu teşkilât kurulu düzeni değiştirme hedefine ulaşamadı (bk. BÂTINİYYE; İSMÂİLİYYE). Hasan Sabbâh aynı zamanda bir mütefekkir ve yazardı. Eserleri Alamut'un Moğollar tarafından zaptı sırasında büyük ölçüde tahribata mâruz kalmıştır.

Eserleri. 1. Sergüzeşt-i Seyyidinâ. Hasan Sabbâh'ın otobiyografisidir. Bugün yazma nüshası Tahran Merkez Kütüphanesi'nde (nr. F 2835) ve

mikrofilmi Vezîrî Koleksiyonu'nda (Mic. cat. 735) bulunan kitabı, Atâ Melik Cüveynî Alamut Kalesi'nin düştüğü gün ele geçirmiş ve bazı bölümlerini Târîḫ-i Cihângüşâ'ya almıştır. Aynı şekilde Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî de eseri inceleme imkânını bulmuş ve Hasan Sabbâh'ın hayatını yazarken ondan büyük ölçüde istifade etmiştir. 2. el-Fuṣûlü'l-erbaʿa. Aslı Farsça olan bu eserin küçük bir bölümü günümüze ulaşmış ve Şehristânî tarafından Arapça'ya (el-Milel, I, 195-196), Hodgson tarafından da İngilizce'ye (The Order of the Assassins, s. 325-328) çevrilmiştir. 3. Cevâb-ı Ḥasan Ṣabbâḥ be-Rikʿa-i Sulṭân Celâleddîn Melikşâh-ı Selcûḳī. Hasan Sabbâh'ın Sultan Melikşah'a yazdığı söylenen cevabî mektuptur. Sultan Melikşah ile Hasan Sabbâh'a izâfe edilen mektuplarla Nizâmülmülk'ün Melikşah'a sunduğu arîza ve sultanın ona cevabı, Nasrullah Felsefî tarafından Mehdî Beyânî ve Müeyyed Sâbitî koleksiyonları karşılaştırılarak "Çehâr Nâme-i Târîḫî" adıyla yayımlanmış (Çend Maḳāle-i Târîḫî vü Edebî, s. 405-433) ve "Erbaʿa resâʾil târîḫiyye" adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VII/3-4 [Beyrut 1965], s. 270-302). 4. Münâcât. Yazma nüshası Duşanbe Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 225). Ayrıca onun Fuṣûl-i Mübâreke adlı bir eserinden daha bahsedilir (Ismail K. Poonawala, s. 254).

BİBLİYOGRAFYA

Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 258; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhâb Tarzî), İstanbul 1950, s. XIV; Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtıniyye: Bâtınîliğin İç Yüzü (trc. Avni İlhan), Ankara 1993; a.mlf., Ḳavâṣımü'l-Bâṭıniyye (nşr. ve trc. Ahmed Ateş, AÜİFD, III/2 [1954], içinde), s. 23-53; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 192, 195-196; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 121, 148; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 105-112; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 151; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 76-78; a.mlf., Münâẓarât (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut, ts. (Dârü'l-Meşrık), s. 40-41; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 448; X, 237, 316, 431, 433, 477, 527-528, 625; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 45; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 67-68, 114 vd., 119; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 180-182; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ

(Öztürk), III, 112-128; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 69; a.e.: Ḳısmet-i İsmâʿiliyye (nşr. M. Takī Dânişpejûh - M. Müderrisi Zencânî), Tahran 1338 hş., tür.yer.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVI, 351-355; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 74, 356, 358, 431, 446, 514, 518, 521; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 22, 201-202; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîẖ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân, Tahran 1361, s. 89; Mîrhand, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, IV, 199-215; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 460-468; a.mlf., Düstûrü'l-vüzerâʾ (trc. Harbî Emîn Süleyman), Kahire 1980, s. 260-267; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 545-546; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Hasan b. Sabbâh, İstanbul 1300; R. Dozy, Târîh-i İslâmiyyet (trc. Abdullah Cevdet), İstanbul 1908, s. 399-401; Browne, LHP, II, 112, 169, 187, 189, 190-193, 201, 204, 206, 209-211;

M. F. Sanaullah, The Decline of the Saljuqid Empire, Calcutta 1938, tür.yer.; B. Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1940, s. 93 vd.; a.mf., Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., "İsmâilîler", İA, V/2, s. 1122; a.mlf., "Ḥashīshiyya", EI² (İng.), III, 267-268; a.mlf., "Ibn ʿAttāsh", a.e., III, 725; Ömer Rıza Doğrul, Cennet Fedâileri: İslâm Tarihinde Gizli ve Yıkıcı Teşekküller, İstanbul 1945, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 128-131, 133-135, 140, 196, 204, 205; a.mlf., "Melikşah", İA, VII, 672; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 208; M. G. S. Hodgson, The Order of Assassins, The Hague 1955, s. 325-328, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "The Ismailī State", CHIr., V, 429-449, 453-454; a.mlf., "Ḥasan-ı Ṣabbāḥ", EI² (İng.), III, 253-254; M. Kâmil Hüseyin, Ṭâʾifetü'l-İsmâʿiliyye, Kahire 1959; Nasrullah Felsefî, Çend Maḳāle-i Târîẖî ve Edebî, Tahran 1342 hş., s. 405-433; Kerîm Kişâverz, Ḥasan-ı Ṣabbâḥ, Tahran 1344 hş.; Ismail K. Poonawala, Biobibliography of Ismā'īlī Literature (nşr. T. Joseph), Malibu-California 1977, s. 251-256; Mustafa Gālib, eṡ-Ṡâʾirü'l-Ḥimyerî el-Ḥasan b. eṣ-Ṣabbâḥ, Beyrut 1979; Abdülmecîd Ebü'l-Fütûh Bedevî, et-Târîẖu's-siyâsî ve'l-fikrî, Cidde 1403/1983, s. 151-171; Mehdî Muhakkık, Bist Güftâr der Mebâḥiṡ-i ʿİlmî ve Felsefî ve Kelâmî ve Fıraḳ-ı İslâmî, Tahran 1363 hş., s. 39-41; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara 1984, II, 150, 154-156; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 261 vd., 324; a.mlf., "Hasan-i Sabbāh and the Origins of the Nizārī Ismaʿīlī Movement", Mediaeval Ismaʿili History and Thought (ed. Farhad Daftary),

Cambridge 1996, s. 181-194; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (495-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 75-86; a.mlf., “Sultan Berkyaruk Devrinde (1092-1104) Bâtınîlerle Yapılan Mücadeleler”, Prof.Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 177-185; a.mlf., “Alamut”, DİA, II, 336-337; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikādî İslâm Mezhepleri, Ankara 1991, s. 131-133; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 156-157; M. Cemâleddin Sürûr, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1994, s. 96, 98-99, 208, 211-212; P. Wiley, Ḳılâʿ-ı Ḥaşşâşîn (trc. Ali M. Sâkî), Tahran 1374 hş., s. 19-21, 30, 309, 362, 366; M. Şerefeddin, “Fatımîler ve Hasan Sabbâh”, DİFM, I/4 (1926), s. 1-44; a.mlf., “Bâtınîlik Tarihi”, a.e., II/8 (1928), s. 12-24; L. Lachart, “Hasan-ı Sabbāh and the Assassins”, BSOAS, V (1928-30), s. 689-696; W. Ivanow, “Alamut”, GJ, LXXVII (1931), s. 38-45; a.mlf., “Some Ismaīlī Strongholds in Persia”, IC, XII (1938), s. 383-392; Harold Bowen, “The Sargudhasht-i Sayyidna, the ‘Tale of the Three Schoolfellows’ and the wasaya of the Nizam al-Mulk”, JRAS, sy. 4 (1931), s. 771-782; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Niẓām al-Mulk”, EI² (İng.), VIII, 72; Minûçihr-i Sutûde, “Kalʿa-i Alamut”, Ferheng-i Îrânzemîn, III, Tahran 1334 hş., s. 5-21; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 596-597; “Hasan”, İA, V/1, s. 311-312; H. A. R. Gibb, “Nizār b. al-Mustanṣır”, EI² (İng.), VIII, 83; Azim Nanji, “Nizāriyya”, a.e., VIII, 84; B. Hourcade, “Alamūt”, EIr., I, 797-801; Tahsin Yazıcı, “Fidâî”, DİA, XIII, 53.

Abdülkerim Özaydın

HASAN es-SADR

(حسن الصدر)

Ebû Muhammed Sadrüddîn es-Seyyid Hasen b. Hâdî b. Muhammed Alî b. Sâlih (1856-1935)

Iraklı Şiî müctehid.

29 Ramazan 1272’de (3 Haziran 1856) Kâzımiye’de doğdu. Büyük dedesi Sâlih b. Muhammed, Cezzâr Ahmed Paşa’nın Sayda valiliği sırasında (1775-1780) Cebeliâmil’den ayrılıp İsfahan’a göç etmiş, evlâtlarından bir kısmı burada kalırken diğerleri daha sonra Kâzımiye’ye yerleşmiş, bir bölümü de günümüze kadar Cebeliâmil’de varlığını sürdürmüştür. Hasan es-Sadr, Kâzımiye’nin önde gelen âlimlerinden Bâkır b. Muhammed Hasan Yâsin ve Bâkır b. Haydar el-Hasenî’den sarf ve nahiv, Muhammed b. Kâzım el-Kâzımî ve Ahmed el-Attâr’dan belâgat, Mirza Bâkır b. Zeynelâbidîn’den mantık öğrendi. Bu esnada bazı fıkıh ve usûl-i fıkıh metinlerini başta babası Hâdî b. Muhammed olmak üzere çeşitli âlimlerden okuduktan sonra 1290 (1873) yılında Necef’e gitti. Necef’te Hâkim Mirza Bâkır eş-Şekî ve Muhammed Takî Gülpâyigânî’den felsefe ve kelâm okudu. Ayrıca Mirza Muhammed Hasan eş-Şîrâzî, Mirza Habîbullah er-Reştî, Mirza Muhammed Hüseyin el-Kâzımî, Molla Muhammed el-İrevânî, Molla Ali b. Mirza Halîl et-Tahrânî ve Seyyid Mehdî el-Kazvînî gibi hocalardan fıkıh ve usûl-i fıkıh tahsil etti. 1297’de (1880) ortaya çıkan veba salgını yüzünden Sâmerrâ’ya gitti. Burada daha önce Necef’ten gelip yerleşen hocası Mirza Muhammed Hasan eş-Şîrâzî ile beraberliğini sürdürdü. Şîrâzî’nin ölümünden iki yıl sonra (1314/1896) Sâmerrâ’dan ayrıldı, Kâzımiye’ye gidip yerleşti. Bu şehirde bulunduğu kırk yıl zarfında kütüphanesindeki araştırmaları yanında öğrenci yetiştirme, eser telifi ve halkı irşad etmekle meşgul oldu. 11 Rebîülevvel 1354’te (13 Haziran 1935) vefat eden Hasan es-Sadr Kâzımiye’de defnedildi.

Eserleri. Çeşitli ilim dallarında sekseni aşkın eser kaleme alan Hasan es-Sadr’ın çoğu neşredilmemiş olan çalışmalarının bir kısmı konularına göre

şu şekilde sıralanabilir: 1. Sebîlü’r-reşâd fî şerḥi Necâti’l-ʿibâd. Muhammed Hasan b. Bâkır el-İsfahânî’nin fıkıh ahkâmına dair Necâtü’l-ʿibâd adlı eserine yapılan tamamlanamamış bir şerh çalışmasıdır. 2. Sebîlü’n-necât fî fıḳhi’l-muʿâmelât. 3. Cevâzü’l-cemʿ beyne’ṣ-ṣalâteyn. Buhârî ile Müslim’in sahihleri, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı ve diğer bazı Sünnî kaynaklarından hareketle namazların cemedilmesinin câiz olduğunu ispata çalışan bir eserdir. 4. Taḥṣîlü’l-fürûʿi’d-dîniyye. İmâmiyye fıkhıyla ilgili olup ilmihal seviyesinde bir çalışmadır. 5. el-Lübâb fî şerḥi Risâleti’l-istiṣḥâb. Şeyh Murtazâ el-Ensârî’nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir. 6. Şerḥu Vesâʾili’ş-Şîʿa. Hür el-Âmilî’nin hadisle ilgili eserinin şerhidir. 7. Miftâḥu’s-saʿâde ve melâẕẕü’l-ʿibâde. Yılın çeşitli günlerinde yapılacak ibadetlerle ilgili hadisleri ihtiva etmektedir. 8. en-Nuṣûṣü’l-meʾs̱ûre fi’l-Mehdî. On ikinci imam Muhammed b. Hasan’ın (Mehdî el-Muntazar) mehdîliğine dair haberleri ihtiva etmektedir. 9. Nihâyetü’d-dirâye (Leknev 1324). Bahâeddin el-Âmilî’nin dirâyetü’l-hadîse dair er-Risâletü’l-vecîze adlı eserinin şerhidir (bu çalışma için bk. Türâs̱ünâ, sy. 41-42, s. 432-433). 10. Faṣlü’l-ḳażâʾ fi’l-kitâbi’l-müştehir bi-Fıḳhi’r-Rıżâ. Müellif bu çalışmasında, İmam Ali er-Rızâ’nın fıkhına dair olduğu ileri sürülen eserin İbnü’ş-Şelmegānî diye bilinen İbn Ebü’l-Azâfir’in (İbn Ebü’l-Azâkir) Kitâbü’t-Teklîf’i olduğunu ispata çalışmaktadır. 11. ed-Dürerü’l-Mûseviyye fî şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’l-Caʿferiyye. Ca‘fer el-Fakīh en-Necefî’nin eseri üzerine bir şerhtir. 12. İs̱bâtü’r-recʿa. Şîa’nın rec‘at* inancıyla ilgilidir. 13. Sebîlü’ṣ-ṣâliḥîn fi’s-sülûk ve ṭarîḳi’l-ʿubûdiyye (Tebriz 1332). 14. Tekmiletü Emeli’l-âmil. Hür el-Âmilî’nin biyografik eserini tamamlamak için yazılmış olup Ahmed el-Hüseynî tarafından neşredilmiştir (Kum 1406). 15. ʿUyûnü’r-ricâl (Leknev 1331). 16. Nüzhetü ehli’l-Ḥaremeyn (Leknev 1354). Necef ve Kerbelâ tarihine dairdir. 17. Vefeyâtü’l-aʿlâm mine’ş-Şîʿati’l-kirâm. 18. Teʾsîsü’ş-Şîʿa (Tahran, ts.; Beyrut 1401; Bağdad 1951). Müellife asıl şöhretini sağlayan bu eserde İslâmî ilimlerin Şîa ulemâsı tarafından kurulduğu ileri sürülmekte ve kitap, VIII. (XIV.) yüzyıla kadar bu konuda emeği geçen çok sayıda Şiî âliminin biyografisini ihtiva etmektedir. Müellifin bu eseri, Corcî Zeydân’ın “Şîa’nın küçük bir tâife olup zikre değer bir eserinin olmadığı” yolundaki iddiasına karşılık kaleme aldığı belirtilmektedir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 60). 19. eş-Şîʿa ve fünûnü’l-İslâm (Sayda 1331). Bir önceki eserin muhtasarıdır (bu eserle ilgili geniş bir tenkit için bk. Muhsin el-Emîn, V, 326-330).

20. el-İbâne ʿan kütübi’l-ḫizâne. Kendi özel kütüphanesinde bulunan kitapların fihristidir. 21. el-Berâhînü’l-celiyye. Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin dalâlet içinde bulunduğunu ispat etmek amacıyla kaleme alınmıştır. 22. Risâle şerîfe fi’r-red ʿalâ fetâva’l-Vehhâbiyyîn. Vehhâbîler’in kabirler üzerine türbe yapılmasının haram olduğu şeklindeki görüşlerine karşı yazılmıştır. 23. Ḫulâṣatü’n-naḥv. İbn Mâlik’in el-Elfiyye’si tertibinde yazılmış muhtasar bir eserdir (Hasan es-Sadr’ın eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, tür.yer.; Muhsin el-Emîn, V, 326; Abdülhüseyin Şerefüddin, s. 13-22).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhüseyin Şerefüddin, “Tercemetü’l-müʾellif” (Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa içinde, [baskı yeri ve yılı yok, et-Tıbâatü’l-Irâkıyye]), s. 1-35; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1983, I, 16, 54, 58, 60; II, 359, 408; III, 137, 298, 333, 397; IV, 162, 216, 411, 495; VI, 25, 48, 272; VII, 28, 234; VIII, 73, 92; X, 39, 41; XI, 149; XII, 140; XIII, 15; XIV, 273; XV, 232, 381; XVI, 3, 234; XVIII, 20, 41, 65, 280, 300, 351, 354; XIX, 370; XX, 217, 369; XXII, 320; XXIV, 114, 400; XXV, 72; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 325-330; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, III, 424-425; Ali Fâzıl el-Kâînî, Muʿcemü müʾellifi’ş-Şîʿa, Tahran 1405, s. 246-247; “Min enbâʾi’t-türâş”, Türâs̱ünâ, sy. 41-42, Kum 1416, s. 432-433.

Mustafa Öz

HASAN b. SÂLİH

(الحسن بن صالح)

Ebû Abdillâh el-Hasen b. Sâlih b. Hay el-Kûfî elHemedânî (ö. 168/784-85)

Zeydiyye’nin kollarından ve Kesîrünnevâ el-Ebter’e (ö. 169/785-86)
nisbetle Bütriyye diye de tanınan Sâlihiyye’nin kurucusu

(bk. ZEYDİYYE).

HASAN b. SEHL

(الحسن بن سهل)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Sehl es-Serahsî (ö. 236/851)

Abbâsî Halifesi Me'mûn'un valilerinden.

İran asıllı Mecûsî bir aileden gelir; vezir Fazl b. Sehl'in kardeşidir. Babası ve kardeşi Fazl ile birlikte Hârûnürreşîd zamanında (786-809) müslüman oldu ve Bermekîler'den Fazl b. Yahyâ'nın hizmetine girdi.

Kardeşi Emîn'e karşı halifeliğini ilân etmiş olan Me'mûn, 196'da (811) Fazl b. Sehl'i çok geniş yetkilerle doğu eyaletleri valiliğine tayin ederken Hasan'ı da henüz hâkimiyeti altına aldığı yerlerin haracına bakmakla görevlendirdi. Emîn'in öldürülmesinden (198/813) sonra Halife Me'mûn üzerinde büyük bir nüfuz kazanan ve onu Merv'de oturmaya ikna eden Fazl Irak, Fars, Ahvaz, Hicaz ve Yemen'in idaresini kardeşi Hasan b. Sehl'e verdirdi. Ancak Hasan yabancı kökeni sebebiyle Arap halkının sevgisini kazanamadı ve bir müddet sonra bu bölgelerde karışıklıklar çıktı. Maceraperest bir Şiî olan Ebü's-Serâyâ, Kûfe'de Ali evlâdından Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ ile birleşerek onu hilâfet iddiasında bulunmaya yönlendirmişti. Hasan b. Sehl, bu isyanı bastırmak için Züheyr b. Müseyyeb ed-Dabbî kumandasında 10.000 kişilik bir ordu gönderdi. İbn Tabâtabâ ve Ebü's-Serâyâ Kûfe dışında Karyeişâhî denilen yerde bu orduyu mağlûp ederek ağırlıklarını yağmaladılar (199/815); ertesi gün ise İbn Tabâtabâ ansızın öldü. Ebü's-Serâyâ'nın giderek güçlenmesi Hasan b. Sehl'i korkuttu ve onun üzerine Abdûs b. Muhammed el-Merverrûzî kumandasında 4000 süvariden oluşan yeni bir ordu daha gönderdi. Ancak Ebü's-Serâyâ Abdûs'u da Bağdat ile Kûfe arasındaki Câmi' mevkiinde karşılayıp bozguna uğrattı (17 Receb 199/3 Mart 815). Artık bir halife gibi hareket ettiği anlaşılan Ebü's-Serâyâ'ya karşı koyamayacağını anlayan Hasan b. Sehl Horasan Valisi Herseme b. A'yen'i yardıma çağırdı. Herseme b. A'yen pek gönüllü olmamakla beraber Kûfe'yi kuşatınca Ebü's-Serâyâ şehirden kaçtı. Fakat daha sonra yakalanarak Nehrevan'da bulunan Hasan b. Sehl'in huzuruna

getirilip boynu vuruldu (10 Rebîülevvel 200/18 Ekim 815).

Me’mûn, Tâhir b. Hüseyin’i ele geçirdiği yerlerden uzaklaştırıp buraları Hasan b. Sehl’e verdiği sıralarda Irak halkı arasında Fazl b. Sehl’in halifeyi avucunun içine aldığı, onu ailesinden ve kumandanlarından tecrit edip bir saraya kapattığı, devleti tek başına kendisinin yönettiği şeklinde dedikodular yaygın vaziyetteydi. Bu duruma öfkelenen Hâşimoğulları’yla ileri gelen birtakım kimseler, Hasan b. Sehl’e karşı isyan ederek onu ve adamlarını Bağdat’tan çıkardılar. Artık Bağdat’ta İran nüfuzuna karşı tepki organize bir hal almıştı. Muhalifler Hasan’ı ve kardeşi Fazl’ı, Mecûsîlik’le suçlayarak ahaliyi ayaklandırdılar. Neticede şehir halkı Halife Mehdî’nin oğlu Mansûr’a biat etmek istedi; ancak Mansûr bundan kaçındı ve sadece halifelik Me’mûn’da kalacak şekilde emîr olarak yönetime el koydu (201/816). Fakat arkasından Ramazan 201’de (Nisan 817) Me’mûn’un Ali evlâdından Ali er-Rızâ’yı veliaht göstermesi üzerine Bağdat’ta yeni bir ayaklanma meydana geldi ve Mehdî’nin diğer oğlu İbrâhim 5 Muharrem 202’de (24 Temmuz 817) halife ilân edildi. Daha sonra da isyancılar Vâsıt’ta Hasan b. Sehl’in kuvvetlerine saldırdılar; ancak yenilgiye uğrayarak Bağdat’a çekilmek zorunda kaldılar (Receb 202/Ocak 818).

2 Şâban 202’de (13 Şubat 818) Fazl b. Sehl’in öldürülmesi Hasan’ı çok sarstı. Bağdat’a dönen Me’mûn Fazl’ın katillerini öldürterek kesik başlarını ona gönderdi ve tâziyelerini iletip kendisini kardeşinin yerine vezir tayin ettiğini bildirdi (Hatîb, VII, 320). Fakat Hasan idarî hayattan ayrılıp bir kenara çekilmeyi tercih etti; esasen Fazl’ın öldürülmesinden duyduğu üzüntü sebebiyle ruhî bunalım içine girmişti. İyileştikten sonra kızı Bûrân’ı (Hatice) Me’mûn’la evlendirdi (Ramazan 210/Aralık 825). Düğün münasebetiyle kumandanlara, kâtiplere ve Hâşimîler’e çiftlik (day‘a) ve hediyeler dağıttı. 236’da (851) Serahs’ta öldü. Hasan b. Sehl cömert, fasih konuşan, zeki ve edip bir insan olarak tanınıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 468, 469, 470; Ya‘kūbî, Târîḫ, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, VIII, 455; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, bk. İndeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 27, 30; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 319-321; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü’t-Tiktakā, el-Faḫrî, Kahire 1962, s. 180, 181; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 189; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 120-123; D. Sourdel, Le vizirat ‘abbaside de 749 a 936, Damas 1959-60, bk. İndeks; a.mlf., “al-Ḥasan b. Sahl”, EI² (İng.), III, 243-244; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 192; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, s. 151-156, 159, 165, 167, 208; Nahide Bozkurt, Halife Me’mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri (doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 60, 61, 63, 66, 74, 75, 77; K. V. Zetterstéen, “Hasan”, İA, V/1, s. 312.

Nahide Bozkurt

HASAN SEZÂÎ-yi GÜLŞENÎ

(bk. SEZÂÎ-yi GÜLŞENÎ).

HASAN SIRRI EFENDİ

(1823-1905)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende ve hattat.

İstanbul Boğaziçi'ndeki Yeniköy'de doğdu. Babası Süleymaniye müderrislerinden Mehmed Emin Efendi'dir. Yeniköy Mektebi İbtidâiyye'sini ve Emirgân Rüşdiyesi'ni bitirdi. Bu arada hıfzını tamamladı. Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye Kalemi'nde kâtip halifesi, mümeyyiz ve başkâtip olarak uzun yıllar çalıştıktan sonra 1891'de Mahkeme-i Ticâret İcrâ Dairesi'ne geçti. Bu dairede icra memurluğu görevine devam ederken hastalandı. Birkaç yıl felçli olarak yaşadıktan sonra 25 Şâban 1323 (25 Ekim 1905) tarihinde vefat etti. Rumelihisarı'ndaki aile kabristanında annesinin ve kızının yanına defnedildi. Naaşı, 1910'da oğlu Mehmed Nuri'nin (Urunay) Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yaptırdığı mezara nakledildi.

Hasan Sırrı, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi, Külhanbeyi Hüseyin Dede ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi gibi mûsiki üstatlarından ders alarak kendini yetiştirmiş, bestekârlığının yanı sıra sesinin güzelliği ve mûsiki hocalığı ile de tanınmıştır. Önce Eskişehir Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Dede'ye, daha sonra Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye intisap eden Hasan Efendi dergâhlara devam ederek zâkirlik yapmış, ilâhi ve durak okumuştur. Sultan Abdülmecid'in kızlarından Seniha Sultan'ın Kuruçeşme'deki sarayında bir ramazan ayı boyunca müezzinbaşılık yapmış, Sünbül Efendi Dergâhı'nda da bir süre vekâleten zâkirbaşılık görevinde bulunmuştur. Mûsiki meclislerinde bilhassa Tanbûrî Buhûr ve Kemânî Aleksan Ağa eşliğinde yakın arkadaşı Behlûl Efendi ile beraber okumayı seven Hasan Efendi'nin yetiştirdiği birçok talebe arasında Hâdi Bey, Hacı Fâiz Bey, Kasımpaşalı Şeyh Cemâleddin Efendi, Kadırgalı Şeyh Nidâ Efendi, Nûri Şeydâ Bey ve Hâfız İbrahim Erkal en meşhurlarıdır.

Dinî ve din dışı eserleriyle bestekârlık gücünü de ortaya koyan Hasan Sırrı Efendi'nin durak, ilâhi ve şarkı formundaki toplam dokuz eseri günümüze

ulaşmıştır (bu eserler için bk. Öztuna, I, 334). Bunların içinde yer alan üç şarkı, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Arşivi'nde Enderunlu Hâfız Hüsnü adına kayıtlıdır.

Hasan Sırrı Efendi, Yeniköy Raûfî Dergâhı şeyhi Tevfik Efendi ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den hat dersleri almış, Sırrî imzasıyla çeşitli boyutlarda kırk sekiz adet hilye-i saâdet, çok sayıda sülüs-nesih kıta ve levha yazmıştır. Konya'da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin sandukası üzerindeki pûşîdenin sırma ile işlenmiş celî-sülüs hattı da ona ait olup 1894 yılında yazılmıştır. Oğlu Mehmet Nuri Urunay (ö. 1935 [?]) Medresetü'l-hattâtîn'de on yıla yakın tezhip muallimliği yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Türk Şairleri, I, 403; a.mlf., Antoloji, II, 443-444, 644, 661-662, 723, 749; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 374-375; Selâhattin Gürer, Âşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 58; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 272-273; Yunus Emre İlâhîleri Güldestesi, Ankara 1991, s. 112-113; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 153; Türk Sanat Müziği Sözlü Eserler Repertuarı (nşr. TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), Ankara 1995, s. 12, 94, 122; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 176-177; Öztuna, BTMA, I, 334.

Nuri Özcan

HASAN SULTAN KÜLLİYESİ

(bk. SULTAN HASAN KÜLLİYESİ).

HASAN b. SÜFYÂN

(السح بن سفيان)

Ebü'l-Abbâs el-Hasen b. Süfyân b. Âmir eş-Şeybânî (ö. 303/916)

Hadis hâfızı.

213'te (828) Horasan yakınlarındaki Nesâ'da doğdu. Zehebî'nin eserinde bu tarihin 280 (893) civarında diye gösterilmesi (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 157) müstensih veya matbaa hatasından kaynaklanmış olmalıdır. Şeybân kabilesine mensup olup doğum yerine nisbetle Nesevî (bazı kaynaklarda Fesevî veya Nesâî) olarak anılır. Horasan, Bağdat, Basra, Kûfe, Hicaz, Mısır ve Şam gibi ilim merkezlerine yaptığı seyahatlerde İshak b. Râhûye, Kuteybe b. Saîd, Ali b. Hucr, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi şahsiyetlerden hadis tahsil eden Hasan b. Süfyân, hocası Hibbân b. Mûsâ'nın huzurunda Abdullah b. Mübârek'in rivayetleriyle çok fazla meşgul olmasının, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî ile Süleyman b. Harb'in rivayetleri üzerinde çalışmasına engel teşkil ettiğini söylemektedir. Fıkıh bilgisini mezhep kurucusu, fakih ve muhaddis Ebû Sevr'den Kitâbü's-Sünen'i (muhtemelen İmam Şâfiî'nin es-Sünenü'l-meʾs̱ûre'sini) okuyarak geliştirdi ve onun mezhebine göre fetva verdi. Ayrıca Harmele b. Yahyâ'dan fıkıh dersi aldı. Kaynaklarda onun Şâfiî fukahasının ilk tabakasından olduğu da kaydedilmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin derslerini bizzat kendisinden dinledi; İshak b. Râhûye'den el-Müsned'inin çoğunu, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mukaddemî'den et-Tefsîr adlı eserini okudu. Nadr b. Şümeyl'in talebelerinden edebiyat dersi aldı. Kendisinden İbn Huzeyme, İbnü'l-Ahrem, İbn Hibbân, Ebü'l-Velîd el-Ümevî, Ebû Bekir el-İsmâilî, Gıtrîfî ve torunu İshak b. Sa'd hadis tahsil etti. Hasan b. Süfyân, Nesâ'ya yaklaşık 17 km. mesafedeki Bâlûz köyünde 303 yılının Ramazan ayında (Mart 916) vefat etti ve burada defnedildi. Kabri halen ziyaretgâhtır.

Anlayışı, zekâsı, derin bilgisi ve ilmî cesaretiyle meslektaşlarının ve hocalarının takdirini kazanan Hasan b. Süfyân'ı hocası Ali b. Hucr bu

yönleriyle beğenmiş ve kendisine “Ebü’l-Abbas” (arslan babası) künyesini vermiştir. Cerh ve ta‘dîl imamları arasında sayılan Hasan b. Süfyân’a doksan yaşlarında iken sened ve metinleri birbirine karıştırılmış hadislerin gösterildiği ve onun hangi metnin hangi senede ait olduğunu belirlediği rivayet edilir. Hâkim en-Nîsâbûrî, Hasan b. Süfyân’ın kendi devrinde Horasan bölgesinin muhaddisi, sika bir râvi, hadis rivayetinde çok ihtiyatlı davranan ferâset sahibi bir kişi, edebiyat ve fıkıh ilimlerinin de önde gelen üstatlarından olduğunu

söylemekte, İbn Ebû Hâtim de ondan “sadûk” diye söz etmektedir.

Hasan b. Süfyân’ın, yirmi dört başlık altında ahlâk ve ibadete dair kırk beş hadis ihtiva eden Kitâbü’l-Erbaʿîn adlı eseri Muhammed b. Nâsır el-Acemî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1414/1993). Ayrıca kaynaklarda el-Müsnedü’l-kebîr (İbn Hacer el-İṣâbe’sinde bu eserden pek çok iktibas yapmıştır [Sezgin, I, 169-170]), Kitâbü’l-Vühdân, el-Câmiʿ ve el-Muʿcem adlı eserleri olduğu zikredilmektedir. Kettânî isimlerini belirtmeden Hasan b. Süfyân’ın üç müsnedi bulunduğundan söz etmektedir (er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 227). el-Müsnedü’l-kebîr’in dışındakiler, muhtemelen Müsnedü ʿAbdillâh b. Mübârek gibi onun başka râvilerin rivayetlerini bir araya getirdiği eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 16; Abbâdî, el-Fuḳahâʾü’ş-Şâfiʿiyye, s. 57-58; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 132-133; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 96; a.mlf., el-Lübâb, III, 308; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, VI, 337; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 157-162; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 704; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 492-493; Safedî, el-Vâfî, XII, 32; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 264-265; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 124-125; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 211; Tecrid Tercemesi, I, 308, 320, 355; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 308; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 241; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 228; Sezgin, GAS, I, 169-170; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 192; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara

1985, s. 465; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 100, 132, 193, 227.

Mustafa Ertürk

HASAN b. ŞEREFŞAH

(حسن بن شرفشاه)

es-Seyyid Rüknüddîn Hasen (b. Muhammed) b. Şerefşâh (ö. 715/1315 [?])

Şer‘î ve aklî ilimlerdeki yetişmişliğiyle tanınan âlim.

Esterâbâdî nisbesinden Esterâbâd’da doğduğu, babasının (veya dedesinin) Şerefşah isminden Fars asıllı olduğu sonucu çıkarılabilir. Kaynaklarda yer alan ifadelerden başta nahiv, felsefe ve usûl-i fıkıh olmak üzere çok çeşitli ilim dallarında iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Muhtemelen otuz yaşlarında (DMBİ, IV, 80) Merâga’ya giderek dönemin en büyük filozof ve âlimi Nasîrüddîn-i Tûsî’den ders almaya başladı; üstün kabiliyeti ve zekâsı sayesinde Tûsî’nin gözde öğrencileri arasında yer aldı ve ondan birçok sahada tahsil gördü (en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 231). Tûsî’nin diğer bir seçkin öğrencisi olan Kutbüddîn-i Şîrâzî Anadolu’da bulunduğu sırada hocası onun yerine Hasan b. Şerefşah’ı Merâga’daki öğrencilerinin denetimiyle görevlendirdi; bu arada öğretim faaliyetlerinde hocasına yardımcı oldu. Süyûtî’nin, “Felsefe öğretiminde çok başarılıydı” şeklindeki ifadesi (Buġyetü’l-vu‘ât, I, 522) onun bu ilk hocalığıyla ilgili olmalıdır. 672’de (1273-74) Merâga’dan ayrılarak Bağdat’a giden Tûsî bu öğrencisini de yanında götürdü. Hocasının aynı yılda vefat etmesi üzerine Musul’a yerleşen Hasan b. Şerefşah buradaki Nûriyye Medresesi’nde ders vermeye başladı. Bu medreseye ait vakfın yönetimi de kendisine verildi; ayrıca eserlerinin önemli bir kısmını burada kaleme aldı. Bir süre İran’ın Sultâniye şehrinde bulunduğuna ve Sultâniye’deki Şâfiyye Medresesi’nde öğretimle görevlendirildiğine dair bazı rivayetler mevcuttur (a.g.e., a.y.). Ayrıca Sübkî onun Mardin’deki Şehid (Şehidiye) Medresesi’nde müderrislik yaptığını nakleder (Ṭabaḳāt, IX, 408). Bu görevler Musul’a yerleştiği 672 (1273-74) tarihinden öncesine ait olmalıdır. Büyük ihtimalle Musul’da, zayıf bir rivayete göre de yetmiş veya seksen yaşlarında Tebriz’de vefat eden Hasan b. Şerefşah’ın ölüm tarihi olarak 715 (1315) yılı yanında 717 (1317) ve 718 (1318) yılları da zikredilir.

Kaynaklarda Hasan b. Şerefşah'ın ilmî şahsiyeti anlatılırken onun için "imam, allâme, mütefennin" (İbn Kādî Şühbe, II, 214); "aklî ilimlerde üstat" (Sübkî, IX, 407, 408); "Musul âlimi" (Safedî, XII, 54); "çok iyi bir felsefe hocası, usûl-i fıkıhta söz sahibi" (Hansârî, III, 96-97) gibi ifadeler kullanılmakta olup bunlar kendisinin çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir. Nitekim zamanın devlet büyükleri nezdinde itibar görmüş, özellikle Moğol idarecileri kendisine çok değer vermiş ve aylık 1500 (veya 1800) dirhem tutarında maaş bağlamışlardı (Safedî, XII, 54; Süyûtî, I, 522). Dönemin ünlü âlimlerinden olan vezir Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin Bağdat valisi olan oğlu Emîr Ali'ye ulemâya malî yardımda bulunması, bu arada Hasan b. Şerefşah'a 1000 dinar altın ile bir binek hayvanı ve bir kürk göndermesi için tâlimat vermesi (DMBİ, IV, 80) onun hem devlet ricâli hem de ulemâ nezdindeki itibarını gösterir.

Bazı Şiî müellifleri, Nasîrüddîn-i Tûsî ile yakınlığını ve kendisine Menhecü'ş-Şîʿa adlı bir eser nisbet edilmesini delil göstererek Hasan b. Şerefşah'ın Şiî olma ihtimalinden söz etmişlerse de Şâfiî fıkhına dair ders vermesi, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin Şâfiî fıkhına ait el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr adlı eserini şerhetmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 626), ayrıca Sübkî'nin ve İbn Kādî Şühbe'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye adlı eserlerinde yer alması onun Sünnî olduğunu ispatlamaktadır.

Hasan b. Şerefşah, otuz yıldan fazla süren hocalığı sırasında pek çok öğrenci yetiştirmiş olup bunlar arasında aklî ilimler yanında fıkıh, nahiv, hadis ve tefsirdeki yetişmişliğinden övgüyle söz edilen (meselâ bk. İbn Kādî Şühbe, III, 35-36) Tâceddin Ali b. Abdullah et-Tebrîzî ile, İbn Şeyhü'l-Uveyne diye bilinen ve şairliğinden başka fıkıh ve usûl-i fıkıhtaki çalışmalarıyla da tanınan (a.g.e., III, 34-35) Zeynüddin Ali b. Hüseyin el-Mevsılî özellikle zikredilmelidir.

Eserleri. Çoğu Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in kitaplarının şerhi mahiyetinde olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye adlı nahiv kitabına üç şerh: a) eş-Şerḥu'l-ekber (eş-Şerḥu'l-kebîr, eş-Şerḥu'l-muṭavvel, el-Vasîṭ;

yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 368; Suppl., I, 532). b) eş-Şerḥu'l-mutavassıṭ. el-Vâfiye fî şerḥi'l-Kâfiye olarak da adlandırılan eser

kısaca el-Vâfiye diye meşhurdur. el-Kâfiye'nin en beğenilen şerhlerinden olup geniş bir ilgiye mazhar olmuş, üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1370-1371; Brockelmann, GAL, I, 368; Suppl., I, 532; el-Vâfiye ve üzerinde yapılan çalışmaların yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 368; Suppl., I, 532). c) eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (Brockelmann, a.y.). 2. Ḥallü'l-ʿaḳd ve'l-ʿaḳl. İbnü'l-Hâcib'in Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel adlı eserinin yine kendisi tarafından hazırlanmış ihtisarı olan Muḫtaṣarü'l-Müntehâʾnın şerhidir (Safedî, XII, 54; İbn Tağriberdî, IX, 231; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 283). Kâtib Çelebi bu eseri Muḫtaṣar'ın en önemli yedi şerhi arasında gösterir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1854). 3. Menhecü'ş-Şîʿa (Nehcü'ş-Şîʿa) fî feżâʾili vaṣiyyi Ḫâtemi'ş-şerîʿa. Eser Üveys Bahadır Han'a ithaf edilmiştir (Tebrîzî, VIII, 54; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 255). 4. Mirʾâtü'ş-şifâʾ. Tıpla ilgilidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1648).

Hasan b. Şerefşah, bunlardan başka yine İbnü'l-Hâcib'in eş-Şâfiye adlı sarf kitabıyla Uṣûlü'd-dîn'ine, Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'sine, Gazzâlî'nin Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid'ine, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin felsefî-kelâmî mahiyetteki Tecrîdü'l-iʿtiḳād'ına, Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr'ına Tûsî'nin öğrencilerinden olup Debîrân diye de tanınan Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye adlı mantık kitabına ve Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr adlı fıkha dair eserine şerhler yazmıştır. İbn Kādî Şühbe, Hasan b. Şerefşah'ın dört ciltten oluşan bu son şerhte el-Ḥâvî'ye isabetli itirazlarda bulunduğunu bildirir (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 214). Bazı kaynaklarda Hasan b. Şerefşah'ın aynı esere bir şerh daha yazdığı belirtilir (Safedî, XII, 54; İbn Kādî Şühbe, II, 214). Sübkî, eş-Şâfiye ve Uṣûlü'd-dîn'e ait şerhleri gördüğünü söyler (Ṭabaḳāt, IX, 408).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-ʿİber, IV, 41; Safedî, el-Vâfî, XII, 54-55; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 407-408; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 214-215; III, 34-36; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 231; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 521-522; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 626, 692; II, 1021, 1358, 1370-1371,

1648, 1854; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 320-321; Hansârî, Ravżâtü’l-cennât, III, 96-97; Brockelmann, GAL, I, 368; Suppl., I, 532, 536; II, 297; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VIII, 53-54; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 283; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 255; Ca‘fer-i Seccâdî, “İbn Şerefşâh”, DMBİ, IV, 80-81.

Mustafa Çağrıcı

HASAN eş-ŞÎRÂZÎ

(حسن الشيرازي)

Ebû Muhammed Muizzüddîn Mirzâ Muhammed Hasen b. Mahmûd b. İsmâil eş-Şîrâzî el-Hüseynî (ö. 1312/1895)

Merci-i taklîd ve müceddid kabul edilen Şiî âlimi.

15 Cemâziyelevvel 1230 (25 Nisan 1815) tarihinde Şîraz'da doğdu ve burada yetişti. İlk eğitimini dayısı Mirza Hüseyin el-Mûsevî'den aldı. Arapça'yı öğrendikten sonra fıkıh ve usûl-i fıkıh okudu. On beş yaşına eriştiğinde ders verecek düzeye geldi. Bir süre Şîraz divanında görev yaptıktan sonra istifa ederek kendini ilme verdi. 17 Safer 1248 (16 Temmuz 1832) tarihinde tahsilini ilerletmek için bölgenin ilim merkezi İsfahan'a gitti. Burada Muhammed Takī el-İsfahânî, Müderris lakabıyla meşhur Hasan el-Beydâbâdî, Molla Muhammed İbrâhim b. Muhammed Hasan el-Kelbâsî (el-Kerbâsî) gibi âlimlerden felsefe, astronomi, matematik ve tıp dersleri aldı. Daha sonra mukaddes mekânları ziyaret için Irak'a giderek Necef'e yerleşti (1259/1843). Necef'te Muhammed Hasan Necefî, Hasan Kâşifülgıtâ ve Murtazâ el-Ensârî'den ilim öğrendi. Ensârî'nin vefatına kadar (1281/1864) Şîrâzî onun derslerini takip etti; özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh sahalarında kendisinden çok faydalandı. Ondaki kabiliyeti sezen hocası görüşlerine büyük değer verirdi. Ayrıca Meşkûr b. Muhammed Cevâd b. Meşkûr el-Hevlâvî, Hasan b. Ca'fer en-Necefî ve Ali et-Tüsterî gibi âlimlerden hadis dinledi.

Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin ölümünden sonra talebeleri onun yerine Hasan eş-Şîrâzî'yi seçtiler. Derslerine ulemâ ve eşraftan bazı kimseler de katılıyordu. Tanınmış âlimler arasında temayüz ederek Necef ve civarındaki Şiîler'in merci-i taklîd*i haline geldi. Hatta devrinin müceddidi olarak tanındı. 1287 (1870) yılında mukaddes yerleri ziyaret için Irak'a gelen İran hükümdarı Nâsırüddin Şah, kendisini karşılayan âlimler arasında yer almayan Şîrâzî'ye veziri aracılığıyla baskıda bulunarak ziyaretine gelmesini sağlamaya çalışmışsa da onu ancak üzerinde anlaştıkları bir yerde

buluşmaya ikna edebilmişti. Şîrâzî'nin bu olaydan sonra hem şah hem de halk nazarındaki saygınlığı daha da arttı. Ertesi yıl hacca gitti. Şâban 1291'de (Eylül 1874) Kerbelâ'yı

ziyaret etti. Bir yıl sonra Sâmerrâ'ya yerleşerek ömrünün sonuna kadar burada kaldı. Büyük iltifat gördüğü Sâmerrâ'da iki medrese açarak öğretim faaliyetlerine başladı. Kısa süre içinde civar bölgelerden talebe akını başlayınca şehirde ilmî bir canlılık görüldü. Hasan eş-Şîrâzî'ye çeşitli İslâm ülkelerinden ziyaretçi heyetleri geliyor, fetvalar soruluyor, risâle ve fetvaları her tarafa yayılıyordu. Derslerinde talebelerinin tartışma yeteneklerini geliştirici bir yöntem takip eder, onlara düşüncelerini açıklama imkânı verir, bu arada görüşlerinden faydalanırdı. Aralarında Hasan es-Sadr Muhammed Kâzım el-Yezdî, Muhammed Takī eş-Şîrâzî, Nâînî, Mirza Hüseyin Nûrî, Şeyh Fazlullah Nûrî, Muhammed Tabâtabâî ve Ahund Molla gibi meşhur âlimlerin de bulunduğu 500'den fazla talebe yetiştirdi. Şîrâzî'nin edebî yönü de kuvvetliydi. Özellikle şiirdeki üstünlüğü sebebiyle çeşitli ülkelerden gelen ziyaretçileri içinde şairler de bulunurdu.

Şîrâzî'nin devlet adamlarına yakınlık göstermemekle birlikte siyasetten tamamen uzak kalmadığı anlaşılmaktadır. Nâsırüddin Şah'ın İran'daki tütün imtiyazını bir İngiliz şirketine devretmesi ve bu şirketin Hindistan'da olduğu gibi İran'ın da iç işlerine karışmaya başlaması üzerine, şah tarafından İran'dan sınır dışı edilen Cemâleddîn-i Efgānî'nin çağrısına uyan Şîrâzî İranlılar'ın tütün içmesinin haram olduğuna dair bir fetva verdi (1309/1891), ayrıca şaha da bir telgraf çekti (fetva ve telgrafın metni için bk. Bâmdâd, I, 336-337). Bunun üzerine halk tütün boykotuna başladı, hatta şahın sarayındaki nargileler dahi gizlice tahrip edildi. Şirket yetkilileri, Şîrâzî'yi ikna etmek için ayağına kadar gidip büyük meblağlara varan rüşvetler teklif ettilerse de sonuç alamadılar; nihayet şah imtiyazı feshetmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Şîrâzî de fetvasını geri aldı. Bu olayın en önemli yanı, İran tarihinde müctehidleri devlete karşı birleştiren ve onları halkın temsilcileri olarak siyasî otorite üzerinde baskı yapma konumuna getiren ilk hareket olmasıdır. Şîrâzî'nin, kendi zamanındaki panislâmizm cereyanının tesirinde kalarak mezhep farklılıklarına rağmen İslâm dünyasının Osmanlı bayrağı altında birleşmesini arzulaması da son derece ilgi çekicidir.

Hasan eş-Şîrâzî merci-i taklîd olduğu için İslâm dünyasındaki Şiîler'in zekât ve humuslarının bir kısmı tayin ettiği vekiller aracılığıyla kendisine ulaştırılır, o da bunları başta talebeleri olmak üzere ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Ayrıca bu vekillerine çevrelerindeki yardıma muhtaç âlim ve talebelerin isimlerini ihtiva eden listeler göndererek onlara yardım edilmesini sağlardı. Tüccarla irtibat kurup muhtaçların evlerine gizlice ihtiyaç malzemeleri gönderilmesini temin ederdi. Hayırda gizliliğe önem verdiği için bütün bu hizmetleri vefatından sonra ortaya çıkmış, ailesine ise miras olarak kayda değer bir şey bırakmamıştır. 24 Şâban 1312 (20 Şubat 1895) tarihinde Sâmerrâ'da vefat eden Şîrâzî'nin naaşı Necef'e nakledildi ve ramazanın ilk günü Nâsır Ali Han el-Efgānî'nin inşa ettirdiği medresenin hazîresine gömüldü.

Eserleri. 1. Ḥavâşî ʿale'l-Menâsik. Hocası Murtazâ el-Ensârî'nin el-Menâsik adlı eserinin hâşiyesi olup onunla birlikte basılmıştır (Tahran 1317). 2. Ḥâşiye ʿalâ Necâti'l-ʿibâd. Muhammed Hasan Necefî'ye ait eserin hâşiyesi olan kitap aslı ile birlikte neşredilmiştir (Tahran 1297, 1324). 3. Taʿliḳa ʿalâ Muʿâmelâti'l-Âḳā el-Bihbehânî. Muhammed Bâkır Bihbehânî'nin Âdâbü't-ticâre (Edebü't-ticâre) adlı eserinin ta'lik çalışması olup onunla birlikte basılmıştır (Tahran 1294). 4. Ḥâşiye ʿale'n-Nuḫbe. Muhammed İbrâhim b. Muhammed Hasan el-Kelbâsî'ye ait İrşâdü'l-müsterşidîn adlı eserin hac ve cihad dışındaki ibadetlerle ilgili kısmının müntehabı olan en-Nuḫbe'nin hâşiyesidir (İsfahan 1289; Tahran 1307, 1329). 5. Risâle fi'l-müştâḳ (Tahran 1305).

Bunlardan başka kaynaklarda Kitâb fi'ṭ-ṭahâre, Risâle fi'r-raḍâʿ, Kitâb min evveli'l-mekâsib ilâ âḫiri'l-muʿâmelât, Risâle fî ictimâʿi'l-emr ve'n-nehy, Telḫîṣu ifâdâti'l-Murtażâ el-Enṣârî fi'l-uṣûl gibi eserleri de zikredilmektedir. Ayrıca çeşitli fetvaları öğrencileri tarafından derlenerek koleksiyonlar oluşturulmuştur (Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 308). Fıkıh usulüne dair ders notlarını talebelerinden Ali er-Rûzderî Taḳrîrâtü Âyetillâh el-Müceddid eş-Şîrâzî adıyla derleyerek üç cilt halinde yayımlamıştır (Kum 1414).

Hasan eş-Şîrâzî ile ilgili olarak Âgā Büzürg-i Tahrânî Hediyyetü'r-râzî ile'l-İmâmi'l-Müceddid eş-Şîrâzî (Necef 1388) ve Mirza Muhammed Ali el-Urdâbâdî Ḥayâtü'l-İmâmi'l-Müceddid eş-Şîrâzî (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-

Ẕerîʿa, VII, 116) adlı eserleri kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VI, 66-68; Mirza Muhammed Ali, Mekârimü’l-âs̱âr der Aḥvâl-i Ricâl der Ḳarn-i XIII ve XIV Hicrî, İsfahan 1362, III, 883-890; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 292-293; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 3, 299, 300, 474; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân der Ḳarn-i XII-XIV Hicrî, Tahran 1966, I, 335-339; Hamid Algar, Religion and State in Iran: 1785-1906, California 1980, s. 205-222; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 304-310; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1983, VI, 227; VII, 116; XII, 124-125; XXI, 41; XXIII, 199; XXIV, 91; XXV, 207; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I/1, s. 436-441; Hırzüddîn Muhammed en-Necefî, Maʿârifü’r-ricâl (nşr. M. Hüseyin Hırzüddîn), Kum 1405/1984, II, 233-238; M. Momen, An Introduction to Shiʿi Islam, London 1985, s. 140-193, 194, 246, 247, 321; Abdülhâdî Hâirî, Teşeyyuʿ ve Meşrûṭiyet der Îrân, Tahran 1364 hş., s. 83, 96, 99, 102, 132, 135, 155, 179, 190, 199; Saīd Amir Arjomand, Authority and Political Culture in Shiʿism, New York 1988, s. 99, 101, 110, 115-120, 200; “Taḳrîrâtü Âyetillâh el-Müceddid eş-Şîrâzî”, Türâs̱ünâ, sy. 41-42, Kum 1416, s. 437; Roswitha Badry, “Shīrāzī”, EI² (İng.), IX, 479-480.

Cengiz Kallek

HASAN et-TÛLÛNÎ

(حسن الطولوني)

Bedrüddîn Hasen b. Hüseyn b. Ahmed et-Tûlûnî el-Hanefî (ö. 923/1517)

Mısır Burcî Memlükleri'nin son döneminde yaşayan mimarbaşı ve âlim.

836 (1432-33) yılında Kahire'de doğdu. Pek çok mimar ve âlimin yetiştiği bir aileye mensup olup İbnü't-Tûlûnî diye tanınmıştır. Annesinin babası, Kahire'ye Anadolu'dan göç etmiş ve ilmiyle kısa sürede Mısır'da ün kazanmış olan Kādılkudât Ebü's-Senâ Cemâleddin Mahmûd b. Muhammed el-Kayserî el-Acemî'dir. Dedesi Şehâbeddin Ahmed ile onun babası da Kahire'nin ünlü mimarlarındandı.

Küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim alan Hasan et-Tûlûnî, aralarında Emînüddin el-Aksarâyî ve Zeynüddin İbn Kutluboğa'nın da bulunduğu birçok hocadan ilim tahsil etti; ünlü tarihçi Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî'nin derslerine devam ederek icâzet aldı. Daha sonra aile mesleği mimarlığa yönelen Hasan et-Tûlûnî meslektaşları arasında kısa zamanda temayüz etti. Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref İnal'ın gözdesi oldu ve onun tarafından mahmilin Mekke'ye ulaştırılmasıyla görevlendirildi. Mimarlık alanında gösterdiği başarılarından dolayı

Rebîülevvel 857 (Mart 1453) tarihinde genç yaşta "muallimü'l-muallimîn" veya "muallimü'l-mi'mâriyye" unvanlarıyla mimarbaşılık görevine tayin edildi.

Birkaç defa bu görevden alınıp tekrar iade edilen Hasan et-Tûlûnî 898 (1493) yılında hacca gitti. 908'de (1502) yeniden mimarbaşılığa getirildi. Pek çok mimari yapıya damgasını vuran Tûlûnî hayatının son yıllarında gözlerini kaybetti ve Muharrem 923'te (Şubat 1517) Kahire'de öldü. En önemli imar faaliyetleri arasında şunlar sayılabilir: Kahire'de Hoşkadem Türbesi'nin inşası (Mayer, s. 65), yine Kahire'de Câmiu'l-Kal'a ve müştemilâtının onarımı (Safer 876/Ağustos 1471), Nil nehri üzerindeki

Cezîretürravza’da bulunan Câmiu’r-Ravza ile Câmiu’s-Sultân’ın yenilenmesi (Rebîülâhir 886-Receb 896/Haziran 1481-Mayıs 1491).

Hasan et-Tûlûnî Cezîretürravza’da Nil nehrinin sularını ölçmek için yapılmış olan, fakat harap durumda bulunan “mikyâsü’n-Nîl”i 872-873 (1467-1468) yıllarında restore ederek çalışır hale getirmiş (Behrens-Abouseif, s. 51), burada Nil nehrinin sularını bahçelere akıtmak amacıyla yapılan ve hayvan gücüyle döndürülen su dolabını onarmıştır. Ayrıca Nil kıyısındaki Ebü’l-Müneccâ Kanalı üzerinde yapılan köprüyü (Kanâtîru Benî Müneccâ) Cemâziyelâhir 892’de (Haziran 1487) restore etmiştir (Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, II, 142, 149).

Eserleri. 1. Şerḥu Muḳaddimeti Ebi’l-Leys̱ fi’l-fıḳh. Hanefî fakihi Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin namaza dair eserinin şerhidir (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL, I, 210). 2. en-Nüzhetü’s-seniyye fî aḫbâri’l-ḫulefâʾ ve’l-mülûki’l-Mıṣriyye. 882 (1477) yılında telif edilen eser Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî halifeleri ve el-Müstencid-Billâh’a (1455-1479) kadar Abbâsî halifeleriyle, Fir‘avunlar döneminden başlayarak kendi zamanına kadar gelen Mısır tarihi hakkında kısa bilgiler ihtiva etmektedir. Kâtib Çelebi, Abdüssamed b. Seydî Ali b. Dâvûd’un, 947 (1540) yılına kadarki sultanları da ilâve ederek eseri Türkçe’ye tercüme edip zamanın Osmanlı Mısır Valisi Dâvud Paşa’ya sunduğunu belirtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1943). Brockelmann kaynağını belirtmeden bu eseri, İbn Tağrîberdî’ye ait Mevridü’l-leṭâfe fî men veliye’s-salṭana ve’l-ḫilâfe’nin muhtasarı olarak kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 39). Nitekim önsözde müellifin bazı âlimlerin ashap, tâbiîn, halifeler ve sultanların haberleriyle ilgili eserler yazdıklarına, kendisinin de bunları özetlemeyi arzuladığına dair ifadeleri ve Mevridü’l-leṭâfe’nin muhtevası (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1901) bunu teyit edici mahiyettedir. Birkaç defa basılan kitabın (Bulak 1294; İstanbul 1302, et-Tuḥfetü’l-behiyye ve’ṭ-ṭurafi’ş-şehiyye içinde, s. 115-143) Abbâsî Halifesi el-Müstencid-Billâh’a kadar gelen ilk bölümü Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1408/1988). Eserin et-Tuḥfetü’l-behiyye içindeki baskısı müellifin vefatından sonra yapılan bazı ilâveleri içermekte, Yavuz Sultan Selim’in ölümü ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın cülûsuyla ilgili haberlerle son bulmaktadır. 3. Şerḥu’l-Âcurrûmiyye fi’n-naḥv (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1796).

Hasan et-Tûlûnî'den sonra Mısır'da mimarbaşı olan oğlu Şehâbeddin Ahmed et-Tûlûnî, 1517'de bu ülkenin Osmanlılar'ın eline geçmesi üzerine Yavuz Sultan Selim tarafından diğer mimar ve sanatkârlarla birlikte İstanbul'a gönderilmiştir (Mayer, s. 66).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan et-Tûlûnî, en-Nüzhetü's-seniyye fî aḫbâri'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûki'l-Mıṣriyye (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1408/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 11-19; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 221-222; III, 98; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 390, 427; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1796, 1901, 1943; Serkîs, Muʿcem, II, 1252; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1932-40; a.mlf., The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, II, 142, 143, 148, 149, plate 46, 47; Brockelmann, GAL, I, 210; Suppl., II, 39; L. A. Mayer, Islamic Architects and their Works, Genève 1956, s. 65-66; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 461; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, II, 101; IV, 173; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 189; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, Leiden 1989, s. 51; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 532.

Hüsamettin Aksu

HASAN el-UTRÛŞ

(الحسن الاطروش)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. el-Hasen el-Utrûş el-Hüseynî (ö. 304/917)

Deylem ve Taberistan'da hüküm süren Zeydîler'in üçüncü hükümdarı (914-917).

230 (844) yılında Medine'de doğdu. en-Nâsırü'l-Kebîr, en-Nâsır-Lilhak, en-Nâsırü'l-Alevî, en-Nâsır-Lidînillâh, en-Nâsır el-Utrûş, ed-Dâî el-Kebîr unvanlarıyla da tanınır; ancak daha çok Utrûş (sağır) lakabıyla meşhur olmuştur. İmam Ali Zeynelâbidîn'in dördüncü nesilden torunu, Şerîf el-Murtazâ ile Şerîf er-Radî'nin anne tarafından büyük dedesidir.

Hasan el-Utrûş, Muhammed b. Mansûr el-Basrî, Hasan b. Yahyâ, Ahmed b. Yahyâ, Muhammed b. Ali b. Halef ve Bişr b. Hârûn'dan tahsil gördü. Ali b. İsmâil el-Fakīh, Muhammed b. Osman en-Nakkāş gibi âlimlerin derslerini dinledi. Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî ile ilim alışverişinde bulundu. Öğrenimini tamamladıktan sonra Abbâsî yönetiminden memnun olmayan diğer Ehl-i beyt mensupları gibi daha rahat bir faaliyet ortamı bulmak amacıyla, Taberistan'da Zeydî Devleti'ni kuran Hasan b. Zeyd el-Alevî devrinde (864-884) Taberistan'a gitti. Hükümdarın kardeşi ve halefi Muhammed b. Zeyd el-Kāim-Bilhak ile iyi münasebetler kurmaya çalıştı. Ancak kendisinden şüphelendiğini anlayınca hâkimiyetini Taberistan'ın doğusunda kurmayı düşündü ve bu bölgeye giderek 284 (897) yılında faaliyete başladı. Önceleri kendisine yardımcı olan Abbâsîler'in Nîşâbur ve Cürcân âmili Muhammed el-Hûzistânî daha sonra onu tutuklayıp işkenceye tâbi tuttu ve bundan dolayı kulağı sağır oldu. Serbest bırakıldıktan sonra Taberistan'ın yeni hükümdarı Muhammed b. Zeyd'e iltihak etti ve onunla birlikte, Sâmânîler'den İsmâil b. Ahmed'e taraftar olan Muhammed b. Hârûn'un ordusuyla savaştı. Muhammed b. Zeyd'in öldürülmesi üzerine önce Damgan'a, sonra da Rey'e kaçtı. Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh'ın ölümünün (289/902) ardından Taberistan'a döndü ve

Sâmânîler'le arası bozulan Muhammed b. Hârûn'un desteğiyle tekrar imâmet faaliyetini yürütmeye başladı. Deylem'e geçerek Deylem Hükümdarı Cüstân (Cestân) b. Vehsûdân ile iyi münasebetler kurmaya çalıştı. Cüstân ailesinin önde gelen Deylemli idarecileri, öteden beri Bağdat'taki Abbâsî halifelerine ve onların yanında yer alan Tâhirîler ile Sâmânîler'e karşı Alevî ve Zeydî dâîlere yardımcı oluyorlardı. Hasan el-Utrûş, kendine güçlü bir taraftar zümresi meydana getirmek için Hazar denizinin güney kıyısında, henüz müslüman olmayan Deylem halkı arasında İslâmlaştırma faaliyetine girişerek 200.000'e yakın Deylemli'nin müslüman olmasını sağladı. Daha sonra Gîlân'a geçti ve faaliyetlerini burada sürdürdü. Çok sayıda mescid inşa ettirerek İslâmiyet'e yeni giren Deylemli ve Gîlânlılar'ı teşkilâtlandırdı. Fakat Gîlân'da İslâm'a davet ettiği bazı kimselerin kendisine karşı çıkmasından dolayı Deylem'e dönmek zorunda kaldı. Deylem Hükümdarı Cüstân b. Vehsûdân'ın Hasan'ın ahaliden öşür ve sadaka almasını yasaklaması üzerine çıkan savaşta Cüstân'ı yenerek Deylem'e tamamen hâkim oldu.

Bu gelişmeler üzerine, bölgede yeni bir devlet kurulmasını istemeyen Sâmânî Hükümdarı Ahmed b. İsmâil 298 (910) yılında Muhammed b. Hârûn'u Taberistan valiliğinden azlederek yerine Ebü'l-Abbas Muhammed b. Su'lûk'ü tayin etti. Muhammed b. Hârûn taraftarlarıyla birlikte Hasan el-Utrûş'a sığınınca Muhammed b. Su'lûk kumandasındaki Sâmânî ordusu Hasan el-Utrûş kuvvetlerine karşı harekete geçti. Muhammed b. Hârûn'a bağlı kuvvetlerin de Sâmânîler'e karşı savaşması kararlaştırılmışken eski valinin sözünde durmaması üzerine Hasan sadece Deylemliler'den oluşan ordusuyla savaşa girmek zorunda kaldı. Muhammed b. Su'lûk kumandasındaki orduyu Bûrrûd nehri kıyısındaki Bûrdîde'de bozguna uğrattı. Daha sonra Âmül'e girerek Zeydîler'in Hasenî kolundan Muhammed b. Zeyd el-Kāim-Bilhakk'ın eski sarayına yerleşti ve Sâmânîler'in içinde bulunduğu karışıklıklardan faydalanarak hükümdarlığını ilân etti (Cemâziyelâhir 301/Ocak 914). Böylece Deylem ve Taberistan'da hâkimiyet Zeydîler'in Hüseynî koluna geçmiş oldu (Zambaur, s. 192; EIr., I, 882). Ertesi yıl Sâmânîler'in karşı saldırılarıyla Şâlûs'a çekilmek zorunda kalan Hasan el-Utrûş, kırk gün sonra Sâmânî kuvvetlerini bozguna uğratıp bütün Taberistan'a ve Cürcân'a hâkim oldu.

Hasan el-Utrûş bölgeye hâkim olduğu sırada yakın çevresi ve özellikle

akrabalarıyla anlaşmazlığa düştü. İmâmet konusunda Hasenîler’le Hüseynîler arasındaki mücadele Taberistan ve Deylem’de de devam etti. Hasan el-Utrûş’un Hasenîler’e mensup olan ordu kumandanı, görev alanına giren birçok işi kendi ailesinin damadı olan Hasan b. Kāsım’a bıraktı. Hasan da yönetimde söz sahibi olan önemli kişilere bol hediyeler vererek idareyi ele geçirdi, Hasan el-Utrûş’u da hapse attırdı. Ancak Hasan b. Kāsım’ın bu davranışı Deylemliler’den tasvip görmedi. Halkın ve ordu kumandanlarının baskısı üzerine Hasan el-Utrûş’u serbest bırakmak zorunda kalınca hayatından endişe ederek Gîlân’a kaçtı. İkisini uzlaştırmak isteyen Gîlânlılar Utrûş’tan Hasan b. Kāsım’ı ordu kumandanı ve veliaht olarak tanımasını istediler. Utrûş’un bu teklifi kabul etmesi üzerine Hasan b. Kāsım Âmül’e döndü.

Zeydiyye ve İmâmiyye tarafından imam kabul edilen ve İslâm dünyasının yetiştirdiği en âdil ve en müttaki hükümdarlardan biri sayılan Hasan el-Utrûş Şâban 304’te (Şubat 917) Âmül’de vefat etti. Utrûş’un Âmül’e girdiği sırada orada bulunan ve ona vergi ödeyen (Madelung, CHIr., IV, 209) meşhur tarihçi Taberî bölge halkının Utrûş gibi adaletli, güzel ahlâklı ve hakkı hâkim kılmaya çalışan bir kimseyi görmediğini söyler (Târîẖ, X, 149). Deylemli ve Gîlânlı Nâsırîler onun Âmül’deki türbesini ziyaretgâh haline getirdiler ve soyuna daima saygı gösterdiler. Bunların dışında kalan Zeydîler ise evlâdından hiçbirini desteklemeyip Hz. Hasan’ın soyundan gelen Hasan b. Kāsım ed-Dâî-İlelhakk’a biat ettiler. Utrûş’un oğullarından Ebü’l-Hüseyin Ahmed de ona itaat arzetti. Bunun üzerine diğer oğlu Ebü’l-Kāsım Ca‘fer, kardeşini ayıplayarak Âmül’ü terketti ve Hasan b. Kāsım’a karşı iktidar mücadelesine girişti fakat başarılı olamadı. Âlim ve şairleri himaye eden, yaptırdığı medrese ve hankahlarla eğitim ve öğretime katkıda bulunan bir devlet adamı ve kumandan olarak temayüz eden Hasan b. Kāsım, öldürüldüğü 24 Ramazan 316 (10 Kasım 928) tarihine kadar Taberistan’daki hâkimiyetini sürdürdü.

Üstün bir zekâya sahip bulunan Hasan el-Utrûş akaid, hadis ve fıkıh konularında geniş bilgi sahibiydi. Akaidde Mu‘tezile’ye yakın bir görüşü benimseyen Utrûş’a göre tam anlamıyla tevhid, sıfatların ve dolayısıyla teşbihin nefyedilmesiyle meydana gelir. Ona göre iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve ilâhî emir ve yasakların gereğini yerine getirmektir. İman artar, fakat eksilmez. Takvâ, ihsan, İslâm ve salâh imanın vasıflarındandır. Kul

ancak bunlarla kendini Allah'ın gazabından koruyabilir. Büyük günah işlemekte ısrar eden kimse "Allah'ın nimetini inkâr eden" mânasında kâfir sayılır.

Hasan el-Utrûş'a Nâsıriyye adıyla bir mezhep nisbet edilmektedir. Taberistan Zeydiyyesi'nin bir kolu olan bu mezhep zamanla Kāsım er-Ressî tarafından kurulan Kāsımiyye mezhebiyle kaynaşmıştır.

Eserleri. Hasan el-Utrûş tefsir, hadis, akaid, fıkıh, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili birçok eser kaleme almıştır. Bunların on üç tanesinin adını kaydeden İbnü'n-Nedîm eserlerinin 100'e ulaştığı şeklindeki bir rivayeti nakleder (el-Fihrist, s. 244). Bir kısmı günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır: 1. el-İbâne. Fıkıhla ilgili olup Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kūb el-Heysemî'nin Şerḥu'l-İbâne ʿalâ meẕhebi'n-Nâṣır-Lilḥaḳ adlı eseri içinde zamanımıza kadar gelmiştir. 2. Kitâbü'l-İḥtisâb.

Robert Bertram Serjeant tarafından neşredilmiştir ("A Zaidī Manual of Ḥisbah of the 3rd Century (H)", RSO, XXVIII [1957], s. 1-34). 3. el-Bisâṭ (bu üç eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 567). 4. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. İki ciltlik bir eserdir (Nüveyhiz, I, 132). 5. Kitâbü'l-İmâmeti'ṣ-ṣaġīr. 6. Kitâbü'l-İmâmeti'l-kebîr. Bu iki eser devlet başkanlığıyla ilgilidir. 7. Kitâbü'l-Mevâlidi'l-İs̱nâʿaşeriyye (son üç eser için bk. Hasan es-Sadr, s. 337). Ayrıca Kitâbü'l-Müsterşid, Uṣûlü'd-dîn, el-Emâlî, eẓ-Ẓalâmâtü'l-Fâṭımiyye ve Fedek ve'l-ḫumus adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Şiirle de ilgilenen Hasan el-Utrûş'un şiirlerinin önemli bir kısmı Zeydiyye'nin tabakat ve terâcim kitaplarında yer almaktadır (Ebû Tâlib en-Nâtık, s. 98-100; Humeyd el-Muhallî, s. 232-242).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 149; İstahrî, el-Mesâlik (de Goeje), s. 205; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 373; Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-hayât),

s. 182; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü’t-Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), s. 47; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 244; Ebü’l-Abbas el-Hasenî, Siyerü’l-eʾimmeti’l-muḫtâre min Kitâbi’l-Meṣâbîḥ (nşr. W. Madelung, Aḫbârü’l-eʾimmeti’z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 71-75; Ebû Tâlib en-Nâtık, Siyerü’l-eʾimmeti’l-muḫtâre min Kitâbi’l-İfâde (a.e. içinde), s. 85-101; Humeyd el-Muhallî, Siyerü’l-eʾimmeti’l-muḫtâre min Kitâbi’l-Ḥadâʾiḳi’l-verdiyye (a.e. içinde), s. 209-242; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 77-78; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXV, 93-97; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 185; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân, Tahran 1361, s. 145-146; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 276-294; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, II, 256-258; Zambaur, Manuel, s. 192; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 372-378; Sezgin, GAS, I, 567; W. Madelung, “The Minor Dynasties of Northern Iran”, CHIr., IV, 208-212, 221, 253; a.mlf., “al-Ḥasan b. al-Ḳāsım”, EI² Suppl. (İng.), s. 356-357; a.mlf., “ʿAlīds”, EIr., I, 882; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 337-338; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 341; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 179-185; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 132; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 190-202; İsa Doğan, Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri (doktora tezi, 1987, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 83-84; M. S. Khan, “The Early History of Zaydi Shiism in Daylaman and Gilan”, ZDMG, CXXV (1975), s. 302-303; R. Strothmann, “Utrûş”, İA, XIII, 85-87; a.mlf., “Ḥasan al-Uṭrūsh”, EI² (İng.), III, 254-255; Tahsin Yazıcı, “Deylem”, DİA, IX, 265.

İsa Doğan

HASAN ÜSKÜDÂRÎ

(ö. 1023/1614)

Osmanlı hattatı.

Hamza adlı bir zatın oğlu olup Üsküdar'da doğduğu ve burada yaşadığı için Üsküdârî nisbesiyle anılmıştır. Şeyh Hamdullah Efendi'nin kızı tarafından torunu olan Pîr Mehmed b. Şükrullah'ın akrabası ve talebesidir. Hocasından aklâm-ı sitteyi meşkedip icâzet aldıktan sonra yine Şeyh Hamdullah'ın oğlu tarafından torunu olan Derviş Mehmed b. Mustafa Dede'den hattın inceliklerini öğrendi. Hasan Üsküdârî böylece "şeyh üslûbu"nun iki koldan kendisinde toplandığı, devrinin önde gelen bir temsilcisi olarak bu yolda mushaf ve kıtalar yazdı. Üçüncü nesilden Şeyh Hamdullah şeceresine bağlanan hattatın celî-sülüs hattından bazı örnekler, Üsküdar'daki Mimar Sinan yapısı Vâlide-i Atik Camii'nin çiniye nakşedilmiş mihrap sofası kuşağına ve son cemaat mahallindeki pencere alınlıklarına yazdığı istiflerle zamanımıza ulaşmıştır. Ancak kâğıda yazmış olduğu aklâm-ı sitte örneklerinden günümüze ulaşabilenler fazla değildir.

Hasan Üsküdârî vefatında Karacaahmet Sultan Türbesi karşısındaki set üstüne defnedilmiştir. Muhtemelen 1915 yılında, yeni açılan yolun güzergâhında kalan kabrinin o civarda Şeyh Sofası adıyla bilinen Şeyh Hamdullah hazîresine nakli düşünülmüş, ancak bu gerçekleştirilememiştir. Ayrıca bu teşebbüs sırasında, talebesi Hâlid Erzurûmî tarafından yazılmış olan mezar kitâbesi kırılıp iki parçaya ayrılmıştır. Hasan Üsküdârî'nin bu kırık mezar kitâbesi ve beraberinde sökülmek zorunda kalınan diğer mezar taşları, 1917 yılında devrin büyük hattatlarının katıldığı bir merasimle Selimiye Kütüphanesi arkasındaki hazîreye (bugünkü Çiçekçi Camii bahçesi) taşınarak dikilmiş, fakat bu sırada da mezarları nakledilememiştir.

Şeyh Hamdullah'tan günümüze ulaşan hattat silsilesinde mühim bir mevkiye sahip olan Hasan Üsküdârî'nin meşhur talebeleri arasında Hâlid Erzurûmî'den başka Muhammed el-İmâm adıyla tanınan Tokatlı İmam

Mehmed Efendi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 36; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn, s. 157; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 107; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 132; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts., s. 86; Uğur Derman, "Hasan-ı Üsküdârî", TA, XIX, 30.

M. Uğur Derman

HASAN el-VEZZÂN

(الحسن الوزّان)

el-Hasen b. Muhammed el-Vezzân ez-Zeyyâtî el-Gırnâtî el-Fâsî (ö. 957/1550'den sonra)

Batı'da Afrikalı Leon adıyla bilinen Arap seyyahı.

Muhtemelen 888 (1483) yılı dolaylarında Gırnata'da dünyaya geldi. 1488-1495 yılları arasında doğduğu söyleniyorsa da (Abdurrahman Hamîde, III, 501; EI² [İng.], V, 723) tayin edildiği görevler ilk ihtimalin daha güçlü olduğunu göstermektedir (Vaṣfü İfrîḳıyye, tercüme edenlerin mukaddimesi, I, 7). Zenâte'nin bir kolu olan Benî Zeyyât kabilesine mensuptur. Dedelerinden birinin tartıcılık yapmasından dolayı aile Vezzân lakabını almış olmalıdır. Gırnata'nın İspanyollar tarafından ele geçirilip Benî Ahmer (Nasrî) Sultanlığı'nın yıkılması (1492) ve müslümanların

birçoğunun İspanya'dan çıkarılması üzerine ailesiyle birlikte Fas'a hicret eden Hasan el-Vezzân, oradaki ünlü Karaviyyîn ve İnâniyye medreselerinde eğitim gördü. Başta İbn Gāzî el-Miknâsî olmak üzere birçok hocadan akaid, fıkıh, tefsir, tasavvuf, edebiyat, matematik ve astronomi tahsil etti. Henüz talebeyken iki yıl bir bîmâristanda ve tüccarların yanında muhasebeci olarak çalıştı. Bu ilimlerdeki bilgisi, sonradan onun Vattâsî (Fas) Sultanı Muhammed el-Burtukālî'nin (1505-1524) yakınları arasına girmesine ve yüksek diplomatik görevlerde bulunmasına vesile oldu. Gençlik yıllarında Merînîler hânedanının son sultanlarının hizmetinde bulundu. Vergi toplamakla görevli olan babasıyla birlikte Rîf ve Orta Atlas bölgelerini dolaşan Vezzân, henüz genç yaşta sultanın görevlendirmesiyle Fas ülkesinin her tarafına ve Afrika'nın kuzey yarısında birçok yere seyahat etme imkânı buldu. O tarihlerde Fas toprakları Vattâsîler'le, ülkenin tamamını ele geçirmeye çalışan güneydeki Sa'dîler ve saldırgan İspanyol-Portekiz kuvvetleri arasında çetin çarpışmalara sahne oluyordu. 1508 yılında Hasan el-Vezzân, Asîle şehrinin Portekizliler'den geri alınması için Vattâsîler'in başlattığı kuşatmada bulundu ve daha sonra tekrar geri dönerek Selâ

bölgesini ziyaret etti. Ertesi yıl Tâdlâ bölgesine gitti ve o yıl kendisine biat edilen Sa‘dîler Devleti’nin kurucusu Kāim-Biemrillâh Muhammed ile görüştü. 1511 yılında sultan tarafından elçi sıfatıyla Batı Afrika’da Songay Devleti’ne gönderilen amcası ile birlikte Tinbüktü’ye giden Hasan el-Vezzân, saldırgan hıristiyan kuvvetlerine karşı güç birliği yapma teklifiyle yine Sa‘dî Sultanı Kāim-Biemrillâh’a gönderildi. Onun Tinbüktü’ye tekrar gidip oradan Mısır’a geçtiği de rivayet edilir. Son defa 1516 yılında Faslı hacılar grubuna katılarak Tâze, Tilimsân, Tunus ve Trablusgarp’a, 1517’de Mısır’a, oradan da Kızıldeniz yoluyla Hicaz’a gitti. Hatta bu seyahat dönüşünde İstanbul’a uğradığı da rivayet edilir. Hacdan dönünce yine Muhammed el-Burtukālî tarafından elçi sıfatıyla Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim’e gönderildi. Önce Cezayir’in Akdeniz kıyısında bulunan Bicâye şehrinde Oruç Reis ile görüşen Vezzân’ın İstanbul’a gidip gitmediği hakkında değişik rivayetler bulunmakla birlikte o sırada Mısır seferinde bulunan (1517) padişahla orada görüştüğü bilinmektedir (a.g.e., I, 10). Fas sultanı adına yaptığı elçilik görevi esnasında ayrıca Bicâye’de Türk amirali Oruç Reis ve Tinbüktü’de Songay Sultanı Askia Muhammed ile de görüştü. Mısır’dan Nil yoluyla Sudan’a, oradan da Cidde ve Yenbû’ya geçen Hasan el-Vezzân, dönüşü sırasında yaklaşık iki yıl kaldığı Libya ve Tunus’tan Fas’a giderken (1520) Tunus’un Cerbe adası yakınlarında Sicilyalı korsanlar tarafından esir alındı ve diğer seçkin esirlerle birlikte önce Napoli’ye, oradan da Roma’ya götürülerek Rönesans’ın güçlü papası X. Leon’a (Giovanni de Medici) takdim edildi. Yaşamasının ancak Hıristiyanlığı kabul etmekle mümkün olabileceğini anlayan Vezzân bu yöndeki baskılara boyun eğmek zorunda kaldı, bunun üzerine papa ona hıristiyan adı olarak kendi adını verdi. 6 Ocak 1520’de vaftiz edildi. Ancak bazı müslüman müellifler onun mecburiyet karşısında hıristiyan gibi göründüğünü söylemektedirler. Bundan sonra Vezzân, Johannis Leo de Médicis olarak tanındı; Vaṣfü İfrîḳıyye adlı kitabını basan G. Battista Ramusio ise onu daha yaygın olarak Giovanni Leone Granadino (Gırnatalı Arslan Jan) diye adlandırdı veya Arapça olarak Yuhannâ el-Esed el-Gırnâtî ismini kullandı. Afrika’yı tanıttığı meşhur eseri Descrittione dell’Africa’nın yayımlanması üzerine de Afrikalı Leon mânasına gelen Leone Africano (Leo Africanus, Jean Leon African, Léon l’Africain) adıyla anılmaya başlandı. Kısa sürede İtalyanca ve Latince’yi öğrenen Vezzân Roma ve Napoli’de papazlara, Bologna’da da üniversite öğrencilerine Arapça dersleri verdi. Afrika hakkında yazdığı kitabının devamı olmak üzere daha

önce ziyaret ettiği Asya ile ilgili kısmını yazması için yapılan teklifi kabul etti. İtalya'da kaldığı süre içerisinde önceleri papanın, onun ölümünden (1521) sonra da Kardinal Egidio da Viterbo'nun (ö. 1532) himayesi altında yaşadı; aynı zamanda, müsbet ilimler ve felsefe konularındaki kaynakları okuyabilmek için çevresindekilere Arapça öğrenmelerini tavsiye eden kardinale de ders veriyordu. Bu arada kardinalin ısrarı üzerine, Alman İmparatoru Şarlken'in yakınlarından olan J. A. Widmenstad onunla tanışmak ve Arapça öğrenmek üzere Roma'ya geldiyse de seyahatini geciktirdiği için artık ülkesine dönmüş olan Vezzân ile görüşemedi. Vaṣfü İfrîḳıyye önce Vincenzo Pinelli'nin eline geçti. Onun ölümüyle eserin Arapça ve İtalyanca asılları Napoli'ye gönderilirken korsanların eline düşünce Arapça aslının denize atıldığı rivayet edilir. Pinelli'nin kütüphanesinden geriye kalan eserler Kardinal Charles Borromée tarafından 3400 altın eküye (ECU; eski Fransız para birimi) satın alındı ve 1602 tarihinde Milano'da çok kıymetli yazmaların bulunduğu Bibliothèque Ambroisienne'e kondu. Vezzân'ın kitabını ilk defa neşreden G. Battista Ramusio onun 1550 yılından önce vefat ettiğini yazmaktadır. Fakat modern araştırmacıların çoğu, 1550 yılı dolaylarında Kuzey Afrika'ya döndüğünü ve orada tekrar müslüman olarak bir süre yaşadıktan sonra vefat ettiğini kabul etmektedirler; ancak bazılarınca 1552 veya 1554 olarak verilen ölüm tarihi kesin değildir. Hasan el-Vezzân'ın hayatının 1550'den önceki dönemi iyi bilinirken sonrası hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Eserleri. Hasan el-Vezzân'ın büyük şöhreti, Afrika üzerine kaleme aldığı ve Roma'da tamamladığı Della descrittione dell'Africa et delle cose notabili che quivi sono adlı kitabına dayanır. Arapça kaleme aldığı eserini İtalyanca öğrendikten sonra bu dille tekrar yazmıştır. İtalyanca orijinal yazması 1931 yılında bulunarak Roma Millî Kütüphanesi'ne konan eseri (nr. 953), muhtemelen kendisi hayatta iken 1550 yılında G. Battista Ramusio Venedik'te yayımlamıştır. 1556'da Jean Temporal tarafından Fransızca'ya çevrilen kitap (Description de l'Afrique tierce partie du monde, Lyon 1556), aynı yıl içinde Jean Florianus (Fleurian) tarafından Latince'ye tercüme edilmiş (J. Leonis Africani de totius Africae descriptione, Anvers-Belçika 1556) ve bu dilde birçok defa basılmıştır. Eserin Latince tercümesinden John Pory'nin yaptığı İngilizce tercümeyi (A Geographical Historie of Africa, London 1600) sonradan Browne tekrar yayımlamıştır (History and Description of Africa, I-III, London 1896; New York 1963). Felemenkçe ve

Almanca'ya da çevrilen eser, birçok neşirden sonra Temporal'ın Fransızca tercümesi esas alınarak ilk defa ilmî şekilde Ch. Schefer tarafından neşredilmiştir (I-III, Paris 1896-1898; tıpkıbasımı, nşr. F. Sezgin, Frankfurt 1993). Bu neşre göre eser dokuz bölümden oluşur: Afrika hakkında genel bilgilerin bulunduğu giriş; Güneydoğu Fas; Fas sultanlığı; Tilimsân sultanlığı; Tunus'un Becâ bölgesi; Fas-Cezayir-Tunus, Libya'nın güneyinde kalan bölge; Bilâdü's-Sûdân (siyahlar ülkesi); Mısır; Irmaklar, hayvanlar, balıklar, kuşlar, Afrika'daki madenler, ağaçlar ve bitkiler. A. Epaulard'ın 1949 yılında İtalyanca'dan yaptığı Fransızca tercümesi Mme A. Codazzi

tarafından tenkitli olarak basılmıştır (Description de l'Afrique, I-II, Paris 1956). Abdurrahman Hamîde'nin oldukça hatalı Arapça tercümesinden (Riyad 1399/1979) sonra eser son olarak da Muhammed Hâccî ve Muhammed el-Ahdar tarafından Epaulard'ın neşri esas alınarak önce I. cildi (Rabat 1400), daha sonra da iki cildi birlikte Arapça'ya çevrilmiştir (Vaṣfü İfrîḳıyye, I-II, Beyrut 1983).

Hasan el-Vezzân kitabının sonunda, bir uçtan bir uca dolaştığı Afrika'da günü gününe kaydettiği müşahedelerini bu eserinde derlediğini, bizzat görmediği hususlarda ise güvenilir kimselerin haberlerine dayandığını belirterek eserin 10 Mart 1526'da tamamlandığını söyler. Yer yer Târîḫu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib adlı eserin sahibi İbnü'r-Rakīk el-Kayrevânî ve İbn Haldûn'dan alıntılar yapan müellif eserinde Bekrî, İdrîsî ve İbn Fazlullah el-Ömerî'den de bahsetmiş, ancak onlardan nakil yapmamıştır. Hasan el-Vezzân'ın, başvuru kaynakları arasında kendisinin daha önce yazdığı el-Vecîz fi't-tevârîḫi'l-İslâmiyye, Târîḫu İfrîḳıyye el-ḥadîs̱, Ebü'l-Kāsım İbn Beşküvâl'in Târîḫ fî aḥvâli'l-Endelüs, Mes'ûdî ve İbn Hatîb'in eserleri bulunur.

Vaṣfü İfrîḳıyye 1550'de basılınca aynı konuda eser yazan Avrupalı tarihçi, coğrafyacı ve kozmografyacılar için en önemli bir kaynak oldu. Kitabın yeni baskıları da dört asır boyunca yegâne eser özelliğini korudu. Vaṣfü İfrîḳıyye'yi aşağıdaki eserler kaynak olarak almışlardır: J. César Scaliger, Exotericae exercitationes (1557); François de Belle-Forest, Cosmographie (1575) ve Histoire universelle (1577); André Thevet, Cosmographie universelle (1575); Livio Sanuto, Geografia (1588); Gramaye, Africa Illustrata (1622) ve De Arabibus Africam tenentibus; Vossius, De historicis

latinis libri tres (Leyde 1627), De Medicis illustribus inter Arabes Scriptores, De philosophia et philosophorum sectis libri (La Haye 1658); Pierre Davity, Etats ou empires du monde (1626); Olivier Dapper, La description des pays de l'Afrique, de l'Egypte, de la Barbarie, de la Libye, du Biledulgerid, de la Guinée (Amsterdam 1668,1670); Baudrand, Dictionnaire historique et géographique (Paris 1715); Bruzen de la Martinière, Le grand dictionnaire géographique, historique et critique (Amsterdam 1726-1736). Vezzân eserinde, XVI. yüzyılın başlarında ziyaret ettiği Afrika ülkeleri hakkında içtimaî, iktisadî ve siyasî durumlarıyla ilgili bilgiler verir. Fas için en karışık siyasî hadiselerin cereyan ettiği, iç ve dış tehlikelerin ülkeyi kargaşaya sürüklediği bir dönem olan XVI. yüzyıl başlarıyla ilgili görüşleri İbn Haldûn'un fikirlerine benzer; ona göre de İspanya ve Portekiz gibi Avrupalı hıristiyan güçlerin Kuzey Afrika'ya göz dikmeleri, Araplar'ın kendi aralarındaki anlaşmazlıklar ve gereksiz çekişmelerden kaynaklanmıştır. Bu eser, yüzyıllar boyunca Batı'nın Kuzey Afrika'daki İslâm dünyası hakkında başlıca kaynağını oluşturmuştur ve hâlâ da Afrika tarihi ve coğrafyası üzerinde çalışanlara kaynak olmaya devam etmektedir. Eserin Batılılar için değer taşıyan bir yönü de Avrupalı düşüncesiyle kaleme alınmış bir Arap telifi oluşudur. Vezzân, Faslı İdrîsî ve İbn Battûta gibi İslâm coğrafyacıları ile karşılaştırıldığında onun İdrîsî'nin aksine yazdığı yerleri bizzat ziyaret ettiği ve anlatımında da İbn Battûta'nın aksine mümkün olduğu kadar mübalağadan kaçındığı görülür. Eserde sırasıyla Afrika ile ilgili genel coğrafya bilgileri, kıtanın iklimi, halkının özellikleri ve yaşayış tarzları, Fas ülkesinin güney taraflarındaki Sûs bölgesi, bugün kısmen Batı Sahrâ denilen yerler ve Merakeş şehri, Fas ve Cezayir'e hâkim olan Zeyyânîler, Bicâye, Tunus ve Trablusgarp, Fas, Tunus ve Cezayir'in güney kısımları, Bilâdülcerîd ve's-Sahrâ, Bilâd-i Sûdân ve Mısır, Afrika'nın akarsuları, hayvanları, madenleri ve bitkileri hakkında bilgi verilmektedir.

Hasan el-Vezzân eserinde, Asya ve Avrupa'nın gezip gördüğü kısımlarını anlatmayı tasarladığını söylemişse de (Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 242) böyle bir kitap kaleme almamıştır. Onun diğer önemli eseri, 1524 yılında yahudi doktor Jacob ben Simon (Ya'kūb b. Şem'ûn) için hazırladığı Arapça-İbrânîce-Latince lugattır; bu lugatın bir nüshası Escorial Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 598; bk. Derenbourg, I, 410). Yine 1527'de İtalyanca kaleme aldığı, otuz Arap ve yahudi filozof ve tabibini anlattığı biyografik

eseri, J. H. Hottinger tarafından Libellus de viris quibusdam illustribus apud Arabes Zurich (1664) adıyla Latince'ye çevrilmiş, J. A. Fabricii tarafından tekrar yayımlanmıştır (Amburgo 1726). Hasan el-Vezzân bunlardan başka, Angela Codazzi'nin üzerinde çalıştığı aruzla ilgili bir eserle (bk. bibl.) günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen ʿİlmü'l-beyâni'l-ʿArabî, Kitâbü'n-Naḥvi'l-ʿArabî'yi ve görevli olarak gezdiği Kuzey Afrika'da gördüğü anıt mezarların kitâbelerinden derlediği bir eser daha kaleme almıştır (Description de l'Afrique, editörün önsözü, s. I, XXII-XXIII; Abdurrahman Hamîde, III [1404/1984], s. 504-524).

Hasan el-Vezzân'ın hayatı ve seyahatnâmesi son zamanlarda yeniden ilgi çekmeye başlamıştır. Amin Maalouf'un 1986'da Léon l'Africain adıyla yayımladığı Fransızca eseri birçok dünya diliyle beraber Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (trc. Sevim Raşa, Afrikalı Leo, İstanbul 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, tercüme edenlerin mukaddimesi, I, 5-23; II, 242; a.mlf., Description de l'Afrique (ed. Ch. Schefer), Paris 1896, editörün önsözü, s. I-XXIII; H. Derenbourg, Catalogue des manuscrits arabes de l'Escorial, Paris 1884, I, 410; L. Massignon, Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle, tableau géographique d'après Léon l'Africain, Alger 1906, s. 4-10, 22-67; a.mlf., "Leon, Afrikalı", İA, VII, 32; H. de Castries, Les sources inédites de l'histoire du Maroc; archive et bibliothèque de France, Paris 1926, III, s. XII; Paris 1954, IV, s. VII; a.e.: Archive d'Angleterre, Paris 1935, II, 271; III, 373; Brockelmann, GAL Suppl., II, 710; A. Codazzi, "Dell'unico manoscritto conosciuto dell' 'Cosmografia dell'Africa' di Giovanni Leone l'Africano", International Geographical Congress (Lisbon 1949). Comptes Rendus, Lisbon 1952, IV, 225-226; a.mlf. "Il trattato dell'arte metrica di Giovanni Leone Africano", Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, Roma 1956, I, 180-198; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 450-455; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 136-137; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye bi'l-

Maġrib fî ʿahdi's-Saʿdiyyîn, Rabat 1397-98/1977-78, I, 25-26; II, 348-349; Thomas F. Glick, “Léo The African”, DSB, VIII, 190; Abdurrahman Hamîde, “el-Ḥasan b. Muḥammed el-Vezzân ez-Zeyyâtî”, Buḥûs̱ü'l-müʾtemeri'l-coġrâfiyyi'l-İslâmiyyi'l-evvel, Riyad 1404/1984, III, 501-524; a.mlf., “Ḥasan b. Muḥammed el-Vezzân”, Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 72-74; R. Brunschvig, “Léon l'Africain et l'embouchure du Chélif”, RAfr., sy. 79 (1936), s. 599-604; R. Mauny, “Notes sur les ‘Grandes voyages’ de Léon l'Africain”, Hespéris, XLI, Paris 1954, s. 379-394; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, “Kitâbü Vaṣfi İfrîḳıyye ve târîḫihâ li'l-Ḥasan b. Muḥammed el-Vezzân”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-Âdâb, Câmiʿatü ʿAyni'ş-şems, II, Kahire 1968, s. 279-307; J. - C. Garcin, “Jean-Léon l'Africain et ‘Aydhab”, AIsl., XI (1972), s. 189-209; H. J. Fisher, “Léo Africanus and the Songhay Conquest of Hausaland”, The International Journal of African Historical Studies, XI/1, New York 1978, s. 86-112; Ed., “Leo Africanus”, EI² (İng.), V, 723-724.

Mustafa L. Bilge

HASAN b. ZEYD

(الحسن بن زيد)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Zeyd b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 168/785)

Hz. Hasan'ın torunu, Abbâsîler'in Medine valilerinden.

Muhtemelen 83 (702) yılında Medine'de doğdu. Ali evlâdı içindeki ilk Abbâsî taraftarı olarak bilinir. Devrinde Hâşimoğulları'nın saygı duyulan isimlerinin başında yer alıyordu. Fazileti, dürüstlüğü ve dindarlığı sayesinde Abbâsî halifeleriyle iyi münasebetler içinde olmuştur. Kızı Ümmü Külsûm, ilk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh ile, diğer kızı Nefîse es-Seyyide, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İshak el-Mü'temin ile evlendi. İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Hasan b. Zeyd'i 149 Ramazanında (Ekim 766) Medine'ye vali tayin etti (Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ, s. 435). Ancak halife 155'te (772), muhtemelen, o sıralarda Medine'de zekât memuru olarak görevlendirilen hadis hâfızı Füleyh b. Süleyman'ın kışkırtması sebebiyle onu görevden aldı ve hapsettirip mallarına el koydurdu. Yerine Abdüssamed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ı tayin etti. Mansur'un veliahdı olan oğlu Muhammed el-Mehdî ise valiye gizlice mektup göndererek ona iyi davranılmasını istedi. Ancak halifenin ölümüne kadar hapsedilen Hasan b. Zeyd, Mehdî-Billâh tarafından hapisten çıkarıldı; malları ve itibarı iade edildi. Hatta Mehdî-Billâh, yanından hiç ayırmadığı Hasan'la birlikte 168 (785) yılında hac için yola çıktıysa da yolda yeterli su bulunmadığı için bir süre sonra geri döndü. Hasan b. Zeyd ise geri dönmeyi kabul etmeyerek yola devam etti, fakat Medine'nin doğusunda Hâcir denilen yerde vefat etti ve oraya defnedildi.

Hasan b. Zeyd babası Zeyd b. Hasan, Abdullah b. Abbas'ın kölesi İkrime el-Berberî, Abdullah b. Ebû Bekir b. Muhammed, Abdullah b. Hasan b. Hasan ve Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer'den rivayette bulunmuş; İbn İshak, İbn Ebû Zi'b, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, Mâlik b. Enes, Ebû Üveys ve oğlu İsmâil b. Hasan da kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. İbn

Sa‘d, İbn Hibbân ve İbn Hacer el-Askalânî tarafından “sika, sadûk” ve “fâzıl” olarak tavsif edilir. Muhammed, Kāsım, Ali, İbrâhim, Zeyd, Îsâ, İsmâil, İshak, Abdullah adlı dokuz oğlu ve iki kızı olmuştur (İbn Sa‘d, s. 386).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 386-397; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 435; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 681; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 149, 258, 358-359, 377, 400 vd., 453-454; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 160; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 309-313; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 492; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 161-170, s. 129-131; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 279; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 205-206; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 75-80; Fr. Buhl, “Hasan”, İA, V/1, s. 313; a.mlf., “al-Ḥasan b. Zayd”, EI² (İng.), III, 244-245.

Ethem Ruhi Fığlalı

HASAN b. ZİYÂD

(الحسن بن زياد)

Ebû Alî el-Hasen b. Ziyâd el-Ensârî el-Kûfî el-Lü'lüî (ö. 204/819)

Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden müctehid âlim.

Doğum tarihi hakkında temel kaynaklarda bir kayda rastlanmamakla birlikte bazı araştırmacılar 116 (734) yılı dolaylarında dünyaya geldiğini söylemektedirler (Sezgin, I, 433). Babası inci ticareti yaptığı için Lü'lüî nisbesiyle anılır. Aslen Kûfeli olup daha sonra Bağdat'a yerleşti. Bir süre Ebû Hanîfe'nin derslerine devam etti; onun vefatından sonra talebeleri Züfer b. Hüzeyl ve Ebû Yûsuf ile Dâvûd et-Tâî ve Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'dan fıkıh dersleri alarak Hanefî mezhebinde ictihad seviyesine ulaştı. Hadis dinlediği hocalar arasında İbn Cüreyc, Mâlik b. Miğvel, Vekî' b. Cerrâh, Eyyûb b. Ukbe, Hasan b. Umâre, Îsâ b. Ömer el-Hemdânî gibi âlimler bulunmaktadır. İbn Cüreyc'den fıkhî konulara dair 12.000 hadis yazmıştır.

Çağdaşı birçok müctehid gibi ilim öğrenme ve öğretme merakıyla temayüz eden Hasan b. Ziyâd, bazı âlimlerin resmî görev aldıktan sonra talebe yetiştirme işini aksatmalarını hoş karşılamamış, hatta bu yüzden Ebû Yûsuf'a sitemde bulunmuştur. Yetiştirdiği çok sayıda talebe arasında İshak b. Behlûl et-Tenûhî, Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, İbn Semâa, Şuayb b. Eyyûb, kardeşinin oğlu Velîd b. Hammâd el-Lü'lüî, İmam Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd, Halef b. Eyyûb el-Belhî, İsmâil el-Fezârî, Muhammed b. Mukātil er-Râzî, Hanefî imamı Hassâf'ın babası Amr (Ömer) b. Müheyr gibi âlimler sayılabilir. Halife Hârûnürreşîd ve Me'mûn'un da Hasan b. Ziyâd'ın ders ve sohbetlerine katıldıkları nakledilmektedir.

Hasan b. Ziyâd 194 (810) yılında, Hafs b. Gıyâs'ın vefatından sonra kısa bir süre Kûfe kadılığı görevinde bulundu. Ancak fetva konusundaki aşırı hassasiyeti ve heyecanı sebebiyle bu görevden affını istedi; tekrar yoğun bir

şekilde ders ve sohbetlerini sürdürdü. 204 (819) yılında vefat eden Hasan b. Ziyâd'ın ölüm tarihi bazı kaynaklarda 209 (824) olarak da gösterilmektedir.

Kendi çağdaşları Hasan b. Ziyâd'ı çok hadis bilen ve yazan bir âlim olarak tanıtırken sonraki dönemlerde yaşamış cerh ve ta'dîl ulemâsından bazıları onun hadis yönünden zayıf, hatta güvenilmez olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebû Hanîfe ve diğer birçok Hanefî müctehidi hakkında da yapılan bu tür değerlendirmeler mezhep taassubundan kaynaklanmıştır ve ilmî dayanağı yoktur. Zira kendisi hakkında değerlendirme yapan ve çoğu Hanefî mezhebinden olmayan âlimler onun iyi huylu, faziletli bir kişi olduğunu, Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini ezbere bildiğini, ilmi yanında zühd ve takvâsıyla, ne pahasına olursa olsun gerçekleri söylemesiyle dikkati çektiğini vurgulamışlardır. Nitekim devrin büyük âlimlerinden kendisini yakından tanıyan Yahyâ b. Âdem, Hasan b. Ziyâd'ın Hafs b. Gıyâs'tan sonra gördüğü en fakih kimse olduğunu söylemektedir. Ayrıca talebeleri arasında dönemin muhaddislerinden İshak b. Behlûl de bulunmaktadır ki bu âlimin 50.000 civarında hadis rivayet ettiği güvenilir kaynaklarda belirtilmektedir. Yine hem hadis hem fıkıh yönüyle ünlü Muhammed b. Şücâ'ın da onun talebeleri arasında yer alması, Hasan b. Ziyâd'ın fıkıhta ve hadiste güvenilir bir imam olduğunu göstermektedir. M. Zâhid Kevserî, Hasan b. Ziyâd'ın ilmî mertebesi hakkındaki asılsız iddiaları cevaplandırırken Ebû Avâne'nin eṣ-Ṣaḥîḥu'l-müsned'de, Hâkim'in el-Müstedrek'te ondan tahrîcde bulunduklarını ve İbn Cerîr et-Taberî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adlı eserinde İmam Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok müctehid imamın görüşlerine yer vermezken Hasan b. Ziyâd'ın görüşlerine yer verdiğini söyler (Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, s. 273; ayrıca bk. Sezgin, I, 433).

İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâʾ adlı eserinde Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den, oğlu Muhammed'in

de kendisinden kıraat rivayet ettiğini belirtmekteyse de Zâhid Kevserî, konuyla ilgili olarak yaptığı araştırma sonunda Ebû Hanîfe'ye farklı bir kıraat isnat etmenin doğru olmadığını, İbnü'l-Cezerî'nin bu rivayeti araştırmadan kaydettiğini, Ebû Hanîfe'nin kıraatinin Âsım kıraati olduğunu belirtmektedir.

Eserleri. Hasan b. Ziyâd'ın birçok eser yazdığı kaynaklarda zikredilmekle birlikte bunların çoğu zamanımıza kadar gelmemiştir. Günümüze kısmen intikal eden önemli eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Mücerred. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den duyduğu fıkha dair bilgileri kapsayan bu eser Muhammed b. Şücâ' tarafından rivayet edilmiştir. İmam Muhammed'in el-Aṣl adlı kitabını rivayet eden fakihler, bazı hususları şerh ve ikmal maksadıyla Kitâbü'l-Mücerred'den nakillerde bulundukları gibi (el-Aṣl, II, 264-266, 277) daha sonraki Hanefî fıkıh kitaplarında da bu eserden alıntılar yapılmıştır (M. Zâhid Kevserî, el-İmtâʿ, s. 70). 2. el-Müsned. Hasan b. Ziyâd'ın bu ismi taşıyan bir eseri bulunduğu güvenilir kaynaklarda belirtilmektedir. Kâtib Çelebi, Ebû Hanîfe'den rivayet edilen hadislerden oluşan ve Müsnedü'l-İmâmi'l-Aʿẓam diye bilinen eserden bahsederken bunu Ebû Hanîfe'den Hasan b. Ziyâd'ın rivayet ettiğini söyler ve Hârizmî'nin Câmiʿu'l-mesânîd'de topladığı Ebû Hanîfe'ye ait on beş müsned arasında bu eseri ayrıca saymaz (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1680-1681). Ancak Hârizmî, Câmiʿu'l-mesânîd'in ihtiva ettiği müsnedler arasında Hasan b. Ziyâd'ın rivayetini yedinci sırada kaydetmektedir (Câmiʿu'l-mesânîd, I, 5). Bu rivayete ait bir nüsha günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I, 415). Hasan b. Ziyâd'ın müsnedi Kitâbü'l-Mücerred'in hadislerini ihtiva etmekte olup bu hadisleri, eseri Hasan b. Ziyâd'ın talebesi Muhammed b. Şücâ'dan dinleyip nakleden Muhammed b. İbrâhim b. Hubeyş el-Begavî ayrı bir kitap haline getirmiştir (M. Zâhid Kevserî, el-İmtâʿ, s. 14, 18, 35, 54).

Hasan b. Ziyâd'ın kaynaklarda adları geçen ve müstakil birer kitap olabilecekleri gibi bir fıkıh kitabının bölümleri de olabilecek diğer eserleri şunlardır: Kitâbü Edebi'l-ḳāḍî, Kitâbü'l-Ḫiṣâl, Kitâbü Meʿâni'l-eymân, Kitâbü'n-Nafaḳāt, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kitâbü'l-Ferâʾiż, Kitâbü'l-Veṣâyâ, Kitâbü'l-Maḳālât, Kitâbü't-Tühme, Kitâbü'l-İcâre, Kitâbü'ṣ-Ṣarf, el-Emâlî.

BİBLİYOGRAFYA

Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 188-189; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 15; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî),

Beyrut 1410/1990, II, 264-266, 277; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 131-133; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 314-317; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ᾿, Bağdad 1356, s. 115; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 359; VII, 337; a.mlf., el-Lübâb, III, 136; Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, Câmiʿu'l-mesânîd, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 5; II, 433-434; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 491; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, IX, 543-545; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 255; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 56-57; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 487-490; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 213; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 208-209; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 81; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 256-257; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1680-1681; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, III, 59-61; Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye, s. 60-61; M. Zâhid Kevserî, el-İmtâʿ bi-sîreti'l-imâmeyn el-Ḥasan b. Ziyâd ve ṣâḥibih Muḥammed b. Şücâʿ, Kahire 1368; a.mlf., Te᾿nîbü'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1401/1981, s. 43-44, 273-276; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 205; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 266; Sezgin, GAS, I, 415, 433; Mustafa eş-Şek'a, el-İmâmü'l-Aʿẓam Ebû Ḥanîfe en-Nuʿmân, Kahire 1403/1983, s. 233-234; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 25.

Beşir Gözübenli

HASANBEY MELİKZÂDE ZERDÂBÎ

(1842-1907)

Rusya’da ilk Türkçe gazeteyi çıkaran Azerbaycanlı gazeteci-yazar.

Şamahı’nın (günümüzde Bakü’nün) Gökçay kazasının Zerdâb köyünde doğdu. Babası Selimbey, evinde şair ve müzisyenleri toplayıp sohbetler düzenleyen kültürlü bir insandı. Hasanbey Melikzâde ilk öğrenimine Zerdâb Medresesi’nde başladı. 1852’de girdiği Şamahı Rus-Tatar mektebini üstün başarı ile bitirdikten sonra Tiflis’teki I. Tiflis Jimnası’nın giriş imtihanlarını kazandı ve burslu olarak bu okulun beşinci sınıfına kaydedildi (1858). Moskova Üniversitesi Fizik-Matematik Fakültesi’nden mezun olduktan sonra (1865) bir süre Tiflis civarında Türkler’in yoğun olarak yaşadığı Borçalı kazasında Mejevoya Palata (toprak komisyonu) İdaresi’nde çalıştı. Daha sonra Kuba şehri mahkemesinde kâtiplik yaptı. Bu sırada köylülerin haklarını koruduğu ve etrafına hürriyetçi düşünceler telkin ettiği için görevinden alındı (1868). İşsiz kaldığı süre içinde gayri resmî olarak Şamahı’da halk mahkemesinde dava vekilliği yaptı. 1869’da Bakü’deki liseye tabiat tarihi muallimi tayin edildi. 1872’de yoksul öğrencilere yardım etmek ve çeşitli sosyal faaliyetlerde bulunmak amacıyla Cem‘iyyet-i Hayriyye adlı bir dernek kurdu; Azerbaycan’ın birçok yerini gezerek derneğe üye kaydetti ve yardım topladı. 22 Mart 1873’te talebesi Necefbey Vezirof’la (Vezirli) birlikte Mirza Feth Ali Ahundzâde’nin Sergüzeşt-i Vezîr-i Hân-ı Lenkeran adlı komedisini sahneye koyarak Azerbaycan tiyatrosunun temelini atmış oldu.

Ruslar’ın Kafkasya ve Azerbaycan’daki sömürgeci siyasetini anlatmak, halkı cehaletten ve geri kalmışlıktan kurtarmak için bir gazete çıkarmaya teşebbüs etti (1872); ancak birçok engelle karşılaştı. 1874 yılında İstanbul’a gidip hurufat aldıktan sonra 3 Ağustos 1875’te (eski tarihle 22 Temmuz 1875) Rusya’da neşredilen ilk Türkçe gazete olan Ekinçi’yi çıkarmayı başardı. Ayda iki defa yayımlanan ve 400 adet kadar basılan gazete, 1877-

1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Türkiye lehine yayın yaptığı için 11 Ekim 1877'de kapatıldı. İlk yıl on iki, ikinci yıl yirmi dört ve son yıl yirmi sayı olmak üzere toplam elli altı sayı çıkabilen Ekinçi, düşük tirajına rağmen bütün Rusya Türklüğü tarafından büyük bir ilgiyle takip edildi; sadece Kafkasya'da değil Kırım ve İdil-Ural bölgelerinde de etkili oldu. Azerbaycan kültür tarihinde önemli bir yeri olan Ekinçi'deki yazıların önemli bir kısmı, bu teşebbüsüyle Azerbaycan basınının da kurucusu sayılan Hasanbey Melikzâde'ye aittir. Gazetede ayrıca Necefbey Vezirof, Mirza Feth Ali Ahundzâde, Seyyid Azim Şirvânî gibi tanınmış kişilerin yazıları çıkmıştır. Hasanbey, Ekinçi'nin kapatılmasından sonra Rus hükümeti tarafından sürekli olarak gözetim altında tutuldu, çeşitli baskılara mâruz kaldı. Azerbaycan'dan ve öğrencilerinden uzaklaştırılmak için Kırım yakınlarındaki Yekaterinodar (Krasnodar) Lisesi'ne tayin edildi (1878). Ancak Hasanbey istifa edip Azerbaycan'da kalmayı tercih etti. Bir yıl kadar Bakü'de işsiz olarak yaşadıktan sonra ailesiyle birlikte doğum yeri olan Zerdâb köyüne dönmek zorunda kaldı. Köyde bir okul açmak için uğraştıysa da izin alamadı. Bir ara Ucar'a gidip dava vekilliği yaptı. Bu yıllarda, Tiflis'te çıkan Kavkaz, Novoye Obozreniye, Ziyâ, Ziyâ-yı Kavkaz ve Bakü'de yayımlanan Kaspi gibi gazete ve dergilerde ziraat, tabiat, köy işleri, insan ve hayvan sağlığı, sosyal meseleler hakkında çeşitli makaleler

yayımladı. Yazılarında köylülerin haklarını savunduğu için hükümet tarafından beş defa mahkemeye verildi. Bu mahkemelerdeki savunmalarında çar memurlarının halka zulmettiğini ve halkın sömürüldüğünü söylemekten çekinmedi.

1896 yılında Bakü'ye dönen Hasanbey sosyal amaçlı bazı derneklerde görev aldı. Yazılarını, Kafkasya Türklüğü'nün bu yıllarda Rusça neşredilen en önemli yayın organı olan Kaspi gazetesinde yayımlamaya başladı ve ölene kadar yazı yazmayı sürdürdü. Bakü şehir meclisine üye seçildi. Bu görevi yürüttüğü yedi yıl içinde Bakü ve civarındaki köy okullarının yönetimini üstlendi. Neriman Nerimanof'la birlikte 1906'da Bakü'de toplanmasında büyük rol oynadığı Azerbaycan Muallimleri I. Kurultayı'nın başkanlığına seçildi. 28 Kasım 1907'de bir felç geçirdikten sonra vefat eden Hasanbey büyük bir törenle defnedildi. Mezarı daha sonra Bakü'de kurulan Fahrî Hıyâbân'a nakledilmiştir.

Türk dünyasının ortak bir edebî dili ve tek bir gayesi olması gerektiğine inanan, bunun gerçekleşmemesi halinde Türk dünyasının parçalanacağını söyleyen, Azerbaycan ve Kafkasya Türklüğü'nün esaret ve bilgisizlikten kurtarılması için ömrü boyunca çalışan Hasanbey'in Azerbaycan Türk kültür tarihinde önemli bir yeri vardır. Bazı yazıları ölümünden sonra Kiev'de okuyan Azerbaycanlı öğrenciler tarafından Toprak Su ve Hava (Bakı 1912) ve Bedeni Salamat Sahlamak Düstûrü'l-amelîdir (Bakı 1912) adlı iki küçük kitapta toplanmıştır. Daha sonra Ziyâeddin Göyüşov, onun çeşitli konulardaki makalelerini geniş bir giriş yazısıyla birlikte Hesen Bey Zerdabî: Seçilmiş Eserleri adıyla yayımlamıştır (Bakı 1960).

Ekinçi'nin neşrinin ellinci yıl dönümü münasebetiyle yayımlanan Azerbaycan Matbuatının Elli İlliyi: Ekinçi 1875-1925 (Bakı 1926) adlı eserde Şarklı'nın (Ferhad Ağazâde) "Hesen Bey Melikof Zerdabi'nin Tercüme-i Hali" başlıklı bir makalesi yer almaktadır. Bu kitapta, Hasanbey'in Ekinçi gazetesi hakkında Hayat gazetesinde çıkan "Rusya'da Evvelimci Türk Gazetesi" başlıklı yazısı da bulunmaktadır. Gazetenin bibliyografyası Sadık Hüseyinov (Ekinçi Gazetesinin İzahlı Bibliografyası, Bakı 1963, 1977) ve Kiril alfabesiyle tam metni Turan Hasanzâde tarafından (Ekinçi 1875-1877, Bakı 1970) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Veli Memmedov, Ekinçi Gazeti, Bakı 1976; Nazim Ahundov, Azerbaycan Milli Dövr-i Metbuatının Yaranması ve Ekinçi Gazeti: Senedlerin Dili ile, Bakı 1980, s. 82-113; Esmira Cavadova, Setirlerde Döğünen Ürek, Bakı 1988; Feyzulla Gasımzâde, "Hesenbey Melikov Zerdabi", XIX. Esrin İkinci Yarısında Edebiyyat. Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakı 1960, II, 138-146; "Zerdabi, Hesen Bey (Melikov)", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakı 1980, IV, 323; Yavuz Akpınar, "Hasanbey Melikzâde Zerdâbî", TDEA, IV, 128-129.

Yavuz Akpınar

HASANBEYZÂDE AHMED PAŞA

(ö. 1046/1636-37)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçi.

Küçük lakabıyla anılan Reîsülküttâb Hasan Bey'in oğludur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra gelirinin azlığı dolayısıyla ilmiye sınıfından ayrılarak Dal Mehmed Efendi'nin ilk reîsülküttâblığı sırasında (1590-1591) Dîvân-ı Hümâyun hizmetine girdi. Divan kâtipliği görevi esnasında teslimatî vazifesiyle III. Mehmed'in Eğri Seferi'ne (1596) katılanlar arasında yer aldı (Topçular Kâtibi Abdülkadir, s. 93); aynı zamanda bu seferde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın tezkireciliği hizmetinde de bulundu. Serdar Satırcı Mehmed Paşa'nın Varat Seferi'ne (1598) katıldıktan sonra İstanbul'a dönüşte tekrar İbrâhim Paşa'nın tezkireciliği hizmetine getirildi. Sadrazam ve Serdar Damad İbrâhim Paşa'nın 20 Şevval 1007'de (16 Mayıs 1599) Uyvar Seferi'ne çıkması ile bu sefere de ikinci tezkireci olarak iştirak etti; seferde ordunun 1008 Muharremi sonlarında (Ağustos 1599) Ösek (Essek) sahrasına varmasından önce konakladığı Vulkvar'da baştezkireciliğe tayin edildi (a.g.e., s. 211). İbrâhim Paşa'nın Kanije Seferi'ne de (1600) baştezkireci olarak katılan Hasanbeyzâde, Reîsülküttâb Yaycızâde Hamza Efendi'nin Ösek yakınında Kariha menzilinden İstanbul'a gönderilmesi üzerine bir müddet vekâleten reîsülküttâblık hizmetinde bulundu (Mehmed b. Mehmed Edirnevî, s. 203-204; Hasanbeyzâde Ahmed, I, 8-9). Yeni Sadrazam ve Serdar Yemişçi Hasan Paşa'nın İstolni Belgrad'ı geri almasında ve Peşte muhasarasında da (1011/1602) baştezkireci olarak serdarın yanında yer aldı. Yavuz Ali Paşa'nın 30 Aralık 1603'te İstanbul'a gelerek sadâret makamına geçmesinden sonra aynı mevkii muhafaza ettiyse de vezîriâzam Macaristan Seferi'ne çıktığında bu görevden azledildi (Topçular Kâtibi Abdülkadir, s. 323); ancak Sadâret Kaymakamı Hâfız Ahmed Paşa'nın tezkireciliği hizmetinde bırakıldı (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 291-292). Nisan 1604'te gedikli kâtipler arasında yer alıp beratı yenilenen Hasanbeyzâde 1604 Eylülünde defteri hâkānî emini kaymakamı, Ocak 1605'te defter emini oldu (Emecen, XXXV [1994], s. 140, 144). Bundan sonra maliye hizmetine geçti

ve 23 Ekim 1605'te Anadolu'daki eşkıya üzerine serdar tayin edilen Kara Dâvud Paşa'nın sefer mühimmatını defterdar olarak tamamladığı gibi, Aydın ve Saruhan taraflarında isyan ettiği için 14 Eylül 1609'da Sadrazam Kuyucu Murad Paşa tarafından öldürtülen Yûsuf Paşa'nın muhallefâtını Anadolu defterdarı olarak yazıp deftere kaydederek Başdefterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa'ya teslim etti (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 315-317; Topçular Kâtibi Abdülkadir, s. 448-449). Hasanbeyzâde'nin bundan sonra mükerreren Tuna, Karaman ve Halep defterdarlıklarında bulunduğu, Karaman ve Kefe beylerbeyilikleri vazifelerini de ifa ettiği anlaşılmaktadır. 18 Zilkade 1018 (12 Şubat 1610) tarihli arşiv vesikasına göre (BA, MD, nr. 78, s. 782) Tuna defterdarı olduğu anlaşılan Hasanbeyzâde görevi esnasında Erdel ve Eflak seferlerine de katıldı. Bu vazifesinden ayrıldıktan sonra Kefe beylerbeyiliğine tayin edildi ve Karadeniz'de Özi suyu munsabında olan Kılburun Kalesi'nin tamiriyle uğraştı, ancak hizmetleri beğenilmediği için beylerbeyilikten azledildi. Mâzul olarak Varna sahiline geldiğinde Varna'yı almak isteyen Kazaklar'a karşı kalenin korunmasında görev alarak kurtarılmasını sağladığı için Karaman defterdarlığına getirildi, ardından Halep'te Emvâl-i Sultânî defterdarlığında bulundu. Bir müddet sonra da Halep eyaleti defterdarlığına tayin edildi. Arkasından Karaman defterdarı olarak kısa bir müddet vazife gördü, emekliye sevkedildikten sonra tekrar Tuna defterdarı oldu. Kazaklar'la anlaşan Lehliler üzerine yürümek için Boğdan'da toplanarak 1 Zilkade 1029'da (28 Eylül 1620) Özi ve Rumeli beylerbeyilerinin kumandasında harekete geçen ordunun sefer masraflarını mîrî hazineden karşılamakla görevlendirildi. Kısa bir müddet sonra bu görevden ayrıldı. Onun bundan sonra uzun mâzuliyet devreleri geçirdiği, buna da çok defa Başdefterdar Bâkî Paşa'nın sebep olduğu, bu zatın ikinci başdefterdarlığında (17 Eylül 1621-19 Mayıs 1622), hatta 8 Nisan 1625'teki vefatı

sırasında da mâzul durumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Nihayet IV. Murad'ın Revan Seferi'ne (9 Mart-26 Aralık 1635) katılarak sefer vukuatının yakın bir şâhidi olmakla beraber ne gibi bir görevle seferde bulunduğunu belirtmeyen Hasanbeyzâde'nin sefer dönüşünden kısa bir süre sonra vefat ettiği sanılmaktadır. Ölüm tarihini kaynaklar 1046 (1636-37) olarak gösterirler (Sefînetü'r-rüesâ, Millet Ktp., Tarih, nr. 720, vr. 19b'de derkenar). Gümüşsuyu Kabristanı'nda medfun olduğu bildirilmekteyse de (Osmanlı Müellifleri, III, 46) günümüzde bunu tahkike imkân yoktur.

Eserleri. 1. Târih. İki ciltten meydana gelen eserin ilk cildi olan Telhîs-i Tâcü't-tevârîh, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'inin özeti mahiyetinde olup muhteva bakımından dîbâce ve telhis olmak üzere iki kısımdır. Telhîs-i Tâcü't-tevârîh'in son kısmı, kaynağının kısaltılmış ve sadeleştirilmiş bir şekli olduğundan orijinal bir mahiyet arzetmemektedir. Eserin II. cildi olan Zeyl-i Tâcü't-tevârîh'e gelince, büyük kısmı Hasanbeyzâde'nin müşahedelerine dayanan, Kanûnî Sultan Süleyman'dan başlayarak IV. Murad devrinin büyük bir bölümünü içine almak üzere çeşitli olayları ihtiva eden ve bilhassa III. Mehmed döneminden itibaren tamamen orijinal olan bir eser niteliğindedir. Bu cilt, muhteva bakımından iki bölüme ayrılmakta olup birincisi kaynaklara ve babasından naklen verdiği bilgilere dayanmaktadır. Hasanbeyzâde Kanûnî devrini Kemalpaşazâde, Matrakçı Nasuh, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Ramazanzâde Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Hocazâde Mehmed Efendi ve Mehmed Mecdî'nin eserlerinden istifade ederek hazırlamış; II. Selim ve III. Murad devrinin bir kısmı için ne gibi kaynaklardan faydalandığı bilinmemekle beraber diğer kısmını da reîsülküttâb olan babası Hasan Bey'den naklen vermiştir. Asıl önemli olan ikinci bölümde, III. Mehmed devrinden itibaren kendi müşahedeleri yanında katıldığı seferler ve devlet hizmetinde aldığı görevler dolayısıyla hadiselerin içinde bulunduğundan tarihî olayları kronolojik sırayla bazan sebep ve neticeleriyle birlikte anlatmıştır. Ayrıca her padişahın hayrat ve hasenatını; şehzadelerin, Osmanlı vüzerâ, ulemâ ve meşâyihinin de kısa hal tercümelerini eserine kaydetmiştir. Hasanbeyzâde tarihinin önemli bir özelliği de çeşitli telif devreleri geçirmiş olmasıdır. İlk telifin 1038 Muharreminden (Eylül 1628) önce başlayıp en geç 1039'da (1629) tamamlandığı, ikinci telifin Rebîülâhir-Şevval 1038 (Kasım 1628-Haziran 1629) arasında kaleme alındığı, üçüncü ve dördüncü teliflerin IV. Murad devrinde yazılıp 1040 Recebinden (Şubat 1631) önce sona erdikleri, beşinci telifin Rebîülevvel-Receb 1045 (Ağustos-Aralık 1635) arasında, son telifin de Rebîülevvel 1045 (Ağustos 1635) ile 16 Receb 1045 (26 Aralık 1635) arasında yazıldığı tesbit edilmiştir. Atâî Hasanbeyzâde'nin ikinci telif devresinden, Peçuylu İbrâhim üçüncü teliften, Kâtib Çelebi ikinci teliften istifade ettikleri gibi Naîmâ üçüncü teliften, Solakzâde Mehmed Hemdemî ise beşinci telif merhalesinden faydalanmıştır. Eser Nezihi Aykut tarafından doktora tezi olarak üç cilt halinde hazırlanmıştır (İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3277). 2. Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem. Hasanbeyzâde

siyasetnâme mahiyetindeki bu eserini, Zemahşerî'nin Rebîʿu'l-ebrâr'ına dayanan Muhyiddin Mehmed b. Hatîb Kāsım'ın Ravżü'l-aḫyâr adlı eserini kısaltmak suretiyle meydana getirmiştir. II. Osman devrinin sadrazamı Güzelce Ali Paşa adına kaleme alınan eser (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 0-49, vr. 1b) bir mukaddime, dört bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. 3. Mecmua. İsmi bilinmeyen bir kişi tarafından tertip edilen bu mecmua, Hasanbeyzâde'ye ait olup kendi kaleminden çıkmış Aynî Hatun Vakfiyesi ile dört manzumeyi, yirmi kadar münşeatı ve biri tamamlanmamış üç adet Kanije fetihnâmesini ihtiva etmektedir (Baysun, TD, II/3-4, s. 97). Hasanbeyzâde, Hamdi mahlası ile bazı şiirler de yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 78, s. 782; BA, MAD, nr. 7266, s. 9; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3277, I, 8-9; II, 291-292, 315-317; Topçular Kâtibi Abdülkadir, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ktp., nr. TE 80, s. 93, 196, 211, 323, 448-449, 552; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 806-807, 821; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 476; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 203-204, 211; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 155, 238, 403; Sâfî Mustafa Efendi, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, vr. 2a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 2, 13-16; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 285; Naîmâ, Târih, II, 202, 215-219; Sefînetü'r-rüesâ, s. 26; a.e., Millet Ktp., Tarih, nr. 720, vr. 19b; Solakzâde, Târih, s. 610, 631, 635, 659, 661, 749, 763; Hisâlî Abdurrahman, Metâliʻu'n-nezâir, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4252, vr. 116a, 129b, 283b; nr. 4253, vr. 195b, 300a; Cemâleddin Mehmed, Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 21 vd.; Sicill-i Osmânî, IV, 795; Osmanlı Müellifleri, III, 46; M. Cavid Baysun, "Reisü'l-Küttâb Küçük Hasan Bey", TD, II/3-4 (1952), s. 97-102; a.mlf., "Hasan Beyzâde Ahmed Paşa", TM, X (1953), s. 321-340; Feridun Emecen, "Ali'nin Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları", TD, XXXV (1994), s. 140, 144; Orhan F. Köprülü, "Hasan

Beyzâde", İA, V/1, s. 334-337; J. H. Mordtmann - [V. L. Ménage], "Ḥasan Beyzāde", EI² (İng.), III, 248-249.

Nezihi Aykut

HASANEFENDİZÂDE ÂHÎ ÇELEBİ

(bk. ÂHÎ ÇELEBİ, Hasanefendizâde).

HASANKEYF

Hısnıkeyfâ Artukluları'nın merkezi, günümüzde Batman iline bağlı ilçe merkezi olan şehir.

Roma ve Bizans kaynaklarında, Süryânîce kifo (kaya) kelimesinden türetilmiş Kifos ve Cepha / Ciphas isimleriyle zikredilen şehir, Arapça kaynaklarda Hısnu Keyfâ / Keybâ şeklinde kaydedilmiş, daha sonra bu ad Osmanlı belgelerinde

Hısnıkeyf, halk arasında da Hasankeyf şekline dönüşmüştür.

Şehir Yukarı Mezopotamya'dan Anadolu'ya geçiş güzergâhı üzerinde ve Dicle nehrinin kenarında stratejik bir noktada kurulmuştur. Kale, Sâsânîler'in Anadolu'daki Roma topraklarını tehdit eden bir güç haline geldikleri sırada İmparator II. Konstantios (337-361) tarafından inşa ettirilmiş ve Erzen bölgesinin merkezi yapılmıştır (Honigmann, s. 2-3). Şehirde bu döneme ve daha öncesine ait tarihî eser bulunmaması, o sırada henüz küçük bir müstahkem mevki özelliği taşıdığını göstermektedir. Hıristiyanlık bölgede IV. yüzyıldan itibaren yayılmaya başladı. Ancak üç ayrı din ve beş mezhebin mevcudiyeti burada kanlı çatışmaların çıkmasına yol açtı. Hıristiyanlar beş mezhebe ayrılmışlardı; ayrıca bölgede Şemsîler ile (güneşe tapanlar) yahudiler de bulunuyordu. Hasankeyf'te V. yüzyılda Nestûrî piskoposu oturuyordu. Mezopotamya'yı Bitlis-Van üzerinden İran ve Kafkasya'ya bağlayan yolun güzergâhında yer alan Hasankeyf, Anadolu'daki Bizans varlığının iktisadî ve idarî bakımdan çökmüş olması sebebiyle bu dönemde adı geçen bölgelere açılamadı.

Hasankeyf ve çevresi, Hz. Ömer'in halifeliği sırasında İyâz b. Ganm'ın kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildi (19/640). Kaynaklarda, şehrin fetihten X. yüzyıla kadar uzanan tarihi hakkında bilgi yoktur. Bu yüzyılda meşhur coğrafyacı Makdisî, Hasankeyf'in müstahkem bir kalesiyle çok sayıda kilisesinin bulunduğunu ve çarşıları, hanları, taştan ve tuğladan yapılmış evleriyle güzel bir şehir olduğunu söyler (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 141). Yüzyılın başlarında Abbâsî Halifeliği'nin siyasî gücü

azalmış, Irak bölgesinin önemli bir kısmı Hamdânîler'in kontrolüne girmişti. Bizans kuvvetleri, İmparator I. Romanos Lakapenos döneminde (920-944) Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin Bağdat'a müdahalesinden faydalanıp Hasankeyf'e yakın yerleri ele geçirdiler (931); Bizans saldırıları XI. yüzyılda da sürdü. Güneyde ise Hamdânîler'in zayıflamasını ve Büveyhîler'in kuvvetlenerek Bağdat'a yönelmesini fırsat bilen Mervânîler Musul ve Diyarbekir ile birlikte Hasankeyf'i de zaptettiler. Ancak Mervânî döneminde şehir ve yöresi Türkmen beylerinin nüfuzu altına girmeye başladı. 1043'ten sonra Boğa, Anasıoğlu ve Göktaş'ın idaresindeki Türkmenler Musul-Diyarbekir arasına hâkim oldular; Tuğrul Bey de bu bölgeyi adı geçen beylere iktâ etti (Sümer, s. 96). 1071'den sonra Bizans'ın Anadolu'daki siyasî varlığının çöküşünün ardından Türkmen boylarının bu topraklara göçleri sırasında Hasankeyf'in çevresine ayrıca Yıva, Döğer ve Kayı boyu mensupları da yerleştiler. Nihayet Sultan Melikşah zamanında Selçuklular Mervânî hâkimiyetine son verip bölgedeki diğer şehirlerle birlikte burayı da aldılar (1085).

Musul Emîri Kürboğa'nın ölümü üzerine (495/1102) Musul eşrafı, şehrin valiliği için Emîr Karaca'ya karşı Kürboğa'nın Hasankeyf nâibi Türkmen Mûsâ'yı destekleyip şehirlerine davet ettiler. Ancak Cizre Emîri Çökürmüş karşı saldırıya geçince Mûsâ, Sökmen b. Artuk'tan yardım istedi ve karşılığında kendisine 10.000 dinarla birlikte Hasankeyf'i vermeyi vaad etti. Sökmen'in desteğiyle Çökürmüş'ü bozguna uğratan Mûsâ kısa bir süre sonra öldürülünce Sökmen Hasankeyf'e gidip şehri teslim aldı; böylece burada Artuklular'ın Hısnıkeyfâ kolu kurulmuş oldu (495/1102). Urfa Kontu Baudouin du Bourg ile Tel Bâşir Kontu Joscelin, Harran Savaşı'nda (9 Şâban 497/7 Mayıs 1104) Sökmen b. Artuk ve Çökürmüş tarafından esir alınmış ve Sökmen Joscelin'i Hasankeyf'e götürerek hapsetmiştir (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 224). Artuklu Emîri Dâvud zamanında Urfa Kontu Joscelin de Courtenay Âmid yakınlarına kadar gelmiş, ancak geri püskürtülmüştü (1129). Dâvud'un yerine geçen oğlu Fahreddin Karaarslan, İmâdüddin Zengî'ye karşı Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ile ittifak yaptı. Meşhur tarihçi İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Muharrem 562'de (Kasım 1166) kendisinin Hasankeyf nâzırlığına tayin edildiğini ve bu sırada Emîr Çubuk'un soyundan bir cemaatin de Fahreddin Karaarslan'ın oğullarının hizmetinde olduğunu söylemektedir (Târîḫu Meyyâfâriḳīn, s. 213). Emîr Nûreddin Muhammed, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hizmetine girdi. Daha

sonraki emîrlerden Nâsırüddin Mahmud da sırasıyla Eyyûbîler'e, Anadolu Selçukluları'na ve sonra tekrar Eyyûbîler'e tâbi oldu (1220). Hasankeyf Artukluları'nın son emîri Mesud zamanında, Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin Muhammed önce Âmid'i, daha sonra Hasankeyf'i zaptederek Artuklular'ın buradaki hâkimiyetine son verdi ve şehri oğlu el-Melikü's Sâlih'in idaresine bıraktı (629/1232).

Artuklular, vergileri komşularına nisbetle düşük tutarak Diyârırebîa halkının bölgeye yerleşmesini sağlamışlardı. Yeni nüfusun bölgeye taşıdığı imkânlar bura-yı birden bire bir kale kasabası durumundan çıkararak şehir haline getirdi. Başta Bozulus Türkmenleri olmak üzere, her yıl kışladıkları Yukarı Mezopotamya sahasından Bingöl yaylası ile Murad Suyu vadisi (Muş-Malazgirt) taraflarına yaylamak amacıyla giden göçebelerin nehri geçmeleri için Artuklu Emîri Fahreddin Karaarslan döneminde yaptırılan ünlü Dicle Köprüsü (Hasankeyf Köprüsü) bu dönemin eseridir. Burada inşa edilen çarşılar, hanlar, hamamlar ve mahalleler modern şehircilik uygulamasına örnek gösterilmektedir. Artuklular zamanında Hasankeyf'teki medreselerden birçok âlim yetişmiştir. İleriki dönemlere ait Osmanlı tahrir ve evkaf defterlerinde yer alan bilgilerden de anlaşıldığı üzere şehir Artuklu ve Eyyûbî dönemlerinde âdeta yeni baştan inşa edilmiştir. Büyük masraf gerektiren imar faaliyetleri Hasankeyf'in zenginliğinin bir göstergesidir. Her yıl binlerce göçebeyle kervanların ve Dicle boyunca mal nakliyatı yapan keleklerin buradan geçmesi hem emîrlere hem şehir halkına önemli bir kazanç sağlıyordu. Selçuklular'ın bölgeye sevkettikleri göçebelerin ürettikleri yün ve deri gibi ham maddeler çevredeki şehirlerle birlikte burada işleniyordu. Evkaf kayıtlarından, şehirde değişik üretim yapan çeşitli esnaf çarşılarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Kır kesimindeki iktâlardan ve şehirdeki üretimden sağlanan vergi gelirleri vakıflar yoluyla buranın imarı için harcanmaktaydı.

Bölgedeki olumlu şartlar devam ettiği sürece Hasankeyf'in gelişmesi kesintiye uğramadı. Yâkūt el-Hamevî, buranın XIII. yüzyılda büyük bir şehir olduğunu ve kendisinin Dicle üzerindeki köprünün bir benzerini görmediğini yazar (Muʿcemü'l-büldân, II, 306). Buradaki darphânede hem Artuklular hem de Eyyûbîler adına sikke basılmıştır (Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 249, 401; II, 498; Şeşen, s. 201). 658'de (1260) Moğollar'ın işgal ve kısmen tahribine mâruz kalan şehirde Eyyûbî emîrleri birçok vakıf

eser inşa ettirmişlerdir. Bunlar arasında Rızâ Camii, Eyyûbiye Mescidi, Melikülümerâ Mescidi ve Has Mescidi ile Mesûdiye, Ziyâiye, Şücâiye, Âdiliye medreseleri ve Baba Selim, Şeyh Hasan, Köşk, Zühriye, Nebî, Şeyh Çoban zâviyeleri sayılabilir. Hasankeyf Köprüsü ile kalesinin bakım ve tamir giderlerini karşılamak üzere iki ayrı vakıf kurulmuştu. Köprü için gerekli harcamalar buradan geçenlerden alınan ücretlerle dükkân, değirmen ve hâne gelirlerinden karşılanıyordu. Kale için bir kervansaray, iki mahzen ve bazı ahırlar inşa edilmişti. Yine Hasankeyf'te fakir müslümanlara kefen ve şehrin kalesindeki tutuklulara nafaka temini için kurulmuş bir vakıf vardı (Vakf-ı Ekfân-ı Fukarâ-i Müslimîn ve Nafaka-yı Mahbûsân-ı Zindân-ı Kal'a-i Hısnıkeyfâ). Bu vakfın gelirleri on bir dükkân, üç ev, bir mahzen ve bir değirmenden alınan kiralardı.

Hasankeyf, XIV. yüzyılda önemli bir merkez olma özelliğini koruduysa da eski parlak günlerine kavuşamadı. Hamdullah el-Müstevfî, buranın önceleri büyük bir şehir iken VIII. (XIV.) yüzyılda kısmen harap durumda olduğunu ve buradan ancak 82.500 dinar vergi toplanabildiğini belirtir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 104). Hasankeyf, XV. yüzyıl başlarında Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen beyliklerinin etkisi altına girdi; şehrin Eyyûbî melikleri zaman zaman bunlara bağlanarak varlıklarını sürdürdüler. Seyyahlar XV. yüzyılda burada birkaç cami ile güzel evlerin bulunduğunu, çarşılarında manifaturacıların ve tâcirlerin yoğun biçimde faaliyet gösterdiğini ifade ederler (Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, s. 210). Akkoyunlu Beyi Uzun Hasan tarafından zaptedilen şehir 1501'den sonra Safevîler'in nüfuz alanında kaldı; yöredeki Türkmen grupları da bu arada Azerbaycan tarafına göç etmişlerdi. Şah İsmâil, Siirt ve Hasankeyf'i elinde bulunduran ve aynı zamanda eniştesi olan Eyyûbî Meliki Halîl'i Tebriz'de hapse attırıp yöreyi idaresi altına almıştı. Ancak kısa süre sonra Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran zaferi üzerine hapisten kurtulan Melik Halîl diğer bazı beylerle birlikte Osmanlılar'a itaat arzetti ve Siirt'i geri aldıktan sonra Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında (1517) Mardin'in fethinin ardından Osmanlılar'ın desteğiyle Hasankeyf'i ele geçirdi. Şehrin idaresi ona bırakıldı ve böylece burada Osmanlı dönemi başladı (Feridun Bey, I, 418).

Hasankeyf, Osmanlı devlet düzeni içinde Diyarbekir beylerbeyiliğine bağlı önce kaza, sonra da sancak merkezi oldu ve giderek gelişme gösterdi.

1526'da on dört mahalleli orta büyüklükte bir şehir merkezi durumundaydı ve Güneydoğu Anadolu'da Mardin, Diyarbekir ve Antep'ten sonra fizikî görünümü ve nüfusu açısından Urfa ile birlikte bölgenin dördüncü büyük şehrini teşkil ediyordu. Şehirde dört cami, otuz mescid, iki muallimhâne, on bir zâviye, iki kervansaray, Kayseriye denilen yetmiş dükkânlı bir bedesten ve beş hamam mevcuttu; ayrıca yağ çıkarılan bir tahinhâne, debbâğhâne, boyahâne ve mumhâne gibi sanayi kuruluşları vardı. 1301 hânenin 494'ü müslümanlara, 787'si hıristiyanlara ve yirmisi yahudilere aitti; nüfus da tahminen 7000-7500 civarında idi. Hıristiyan nüfus muhtemelen yüzyılın başlarında, bölgedeki karışık ortam dolayısıyla bu merkezi desteklemek için getirtilmişti; ayrıca buranın Tûr Abdîn bölgesinde bulunuşu ve bir piskoposluk merkezi oluşu da hıristiyanların toplanmasında rol oynamıştır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında şehrin daha da geliştiği anlaşılmaktadır. Bu sıralarda 1006'sı hıristiyanlara, 694'ü müslümanlara ait olmak üzere hâne sayısı 1700'e yükselmiş (9000-9500 nüfus), yaklaşık el-li yıllık sürede nüfus artışı % 30 dolayına ulaşmıştır. Buna göre şehrin o yıllarda ekonomik açıdan önemli bir merkez durumunda bulunduğu söylenebilir; ancak bu tarihlerde yahudilerin varlığı hissedilmemektedir. XVI. yüzyıl sonlarında 10.000'e ulaşan nüfusu ve sanayi kuruluşlarının varlığı göz önüne alındığında şehrin taşıdığı iktisadî önem daha iyi anlaşılmaktadır. Doğuya yapılan seferler sonucu Bağdat-Basra-Tebriz yoluyla bölgedeki şehirlere bağlanması, XVI. yüzyılda burada görülen büyük gelişmenin başlıca sebebini oluşturmuştur denilebilir.

XVII. yüzyıldan itibaren gelişen yeni şartlar, XVI. yüzyılda önemli bir merkez teşkil eden Hasankeyf'i olumsuz yönde etkiledi. Basra-Bağdat üzerinden gelen ana ticaret yolunun sönükleşmeye başlaması, Osmanlı-İran savaşları ve İran ambargosu ticarete önemli bir darbe vurdu. Hasankeyf'i hem nüfus hem de ham madde ve ticarî talep bakımından besleyen çevresindeki yoğun göçebe kitlesi, üretilen yün ve deri gibi maddelerin artık yeterince alıcı bulamaması yüzünden zor duruma düşmüştü. Bunun ortaya koyduğu meseleler Osmanlı Devleti'ni aşiretlerin iskânına doğru sevkedince Hasankeyf de çevresiyle irtibatı giderek zayıflayan bir kasaba haline geldi. Şehirdeki tarihî binaların tamirat ve bakım masraflarının karşılandığı kira getirici tesisler kiracı bulamayınca birçok hizmet aksamış, bazı yapılar artık onarılamaz hale gelmiştir. 1831 nüfus sayımı tutanakları ile, XIX. yüzyıl Osmanlı idare teşkilâtının önemli kaynaklarından 1867

tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'nde yine Diyarbekir eyaleti içinde kaza merkezi mertebesinde olduğu görülen Hasankeyf bir ara Midyat'a bağlı bir nahiye merkezi durumuna gelmiş, 1926 yılında da Mardin'in kaza merkezlerinden Gercüş'e bağlanmıştır;

bugün ise 1990'dan beri Batman iline bağlı bir ilçe merkezidir ve 1935'te 1425 olan nüfusu 1990 sayımına göre 4399'a ulaşmıştır.

Hemen tamamı XII-XV. yüzyıllar arasında inşa edilmiş tarihî binalarıyla Türk-İslâm şehir tipinin en güzel örneklerinden birini oluşturan Hasankeyf, günümüzde bir müze-şehir durumundadır. Bu yapılar sağlam bir şekilde ayakta durmasalar da Hasankeyf'in Ortaçağ'daki önemine ve ihtişamına tanıklık etmektedirler. Söz konusu eserler arasında en başta zikredilmesi gereken şehrin kalesidir. Kale, Dicle nehrinin yatağından 100 m. kadar yüksekte nehre hâkim sarp bir yarın üstündeki düzlüğe yerleştirilmiş olup kuzeydoğusunda bulunan şehirden kanyon biçiminde yarılmış derin bir sel yatağı ile ayrılmaktadır; ırmağın sol yakasında da bazı eski kalıntılara rastlanır. Bu şekliyle yerleşme merkezinin, yukarı şehir (kale) ve günümüzde de ikamet edilen aşağı şehirle karşıyaka denilebilecek Dicle'nin sol yakasındaki üçüncü kesimden meydana gelmiş olduğu söylenebilir.

Yukarı şehirdeki tarihî eserlerin başında büyük saray ile ulucami gelir. Bunlardan büyük saray kalenin kuzey kesiminde Dicle'ye hâkim kayalıklar üzerinde kurulmuştur. Kitâbesinin günümüze ulaşmamasına rağmen Albert Gabriel tarafından mimari özelliklerine bakılarak XII. yüzyıla tarihlenen ve Artuklular'a mal edilen yapı günümüzde tamamen harap durumdadır. 50 × 50 m. boyutlarındaki bir alanı kaplayan binanın doğu kısmında düzensiz çıkmalar ve girintiler vardır. Büyük saraydan güneybatıya doğru uzanan bir set üstünde de ulucami bulunur. Son şeklini XIV. yüzyılda Eyyûbîler zamanında alan cami aslında XII. yüzyıl Artuklu eseridir (bk. ULUCAMİ). Yukarı şehirde bunlardan başka yarısı kayalar içine oyulmuş, yarısı taştan inşa edilerek bu kısma eklenmiş mescid ve küçük mahalle hamamı gibi yapı kalıntılarına da rastlanmaktadır. Her tarafı derin uçurumlarla çevrilmiş olan kaleye yalnız doğu ucundaki dolambaçlı taş döşeme yoldan çıkılmaktadır. 200 basamaklı olan bu merdiven-yol aynı zamanda Dicle'den su almak maksadıyla kullanılmıştır.

Aşağı şehirle kaleyi birbirinden ayıran derin sel yatağının yamaçlarında yine kayalar içine oyulmuş mağaralara rastlanır. Hasankeyf'te çeşitli amaçlarla kullanılan bu mağaralar bir mimari tarzı oluşturmuştur ve bu mimarinin en güzel örneğini XV. yüzyılda yapılan Mescidi Ali Camii (On İki Mihraplı Cami) teşkil eder. Kaledeki eski iskân sahasından daha geniş bir alana yayılmış olan aşağı şehrin en önemli eserleri arasında Eyyûbîler'den kalan Rızık Camii dikkati çeker. İlk şeklini koruyamayan caminin kuzeydoğu köşesinde kare bir kaidenin üzerinde silindirik gövdeyle yükselen 30 metrelik minare orijinaldir ve kitâbesinden 811 (1409) yılında Eyyûbî Sultanı Süleyman tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir. Rızık Camii'ne göre daha doğuda, yani şehrin daha merkezî bir yerinde bulunan Süleyman Camii çok harap bir vaziyettedir. 809 (1407) yılında yine Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilen caminin özellikle şerefesine kadar mevcut olan minaresi çok ihtimamlı bir işçilik örneği gösterir; Rızık Camii'nin minaresiyle aynı mimari yapıya sahiptir. Bunlardan başka yine Eyyûbî dönemine ait olan Koç Camii, Kızlar Camii ve Küçük Cami de şehrin önemli tarihî eserleri arasında yer alır. Dicle'nin sol sahilinde bulunan eserler içinde en önemlisi Uzun Hasan'ın torunu Zeynel Bey'in türbesidir. XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yapıldığı tahmin edilen silindir biçimli kümbet yer yer bozulmuş olmasına rağmen ana çizgilerini korumaktadır; kapısı çeşitli geometrik ve bitkisel figürlerle süslenmiştir. Dicle'nin sol yakasındaki bir başka önemli eser de bir tepe üzerinde harap bir şekilde duran İmam Abdullah Türbesi'dir.

Bu tarihî eserlerin günümüzdeki en büyük problemi tahriplerine engel olunamamasıdır. Önce 1967 yılından beri aşağı şehir harabeleri üzerinde gelişimini sürdüren yeni Hasankeyf yerleşmesindeki kötü yapılaşma tarihî dokuya zarar vermiş, daha sonra Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) alt birimlerinden biri olan Ilısu Barajı'nın gündeme gelmesi Hasankeyf'in sular altında kalması tehlikesini doğurmuştur. Projenin başlangıcında 1994'te tamamlanması planlanan ve su kodu 525 m. olarak öngörülen barajın gerçekleşmesi halinde Dicle'nin sol yakasındaki Zeynel Bey Türbesi ile aşağı şehirde bulunan tarihî eserlerin çoğu göletin altında kalacak, sadece kalenin yukarı kesimlerindeki eserlerin bir kısmı kurtulacaktır. Her ne kadar birçok arkeolog ve sanat tarihçisinin yürüttüğü kurtarma kazıları halen devam etmekteyse de özellikle ana kayaya oyulan mağara meskenlerin ve bu arada Mescidi Ali Camii'nin kurtarılması

mümkün olamayacaktır. Barajın yapımının gecikmesi kurtarma çalışması yapan bilim adamlarına süre kazandırmakta, bu arada bazı eserlerin başka yerlere taşınması fikri de gündeme gelmektedir.

Hasankeyfliler Haskefî (الحصكفي) nisbesiyle anılırlar. Meşhur şair ve hatip Ebü'l-Fazl Yahyâ b. Selâme el-Haskefî ile Alâeddin Muhammed b. Ali el-Haskefî Hasankeyfli bir aileye mensupturlar.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 998, s. 250 vd.; TK, TD, nr. 97, vr. 117a-129a; nr. 522, vr. 30a-42b; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 141; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 39-40; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn, s. 33, 35, 56, 60, 140, 173, 213-216, 219, 224, 256, 269, 283; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 224; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 305-306; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 71; X, 246, 342-343, 355, 390, 502, 646, 664; XI, 13, 79, 112, 123, 140, 153, 280, 303, 427; XII, 170, 193, 338, 342, 412; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 104; Feridun Bey, Münşeât, I, 418; İbrahim Artuk, Mardin Artukoğulları Tarihi, İstanbul 1934, s. 45-46; a.mlf., İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 249, 401; II, 498; Genel Nüfus Sayımı: 20 İlkteşrin 1935, İstanbul 1937, XLII, 12; Gabriel, Voyages, s. 55-82; a.mlf., "Hasankeyf ve Tarihi Köprü" (trc. Nuri Akkurt), Karayolları Bülteni, sy. 172, Ankara 1964, s. 15-24; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 113; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 21, 137; II, 294, 334, 344, 352, 366, 373, 387, 394, 449, 450, 456, 617, 658; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 167-168; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 6-18, 37-41; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Ankara 1975, s. 79-80, 82, 84 vd.; Ahmet Necdet Sözer, Diyarbakır Havzası, Ankara 1969, s. 46, 78; E. Honigmann,

Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 2-3, 4, 10, 16, 24, 29, 33, 34, 74; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1972, s. 96, 127-128; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098-1118, İstanbul 1974, s. 46, 92, 106, 108; a.mlf., Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1118-1146, Ankara 1987, s. 52, 59, 89, 95, 125, 127, 134, 142; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 194-199, 211-214; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 9, 92, 116, 126, 133, 139, 143-145, 147, 190, 193, 202, 210, 211, 215-216, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 139, 152, 170, 212, 260, 418-419, 516; Metin Sözen, Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981, s. 140, 148, 175; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 340; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 19; a.mlf., "Artukoğlu Ilgazi", TTK Belleten, XXXVI/104 (1962), s. 666-667; Ramazan Şeşen, Salahaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 46, 48, 64, 201; Ali Kılıcı, "Hasankeyf Vakıf Eserleri", V. Vakıf Haftası: 7-13 Aralık 1987, Ankara 1987, s. 159-165; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 258-259; Oluş Arık - Metin Ahunbay, "1990 Yılı Hasankeyf Kazı, Araştırma ve Onarım Çalışmaları", 13. Kazı Sonuçları, Ankara 1992, s. 403-407; Oluş Arık, "Hasankeyf Kazı ve Onarım Çalışmaları: 1991", 14. Kazı Sonuçları, Ankara 1993, s. 447-456; a.mlf., "Kültürümüzün Temel Taşı Hasankeyf Kurtarılmalı", Sanat, sy. 2 [baskı yeri yok], 1993, s. 17-41; G. Taylor, "Travels", JRGS, XXXV (1885), s. 34-36; Ali Emîrî, "Hasankeyf Eyyubiye Hükümeti", TOEM, V/26 (1330), s. 65-83; Claude Cahen, "XVII. Asır Ortalarında Cezire: İzzeddin Şeddad'a Göre" (trc. Neşet Çağatay), AÜİFD, IV (1953), s. 93; Cevdet Çulpan, "XII. Yüzyıl Artukoğulları Devri Taş Köprüleri ve Özellikleri", STY, III (1970), s. 38-40; Emrullah Güney, "Dicle Irmağında Kelek Taşımacılığı", Coğrafya Araştırmaları, sy. 2, Ankara 1990, s. 323-328; Remzi Ataoğlu, "Hısn-ı Keyfa Artuklu Hükümdarı Davud'un Siyasi Faaliyetleri", TAD (1994), s. 27, 33-43; İlhan Akbulut, "Hasankeyf", İlgi, sy. 83, İstanbul 1995, s. 3-7; Besim Darkot, "Hısn Keyfa", İA, V/1, s. 452-454; S. Ory, "Hısn Kayfa", EI^2 (İng.), III, 506-509.

Yusuf Oğuzoğlu

HASANKEYF KÖPRÜSÜ

(bk. DİCLE KÖPRÜSÜ).

HASANKEYF ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

HASANZÂDE EFENDİ

(bk. HACIHASANZÂDE EFENDİ).

HASEKİ

(خاصكي)

Osmanlı Saray ve askerî teşkilâtlarında bazı görevliler için kullanılan bir unvan.

Arapça hâsstan gelen hâssa kelimesiyle Farsça “gî” ekinden oluşan haseki (hâssagî) “yakın arkadaş, özel sohbet arkadaşı” anlamına gelir. Kelime terim olarak Memlükler’de çoğul biçimiyle (hasekiyye) sultanın en yakın köleleri için kullanılmıştır (bk. HASEKİYYE). Memlükler’den önce kurulan bazı İslâm devletlerinde “hükümdarın muhafız kıtası, güvenilir ve seçkin maiyeti” anlamında yine has kelimesinden türetilen havâs, sıbyânü’l-havâs, hassagân ve hasekiyân gibi tabirlerin kullanıldığı bilinmektedir. Haseki, Osmanlı saray teşkilâtında padişahın münasebette bulunduğu câriyelerle sarayın Bîrun kısmında hizmet gören Bostancı Ocağı’nın ileri gelen bir sınıfına mensup olanlar, askerî teşkilâtında ise çeşitli hizmetlerde bulunan bazı görevliler hakkında bir unvan olarak kullanılmıştır.

Padişahın gözüne giren ve gönlünü çelerek zevcesi olan gedikli câriyelere haseki veya “hünkâr hasekisi” denirdi. “Has odalık” veya “ikbal” de denilen bu câriyelerin en gözde olanı “başikbal” unvanıyla anılırdı. Hasekiliğe yükselen câriyeye samur kürk giydirilirdi. Hasekilerden erkek çocuk doğuranlara “haseki sultan” unvanı verilir ve başına kıymetli taşlarla süslü bir altın taç takılırdı; kendisine bir daire tahsis edilerek geçimi için haslar ayrılır (bk. PAŞMAKLIK), hizmetine câriyeler ve emrine bir kethüdâ verilirdi (Silâhdar, II, 685). Ölen bir padişahın erkek çocuk doğurmuş hasekileri Eski Saray’a gönderilir, çocuğu olmayan veya kız çocuk doğurmuş olanlar ise yüksek rütbeli devlet adamları ile evlendirilirdi.

Haseki sultanlar içinde Kanûnî Sultan Süleyman’ın zevcesi Hürrem Sultan ile Sultan İbrâhim’in gözdesi Şah Sultan (Telli Haseki), isimlerinden çok haseki unvanıyla meşhur olmuşlardır. Bunlardan birincisinin Mimar Sinan’a inşa ettirdiği Haseki Külliyesi hâlâ ayaktadır. Haseki sultan tabirinin yerini zamanla kadın ve kadınefendi almıştır. Kadınlar da başkadın, ikinci, üçüncü

ve dördüncü kadın gibi derece ve unvanlarla anılmışlardır.

Sarayın Bîrun kısmına mensup olan bostancı hasekileri Bostancı Ocağı'nın ileri gelen bir sınıfıydı. Resmî günlerde ve alaylarda başlarına iki karış kadar uzunlukta sivri ve koni biçiminde külâh, arkalarına dolama denilen kırmızı çuhadan yapılmış bir üst kaftanı giyerler, bellerine çuha kemer kuşanırlardı. Diğer günlerde ise başlarına mukavva üzerine tutkalla yapıştırılmış kırmızı çuhadan barata, arkalarına cübbe biniş giyerler, bellerine şal kuşanırlar ve sim yaldızlı hançer takarlardı (Atâ Bey, I, 293). XVIII. yüzyıldaki mevcudu 300 civarında olan bostancı hasekileri diğer bostancılardan yaka ve kemerleriyle, ellerindeki asâlarla ayırt edilirlerdi. Yeni haseki olan bostancıya asâsı merasimle verilir, o da kendi eliyle kurban keserdi. Bostancı hasekilerinden altmış kadarı padişahın maiyetinde

bulunur ve bir yere giderken kendisine refakat ederdi. Hasekilerin bir başka görevi de vâlide sultanın Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na nakli sırasında muhafızlığını yapmaktı. Devlet işlerinin Paşakapısı'na (Bâbıâli) intikalinden sonra sadrazamın sunduğu telhisleri padişaha götüren hasekiye "vezir karakulağı" denirdi.

Padişahın deniz gezilerinde saltanat kayığının dümenini bostancıbaşı tutar, kayığın baş tarafında ise haseki ağalar bulunurdu. Saltanat kayığının sağında ve solundaki iki kayıkta bulunan hasekiler de ayakta dururlar ve ellerindeki değneklerle güzergâh üzerinde bulunan kayıklara yol açmalarını emrederlerdi. Bostancı hasekilerinin bir görevi de padişahın gizli emirlerini taşra yöneticilerine iletmekti. Çoğu İstanbullu ve Arnavut asıllı olan hasekiler genellikle hamlacılıktan yetişirdi (bk. BOSTANCI). Hemen hepsi okur yazar, uzun boylu, düzgün konuşan, iş bilir kişiler olan bostancı hasekilerinden yüksek dereceli devlet memuriyetlerine yükselenler, hatta sadrazam olanlar bile çıkmıştır. Bostancı hasekilerine "elbise-bahâ" adıyla vazife, ekmek ve yemek verilirdi. Haseki fırınında pişen ekmeğe "bostancı somunu" denirdi. XIX. yüzyılın ilk yarısında sayıları 100 kadar olan bostancı hasekilerinin en büyük âmiri başhaseki ağa idi. Onun da altında kireç imalâthanelerinin mültezimi olan kireççibaşı, İstanbul ve civarındaki dalyanların mültezimi olan balık emini ve İstanbul'da şarap imali ve satışıyla ilgilenen şarap emini bulunmaktaydı (D'Ohsson, VII, 30).

Padişahın tebdilikıyafetle yaptığı teftiş gezilerinde kendisine refakat eden on iki bostancı hasekisine “tebdil hasekisi” adı verilmiştir. 1829 yılında padişah maiyetindeki solak ve peyklerle birlikte hasekiler de kaldırılmış, bunların yerini rikâb-ı hümâyun hademesi almıştır. Mâbeyn bostancılarının unvanı da “mâbeyn-i hümâyun hademesi”ne çevrilmiştir (Atâ Bey, III, 113-114). Daha sonraki yıllarda Avrupa tarzına meyledilirken bazı makam adları gibi hasekilere de Fransızca yâver-i harb anlamında “aid de camp” unvanı verilmiş (Lutfî, VIII, 180), fakat bu yaygınlaşmamıştır.

Yeniçeri Ocağı’nın 14, 49, 66 ve 67. cemaat ortalarına haseki ortaları denirdi (Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, s. 43). Yaya ve atlı olan yeniçeri hasekileri, padişahın maiyetinde ava çıkmak ve av köpeği beslemek üzere Fâtih Sultan Mehmed zamanında ihdas edilmiştir. İmtiyazlı ve itibarlı olan bu ortaların her birinin “haseki ağa” denilen kumandanları vardı. Bunlar, padişah camiye giderken atının sağında ve solunda yürüyerek ona refakat ederlerdi. Haseki ağalar bazan devşirme memuru olarak da kullanılmıştır. “Hasekiyân-ı piyâde” adı verilen ve sayıları 1000 kadar olan yeniçeri hasekilerinin yevmiyeleri zaman içinde 24-27 akçe arasında değişmiştir.

Yeniçeri hasekileri yaşlanınca belli bir maaşla emekliye sevkedilirdi. Hasekibaşılığa genellikle başdevecilikten geçilirdi. Haseki ağalar kethüdâ bey gibi samur ve vaşak kaplı kadife üst (bir nevi kürk) ile sarı çizme giyerler, atlarına gümüş zincir, enselik, özengi ve topuz vururlardı. Haseki ortalarının bu dört ağasına diğer yeniçeri zâbitleriyle birlikte yılda iki defa yazlık ve kışlık elbise için kumaş verilirdi. Haseki ağalardan yükselenler ocak beytülmâlcisi olurdu. Timarlı sipahi olarak dış hizmete çıkanlar ise 30.000 akçelik dirlik tasarruf ederlerdi. Kendilerine hünkâr hasekisi de denilen dört haseki ağanın en kıdemlisine başhaseki adı verilirdi. Başhaseki terfi ederek turnacıbaşı, saksoncubaşı, zağarcıbaşı ve kethüdâ bey olabilirdi (a.g.e., s. 43).

Eski Saray baltacılarından olan ve kendisine hasekibaşı denilen görevli Dârüssaâde ağasına bağlı olup Haremeyn evkafıyla ilgilenirdi. Yine Eski Saray baltacılarından olan kapı haseki ağası ise Dârüssaâde ağasının sadrazam kapısındaki işlerini takip etmekle yükümlü bir görevliydi (bk. BALTACI).

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Beyrut 1968, I, 346; TSMA, nr. D 2939, 5695, E 6425; BA, Cevdet-Saray, nr. 3264, 5497; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 759, 771; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, vr. 27a, 27b, 59a-b, 91a-92a, 98b-101a; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 27, 42, 43, 44; Rycaut, s. 38-40; Naîmâ, Târih, IV, 243; Silâhdar, Târih, II, 685; D'Ohsson, Tableau général, VII, 28, 29-30, 63 vd.; Atâ Bey, Târih, I, 293-294; III, 113-114; Lutfî, Târih, VIII, 180; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, s. 22; Uzunçarşılı, Medhal, s. 38, 347-348; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 174, 204-205, 271, 351; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 72, 147 vd., 466, 474-475; a.mlf., "Haseki", İA, V/1, s. 337-339; Halil İnalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600 (trc. C. Imber), London 1973, s. 86; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 34, 56; a.mlf., Harem, Ankara 1985, s. 42, 44, 55; J. B. Tavernier, Osmanlı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 155-158; Pakalın, I, 164, 752-754; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 56; Cengiz Orhonlu, "Khāṣṣekī", EI² (Fr.), IV, 1131.

Abdülkadir Özcan

HASEKİ HAMAMI

İstanbul Eminönü'nde XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılmış hamam.

Yenicami'nin arkasında, bu ibadet yerinin arastası olan Mısır Çarşısı'nın güney tarafındaki girişinin karşısında bulunuyordu. Vakfiyesinden, Kanûnî Sultan Süleyman'ın hasekisi Hürrem Sultan tarafından vakıflarına gelir sağlamak üzere yaptırıldığı anlaşılmaktadır. M. Nermi Haskan, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Muharrem 958 (Ocak 1551) tarihli vakfiyesinde (Esad Efendi, nr. 3752) bu tesisin, "Hamam der mahalle-i yehûdiyân der kurb-i bâb-ı yehûd" olarak kaydedildiğini bildirir. Nitekim Eminönü'nün bu bölgesi evvelce bir yahudi mahallesi olduğundan şehri kuşatan sur kapılarından buradaki Bahçekapı halk arasında Çıfıt Kapısı olarak adlandırılmıştı.

Hamamın Hassa Başmimarı Sinan tarafından inşa edildiği eserlerinin adlarını veren listelerden öğrenilmektedir. İçinde yalnız hamamların bulunduğu bir risâlede, "Merhûme Haseki Sultan hamamları, biri Ayasofya kurbunda ve biri yahudiler içinde" kaydı ile burasına işaret edilmiştir. Tuhfetü'l-mi'mârîn'de açık olarak zikredilmeyen yapı, Tezkiretü'l-ebniye'de hamamlar bölümünde (nr. 7) "yahudiler içinde Haseki Sultan Hamamı" şeklinde verilmiştir. Bu büyük çifte hamam Sultan Hamamı olarak şöhret bulduğundan semt de bu adla adlandırılmıştır. Bir müddet sonra yakınına Yenicami'nin yapımına başlanmış ve hamam bu külliyeye ait yapılar arasına girmiştir.

Zübde-i Vekāyiât'ta hamamın, 12 Cemâziyelevvel 1115'te (23 Eylül 1703) vuku bulan Bahçekapı yangınında zarar gördüğü kaydedilmiştir. Fakat bundan sonra tekrar ihya edildiği anlaşılmaktadır. Heinrich Glück'ün 1916-1917 yılları arasında yaptığı incelemede hamamın kadınlar kısmı harap halde olmakla beraber erkekler kısmı henüz çalışır durumda idi. Ancak hamam Vakıflar İdaresi tarafından 1930 yılına doğru bütünüyle yıktırılmış, arsası bir süre boş durduktan sonra yerine bir iş hanı yaptırılmıştır.

Bu çifte hamamın yapı tekniği, mimari özellikleri ve süslemesi hakkında yeterli bilgi yoktur, yalnız planı mevcuttur. Fakat Glück tarafından yayımlanan ve binanın yarısını belirten plan ile Haskan'ın kitabında Zühtü Başer'in çizdiği plan iki kanadın birleşmesi bakımından uyuşmazlık göstermektedir. Başer'in çiziminde sağda olan kadınlar kısmı Glück'ün planında kalıntı halinde ve soldadır.

Glück'ün verdiği ölçüye göre kare planlı soyunma yerleri içte 12,50 m. kadar olup duvar kalınlığı 1,50 m. idi. Üstü kubbe ile örtülü olan bu mekânın girişi sokak cephesinin ortasında bulunuyordu. İçeride, üç duvar önünde ağaç direklere dayanan ahşap sâyebanlar dolaşıyordu. Kareden kubbeye geçiş, köşelerde her biri mukarnaslı üçer konsola oturan, iç yüzeyleri istiridye kabuğu gibi yivli tromplarla sağlanmıştı. Camekânın ortasında her bir kenarı 0,80 m. ölçüsünde sekizgen bir şadırvan vardı. Ilıklık bölümüne geçit veren kapının yanında da kahve ocağı bulunuyordu. Kemerlerle ayrılmış kubbeli dört bölüm halindeki ılıklığın solunda yer alan bir çıkıntının içinde helâlar mevcuttu. En sağdaki bölüm ise yana taşıyordu. Glück'ün bildirdiğine göre, helâlara komşu bölümün duvarında derin bir nişle bunun içinde bir tekne bulunuyordu. Bu aslında, "yahudi çukuru" denilen ve Mûsevîler'in de gittikleri hamamlarda görülen küçük havuz olmalıdır. İki kapıdan geçilen sıcaklık altı eşit bölüme ayrılmış olup her birini örten pandantifli kubbeler, ortadaki iki kalın sütuna bindirilmiş kemerler tarafından taşınıyordu. Glück yapıyı incelediği sırada geniş ve köşeleri pahlı bir şekil üzerine oturan bu sütunların alt ve üst uçlarında tunç bilezikler bulunuyordu. Bu sekinin üst yüzeyi porfirden bir levha ile süslenmişti. Soldaki son ve helâların duvarına komşu sivri kemerli bir nişin içinde de su bağlantılı bir tekne vardı.

Sıcaklığın dip duvarındaki üstü kubbe ile örtülü geniş kemer bir eyvan halinde açılmış, iki yanında ise kubbeli halvet hücreleri yer almıştı. Sağdaki hücre, yana çıkıntı halinde olan diğer hücreden bir kemerle ayrılmıştı. Her hamamda olduğu gibi dış cephede su haznesiyle külhan bulunuyordu. Erkekler kısmına bitişik olan kadınlar kısmının öteki ile aynı plana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eserden hiçbir iz kalmadığından Zühtü Başer'in çiziminde görülen bazı problemleri çözmek artık mümkün değildir. Eserleri yaşatması gereken bir idarenin, Türk sanatının değerli bir

yapısını yok edişine üzülmemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 6, 125: Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 825; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues, I-Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 139-141, rs. 102-104, ayrıca bk. s. 158-159, 168-169; E. Hakkı Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta B-4; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 391; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 176.

Semavi Eyice

HASEKİ KÜLLİYESİ

İstanbul Haseki'de XVI. yüzyıla ait külliye.

Cami, medrese, sıbyan mektebi, çeşme, imaret ve dârüşşifâdan meydana gelen külliye, Kanûnî Sultan Süleyman'ın ünlü hasekisi Hürrem Sultan (ö. 1558) adına Mimar Sinan'ın hassa başmimarı olduktan sonra yaptığı ilk eserdir. XIX. yüzyıldan itibaren Haseki adıyla anılan Avratpazarı (geniş bilgi için bk. DİA, IV, 125) semtinde kurulmuştur. Peçuylu İbrâhim (Târih, I, 298) ve Evliya Çelebi (Seyahatnâme, I, 165), külliyenin burada yapılmasının Kanûnî'nin eşine gösterdiği bir incelik olduğunu yazar.

958 (1551) tarihli vakfiyesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Esad Efendi, nr. 3752/1; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2001/2) külliyenin ilk yapılan birimi cami olup medrese ve sıbyan mektebi bir yıl, imaret ve dârüşşifâ ise on iki yıl sonra inşa edilmiştir. Bu durum külliyenin bir bütün olarak planlanmadığını, binaların değişik zamanlarda ayrı ayrı düşünülerek tasarlandığını gösterir. Cami Haseki caddesinin bir yanında, medrese, sıbyan mektebi, imaret ve dârüşşifâ ise diğer yanında yer almaktadır.

Cami. 945 (1538-39) yılında tek kubbeli şemada inşa edilen cami dışarıdan yüksek bir yuvarlak kasnağa, içeriden istiridye kabuğu biçiminde tromplara oturan 11,30 m. çapında bir kubbenin örttüğü kare planlı harimle pandantifli beş kubbenin örttüğü son cemaat yerinden oluşmaktaydı. Fakat yapı cemaate dar geldiğinden vakfın mütevellisi Hasan Bey'in isteğiyle 1612'de Sedefkâr Mehmed Ağa'nın doğu duvarını kaldırıp iki sütuna oturtulmuş üç kemerli bir açıklıkla geçilen, aynı büyüklükte kubbe ile örtülü bir mekân ilâve etmesiyle iki misli genişletilmiş, bu arada mihrabı da çift kubbeli

hale gelen harimin orta eksenine kaydırılmıştır. Son cemaat yeri, başlıkları baklavalı beyaz mermer sütunlara basan sivri tuğla kemerlere oturtulmuş beş kubbe ile örtülüdür ve sonradan eklenen kubbeli birimin önünde devam etmez. Üzerinde kitâbenin yer aldığı cümle kapısı istiridye niş içerisindedir; yanlarında da yine istiridye nişli iki mihrabiye bulunmaktadır.

Harimi aydınlatan iki sıralı pencerelerden alttakiler dikdörtgen söveli, üsttekiler sivri kemerlidir. Dıştan sekizer kemerli payanda ile desteklenmiş yuvarlak kasnaklı kubbelere açılan yedişer pencere de sivri kemerlidir; iki kubbenin birleşme yerine rastlayan sekizinci pencereler ise sağırdır. Doğu ve kuzey yönde “L” şeklinde uzanan ahşap bir maksure ve bunun kıble duvarına bağlanan köşesinde hünkâr mahfili yer alır. Dışa taşkın olmayan mihrap alçıdan yapılmış ve bugün beyaz mermer görünümü verecek şekilde boyanmıştır; nişinin kavsarası mukarnaslarla doldurulmuş, bordürü de kabartma halinde üst üste sıralanmış vazoda çiçeklerle süslenmiştir. Minber mermerden yapılmıştır ve oldukça sadedir. Harim tamamen kalem işi süslemelerle donatılmıştır. Kubbede lâcivert, kırmızı ve yeşil rengin hâkim olduğu şemse ve yıldız motifleriyle arabeskler, duvarlarda ise kalıpla yapılmış baskı tezyinat göze çarpar; hünkâr mahfilinde de kıble yönünü gösteren perde motifli kalem işi bir mihrap deseni dikkat çeker.

Caminin kuzeybatı köşesinde yer alan küfeki taşından yapılmış minarenin kalın gövdesi ve petek bölümü çok köşelidir; şerefe altında nişli çıkmalar, korkulukların taş levhalarında da geometrik desenli kabartmalar vardır. Şadırvanın ise hiçbir mimari özelliği yoktur.

Çeşme. Haseki caddesinin kuzey tarafında külliyeye girişi sağlayan üç kapı bulunmaktadır; bunlardan doğudaki medreseye, ortadaki sıbyan mektebine, batıdaki imarete aittir. İmaret ve sıbyan mektebi kapılarının arasında XVI. yüzyıl yapısı kesme taştan bir çeşme yer alır; üzerindeki mermer kitâbeden 1180 (1766) yılında onarıldığı anlaşılmaktadır. Klasik tarzdaki dikdörtgen çerçeve içinde sivri kemer nişli çeşmenin ayna taşına, iki sütun tarafından taşınan yuvarlak kemerli bir kabartma işlenmiştir. Teknesi kısmen yol seviyesinin altında kalan çeşmenin suyu halen akmamaktadır.

Medrese. Caminin karşısında bulunan medrese 946 (1539-40) yılında inşa edilmiş klasik tipte bir yapıdır ve sokak cephesinin merkezindeki kapıdan girilen revaklı bir avlunun üç yanını çevreleyen kapalı mekânlardan meydana gelmektedir. Dershane kapının karşısındaki revakın ortasında yer alır; 6,80 m. çapındaki kubbesiyle medresenin kitlesinden dışarı taşmıştır. Dershanenin iki yanına üçerden altı, avlunun iki yanına beşerden on oda yerleştirilmiştir; bunların hepsi kubbelidir ve içlerinde birer ocak bulunur. Yanlardaki oda dizileri arasında karşılıklı iki dar mekân vardır. Beşik

tonozla örtülü bu mekânlardan doğudaki dar ve karanlık bir hücre, batıdaki ise sıbyan mektebine ve diğer yapılara geçit veren bir dehlizdir. Revak kemerleri kırmızı ve beyaz taştan almaşık tarzda örülmüş, sütunlar beyaz mermer ve somakiden yapılmıştır; bunların dört tanesi nilüfer çiçeği biçimi, diğerleri baklavalı başlıklara sahiptir. Zambak motifli alınlıkla taçlandırılmış ana kapı ile dershane kapısının üzerinde bulunan renkli sır tekniğinde yapılmış 946 (1539-40) tarihli iki çini pano, medresenin çok harap olduğu yıllarda koruma amacıyla yerlerinden çıkarılarak Çinili Köşk'e götürülmüştür; pencere alınlıklarındaki çinilerden ise bugün hiçbir iz yoktur.

Mübahat Kütükoğlu'nun neşrettiği rûmî 20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihli İstanbul medreselerinin durumları hakkındaki ayrıntılı rapordan (bk. bibl.) medresenin o yıllarda tamire muhtaç bir halde olduğu ve kadro dışı bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Sıbyan Mektebi. Medresenin doğusunda yer alan kare planlı yanyana iki birimden meydana gelen mektebin iki yönlü dörder basamaklı merdivenle çıkılan birinci birimi iki cephesi sütunlu açık dershane, ikinci birimi ise kapalı dershanedir. Açık dershanenin caddeye bakan cephesi kapalı olup altlı üstlü ikişer penceresi mevcuttur. Her iki birim de düz tavanlı ve dört yüzeyli oturtma çatı ile örtülüdür. Açık bölümleri yağmurdan korumak amacıyla ahşap çatının sütunlu cepheler üstünde dışarıya taşırılması ve enli saçağın Haseki caddesi üzerinde yazlık dershane ile medrese arasında bulunan dış kapının tepesinde döndürülerek duvara saplanan sundurmaya dönüşmesi önemli bir ayrıntıdır. Binanın önündeki havuzlu alan muhtemelen oyun bahçesi olarak düzenlenmiştir. Kitâbe yeri boş duran mektebin yapılış tarihi bilinmemekle birlikte medresede kullanılan nilüfer çiçeği motifli başlıkların burada da kullanılması iki

yapının birlikte ele alındığına işaret etmektedir. Kapalı dershanenin hemen yanında küçük ve oldukça bakımlı bir hazîre vardır. Mezar taşlarından çoğunun mütevellilere, külliyede hizmet eden kişilere ve onların aile fertlerine ait olduğu görülür.

İmaret. Haseki caddesi üzerinde külliyeye girişi sağlayan üçüncü kapı imarete aittir. Buradaki kitâbede imaretin 957 (1550) yılında Kanûnî Sultan

Süleyman tarafından yaptırıldığı belirtilmekte, fakat mimarının adına yer verilmemektedir. Ancak tezkirelerde de hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmayışına rağmen yapının Mimar Sinan veya onun kontrolü altında kalfalarından biri tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. İmaret kuzeyde üç, doğu ve batı yönlerinde beş kemerli bir revakla çevrilmiş ve revaklar baklava başlıklı sütunlara oturtulan pandantifli kubbelerle örtülmüştür. Avlunun kuzeyinde bulunan mutfak, iki büyük kubbeli mekânla bunların arkasında yer alan dört küçük kubbeli ve ocaklı aşevi bölümlerinden oluşmaktadır. Yanlarda dikdörtgen planlı ve çift kubbe örtülü ikişer adet salon bulunmakta ve aralarına konulan beşik tonozlu dehlizlerden batıdaki sokağa, doğudaki dârüşşifâ aralığına açılmaktadır.

Dârüşşifâ. Külliyenin en özgün ve Osmanlı mimari tarihinde eşine rastlanmayan yapısı dârüşşifâdır ve özellikle fazla büyük olmayan bir külliyede başlı başına bir birim olarak yer alması açısından önem taşımaktadır. Kapısındaki kitâbenin son mısraı Ayvansarâyî'ye göre "Dârü'ş-şifâ nâfi'-i nâs-ı cihân"dır (Hadîkatü'l-cevâmi', I, 101) ve ebced hesabı ile 957 (1550) tarihini vermektedir; ayrıca biri 1892, diğeri 1911 tarihli iki de onarım kitâbesi vardır. Bina, sekizgen avlunun beş kenarı etrafındaki kubbeli odalar ve kuzeydeki giriş yeriyle değişik bir plan gösterir. Kuzey cephesi sokağa uyacak şekilde düzenlenmiştir. Sekizgen avlunun doğu, batı ve güney yönlerinde iki sıra halinde yer alan mekânlar çift kubbelidir. Güneydoğu ve güneybatı köşelerinde ise üzerleri birer büyük kubbe ile örtülü olan ve geniş kemerlerle eyvan gibi avluya açılan birimler yer alır. Avlu etrafındaki mekânlara geçişi sağlayan bu eyvanlar, bugün demir doğramalı camekânlarla kapatıldığı için yapının mekân etkisi günümüzde tam olarak kavranamamaktadır. Arkadaki yapıya eklenen ve imaretle dârüşşifâ arasında kalan, yoldan girilen bölümdeki iki bağımsız odanın ilâç hazırlamak için kullanıldığı düşünülmektedir (DBİst.A, IV, 5). Dârüşşifâ avlusundan geçilen kuzeydeki küçük avluda helâlar yer alır. 1881 yılına kadar tek başına, bu tarihten son restorasyonun başladığı 1963 yılına kadar da yeni hastahanenin gelişmesine paralel olarak poliklinik, tımarhane, kadınlar kısmı gibi değişik fonksiyonlarla hizmet veren dârüşşifâ tarihi boyunca Haseki Sultan Dârüşşifâsı, Haseki Mecânin Müşâhedehânesi, Dârülcünun Bîmarhânesi, Haseki Mahpesi, Haseki Zindanı, Haseki Sultan Kadın Dârüşşifâsı, Haseki Şifâhânesi, Acezehâne, Haseki Bîmarhânesi ve Haseki Nisâ Hastahanesi, Haseki Sultan Nisâ Hastahanesi, Hamidiye Nisâ

Hastahanesi ve Haseki Kadınlar Hastahanesi gibi isimler almıştır.

Çeşitli yangın ve depremlerde zarar gören külliye her seferinde onarılmış, son olarak da 1963-1974 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Club Meditérranéen arasında yapılan bir anlaşma ile cami dışındaki binaları turistik amaçlarla kullanılmak üzere restore edilmiş, fakat özellikle semt sakinlerinin itirazları üzerine bundan vazgeçilerek hizmet içi eğitim merkezi yapılması için Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir. 20 Ocak 1976 tarihinden bu yana Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Eğitim Merkezi adıyla faaliyet gösterilen külliye binalarında müftü ve vâizlerin meslekî eğitimleri yapılmakta, bunun yanında kıraat ilmi öğretilmektedir. Halen külliyenin medresesi yatakhane, kapalı dershanesi mescid, imareti yemekhane, sıbyan mektebi toplantı salonu, dârüşşifâsı eğitim ve idare binası olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî Mustafa Çelebi, Tezkiretü'l-bünyân (nşr. Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler içinde), İstanbul 1988 s. 30, 33, 36; a.mlf., Tezkiretü'l-ebniye (a.e. içinde), s. 66, 70, 73; a.mlf., Tuhfetü'l-mi'mârîn (a.e. içinde), s. 83, 88, 90; Peçuylu İbrâhim, Târih (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981, l, 298-300; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 164-165; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 101-102; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 50; A. Süheyl Ünver, 400 üncü Yıl Dönümü Dolayısile Haseki Hastanesi, İstanbul 1939; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 196; Cumhuriyet Devrinde İstanbul, İstanbul 1949, s. 50-51; TCYK, s. 857-859; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 9-16; Nimet Taşkıran, Hasekinin Kitabı, İstanbul 1972; E. Egli, Sinan der Baumeister Osmanischer Glanzzeit, Erlenbach-Zürich 1976, s. 58-61; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 181; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 12-14; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 36-47; a.mlf., "Haseki Külliyesi", BÜD, II (1974), s. 57-86; a.mlf., "Kanunî Döneminde Osmanlı Külliye Mimarisi", Antik Dekor, sy. 29, İstanbul 1995, s. 32-34; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987,

I, 68; Gönül Cantay, “Sinan Külliyelerinde Darüşşifa Planlaması”, Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s. 46-47; a.mlf., Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dârüşşifaları, Ankara 1992, s. 92-95; Ali Sâim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları (haz. Filiz Yenişehirlioğlu - Emre Madran), Ankara 1989, s. 4-5, lv. 6-10; Fatih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 117-119; Zuhal Özaydın, “Haseki Darüşşifası ve Bugünkü Durumu”, I. Türk Tıp Tarihi Kongresi: Bildiriler, Ankara 1992, s. 183-187; Affan Egemen, İstanbul’un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 355; Gönül Güreşsever, “Haseki Darüşşifası”, STY, V (1973), s. 101-117; Mübahat S. Kütükoğlu, “Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 164-165; A. Turgut Kut, “İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika”, TUBA, II (1978), s. 55-84; Nuran Yıldırım, “Haseki Darüşşifası ve Hastanesi”, DBİst.A, IV, 2-3; Doğan Kuban, “Haseki Külliyesi”, a.e., IV, 4-6.

Sema Doğan

HASEKİ SULTAN HAMAMI

Kanûnî Sultan Süleyman’ın zevcesi Haseki Hürrem Sultan’ın vakıflarına gelir sağlamak üzere Mimar Sinan tarafından Ayasofya Camii’nin karşısında inşa edilen hamam

(bk. AYASOFYA).

HASEKİYYE

(خاصكيّة)

Memlük Devleti’nde sultanın seçkin maiyetini teşkil eden memlüklere verilen ad.

Memlükler’de tâcirü’l-memâlik tarafından küçük yaşlarda satın alınan, kendilerine eclâb veya cülbân denilen memlükler bir süre eğitilip yetiştirildikten sonra çeşitli görevlere dağıtılırdı. Bunların en kabiliyetlileri sultan sarayında hizmet için ayrılır ve kendilerine hasekiyye denirdi. İbn İyâs, el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ın (1260-1277) 4000 memlükünün bulunduğunu, bunların sipehsâlâriyye, mefâride, dahil ve hariç hasekiyyeleri adlı dört gruba ayrıldığını belirtmektedir. Hasekiyyeden Memlük kaynaklarında bazan havâs ve havâşî diye de bahsedilmektedir. Memlük olmayan kişiler de hasekiyyenin içinde yer alabilirdi. Meselâ Sultan Berkuk’un kayınpederi Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir b. Eyyûb önceleri devletin başmühendisi iken daha sonra haseki olmuştur. Hadım Şâhin el-Hasenî de hasekiyyedendi.

Memlük devrinin başlangıcında sultanın yirmi dört hasekiyyesi varken bu sayı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında (1299-1309, 1310-1341) 400’e ulaşmış, el-Melikü’l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) bu sayıyı seksene indirmiştir. Barsbay devrinde ise (1422-1438) bunların sayısı 1200’dü. XVI. yüzyılın başında 800 olan hasekiyye mevcudu Kansu Gavri döneminin sonunda (1516) yeniden 1200’e yükselmiştir.

Hasekiyyeler arasında çeşitli dereceler vardı. Emirlik derecesinde olanlarla “el-hasekiyyetü’l-kibâr” denilen hasekiler siyasî hayatta etkin rol oynarlardı. Bunların altında tablhâne ve aşerât emîrleri vardı. Hasekiyye emîrleri genellikle Emîr İnal el-Hasekî, Emîr Yeşbek el-Hasekî, Emîr Devletbay el-Hasekî örneklerinde görüldüğü gibi adlarının sonuna getirilen “el-hasekî” unvanıyla anılırlardı. Görevlerinin saray içinde ve dışında bulunmasına göre iki kısma ayrılan hasekiyyelerden iç hizmette olanların

görevleri sürekliydi. Merkezdeki hasekiyyeler gece gündüz saraydan ayrılmazlar ve istedikleri zaman sultanın huzuruna çıkabilirlerdi. Bunlar taşradaki memlük ve emîrlere göre daha imtiyazlıydılar.

Hasekiyye emîrlerinin bazıları devâdâriyye, sükāt-ı hâs, hâzindâriyye, re'ʼs-i nevbeti cemdâniyye, silâhdâriyye ve başmakdâriyye gibi devlet dairelerinde görev alırlardı. Bu görevlerde bulunan emîrler sarayda ve eyvân-ı muazzamda kendilerine ayrılan yerlerde dururlardı. Bunların da kendilerine mahsus hasekiyyesi vardı. Hasekiyye emîrleri, saray ve eyvandaki hizmetlerin dışında mahmili şerifin Haremeyn'e götürülmesi ve saraya ait nakil hizmetleri, mühimmatın hazırlanması, devletin muhtelif nâiblikleri, yeni nâiblere görevlerinin tebliği, valilere hil'at ve tayin beratlarının ulaştırılması, âsi emîr ve valileri tevkif ve hapsetme, yabancı devletler ve diğer İslâm ülke hükümdarları nezdinde temsilcilik ve ulaklık gibi işleri de yürütürlerdi. Nitekim Barsbay'ın Tağrîberdî el-Hicâzî el-Hasekî'yi elçi olarak II. Murad'a gönderdiği bilinmektedir.

Sultan üzerinde büyük nüfuzları bulunan merkezdeki hasekiyye emîrleri bu nüfuzlarını kullanarak, çok defa da aralarında ittifak ederek sultana isteklerini yaptırırlar, hatta nâib-i saltanatı bile değiştirtebilirlerdi. Sultan Barsbay, 830 (1427) yılında kendisine karşı suikast düzenleyen hasekiyyeden bir kısmını öldürtmüş, bazılarını da sürgüne göndermiş veya hapsettirmiştir. Hasekiyye emîrleri, saray ile taşradaki Memlük emîrleri arasında çıkan anlaşmazlıklarda sultanın emriyle ara buluculuk yaparlar, memlük ileri gelenleri de sultanla aralarındaki bazı meseleleri çözmek için hasekiyyeleri devreye sokarlardı. Memlük emîrleri arasında bir fitne çıktığı zaman taraflar hasekiyye emîrlerinin yardımıyla saltanatı ele geçirmeye çalışırlardı. Bilâdüşşâmiyye (Suriye-Filistin) valileri hasekiyyeden tayin edilirdi. Hasekiyye, iktisadî buhran zamanlarında sultanın emriyle fakir halkı aralarında paylaşarak yedirip giydirirlerdi.

Hasekiyyenin maaşı memâlîk-i sultâniyyenin aldığı ücretten fazla olur, hatta bazan yüksek rütbeli hasekiyye emîrleri vezir ve nâib-i saltanatın maaşı kadar ücret alabilirlerdi. Makrîzî el-Ḫıṭaṭ'ında, hasekiyyenin mukaddem emîrlerinin maaşlarının senede 100.000 dinar olduğunu, aynı rütbedeki diğer hariciye mukaddem emîrlerinin her birine 85.000, hasekiyye tablhâne emîrlerine 40.000, aşerât emîrlerine 10.000 dinar dağıtıldığını, harciyenin

tablhânelerinin otuzar bin, aşerâtlarının ise yedişer bin dinar aldığını belirtmektedir. Hasekiyyenin maaşlarının yanı sıra derecelerine göre bahşiş ve aidatları da vardı. Sultan tarafından bunlara ramazan ayında şeker ve helva, kurban bayramında ise hayvanları için “alîk” adıyla hububat veya otluk tevzi ettirilirdi. Ayrıca kendilerine yılda iki defa at verilirdi. Bazı hasekiyye mukaddem emîrleri için bu miktar yılda 100 ata kadar varabilirdi. Bunlardan başka hasekiyyelere değerli kumaşlardan giyecekler veya bunlara karşılık olarak para verilirdi. 842 (1438-39) yılında Memlük sultanı hasekiyyeye 1500 dirhem “kısmet nafakātı” dağıttırmıştı. Sultanın hasekiyye emîrleri, genellikle aile ve köleleriyle birlikte Kal‘atülcebel’de kendilerine tahsis edilen ve “el-büyûtü’l-kerîme” adıyla anılan evlerde ikamet ederlerdi.

Hasekiyye emîrleri, derecelerine göre üzerlerine sırmalı atlastan kabâ (cübbe veya kaftan), başlarına “zant” denilen süslü bir serpuş giyip bunun etrafına tülbent sararlar, bu tülbendin bir tarafını boğazlarının altından dolaştırırlardı; bellerine de altın, gümüş veya mücevherli kemerler takarlardı. Suç işleyen hasekiler sultan tarafından hapis veya sürgünle cezalandırılırdı. Hasekiler varlıklarını Memlük Sultanlığı’nın sonuna kadar sürdürmüştür.

Hasekiyye tabiri, Mısır’da Osmanlı idaresi döneminde tamamen farklı bir anlamda kullanılmış, sultana ait vakıflara hasekiyye vakıfları, vakfın gelir kaynağını oluşturan köylere de hasekiyye köyleri denmiştir. Hasekiyye vakıfları Haremeyn’in yoksul halkının deşîşe*lerine, ulemâya ve talebelere, fakir ve muhtaçlara sadaka olarak ayrılmıştır. Bu vakıflar, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır’ın diğer müesseseleri gibi Memlük beylerinin eline geçmiş ve bu durum XIX. yüzyıla kadar sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 24, s. 32; nr. 33, s. 71; nr. 34, s. 86; nr. 39, s. 301; nr. 61, s. 49; MD Zeyli, nr. 6, s. 74; BA, KK, nr. 70, s. 168; Makrîzî, es-Sülûk, I/1, s.

644-645, 650-651; I/3, s. 686, 708-709; II/1, s. 33, 37; II/3, s. 560, 566-567, 587, 722, 729, 736, 905; IV/1, s. 179-180; IV/2, s. 783, 799, 995, 1007; IV/3, s. 1056, 1068, 1070, 1081, 1103, , 1112, 1114, 1125, 1217; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 99, 205-206, 209, 211, 214, 216-218; III, 133, 335, 353-354; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1971, I, 15; Halîl b. Şâhin, Zübdetü keşfi'l-memâlik ve beyânü'ṭ-ṭuruḳ ve'l-mesâlik (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 115-116, 148; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 329; VII, 179; XI, 58; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970-73, I, 35, 217, 236, 295, 405; II, 33-35, 72, 84, 136, 140; III, 72, 128, 311, 367, 435; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 6, 133, 244, 337; III, 2-4; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 54; Uzunçarşılı, Medhal, s. 347-348, 457-458; Seyyid el-Bâz el-Arînî, el-İḳṭâʿu'l-ḥarbî fî Mıṣr fî zemeni selâṭîni'l-Memâlîk, Kahire 1956, s. 153, 178; Saîd Abdülfettâh Âşûr, Mıṣr fî ʿaṣrı devleti'l-Memâlîki'l-Baḥriyye, Kahire 1959, s. 31, 104, 183; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmihim fî Mıṣr, Kahire 1964-67, I, 144-145; II, 14-16, 18-19, 48, 77, 134, 165-166; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire 1965, I, 462-466; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 1373, s. 32-33; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", BSOAS, XV (1953), s. 213-216; a.mlf., "Khāṣṣakiyye", EI² (İng.), IV, 1100.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

HASEN

(bk. HÜSÜN).

HASEN

(الحسن)

Dinî konularda delil olarak kullanılan makbul hadis çeşidi.

Sözlükte “güzel olmak” anlamına gelen hüsn kökünden türemiş bir isim olup “iyi, güzel” demektir. Terim olarak genel kabule göre, “sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadis” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre hasen, sahih hadisle zayıf hadis arasında, ancak sahihe daha yakın konumda bulunmaktadır.

Hasen terimi II. (VIII.) yüzyılda sözlük anlamında kullanılırken III. (IX.) yüzyılda Ebû Îsâ et-Tirmizî tarafından terim şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzyılda, aralarında Tirmizî’nin hocalarının da bulunduğu bazı muhaddisler tarafından isnad ve metinle ilgili olarak zikredilen hasen kelimesinin sözlük veya terim anlamında kullanıldığı hususunda iki görüş ileri sürülmektedir. Bazı âlimler, hasen tabirinin gerek isnadın gerekse metnin bir vasfı gibi çokça zikredilmesinden hareketle onun Tirmizî’den önce de terim anlamında kullanıldığını, Tirmizî’nin ise bunu el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’inde en çok zikreden ve tarifini ilk defa yapan kimse olduğunu söylemişlerdir (İbn Receb el-Hanbelî, I, 342-343; İbn Hacer, en-Nüket, I, 426; Tehânevî, s. 100-106; Yücel, s. 159-160). Diğer bir kısım âlimler de Tirmizî’den önce sıhhat açısından hadislerin sahih ve zayıf olmak üzere iki kısma ayrıldığı, Tirmizî’nin hasen kelimesini ilk defa terim olarak kullanmak suretiyle üçlü taksimi başlattığı görüşündedirler (İbn Teymiyye, s. 82; Zehebî, s. 27; İbn Hacer, en-Nüket, I, 385). Hasen tabirinin III. (IX.) yüzyılda Tirmizî’den önce kullanılmakla birlikte belirli bir tarifinin yapılmaması, aynı zamanda müttefekun aleyh, sahih ve zayıf hadisler hakkında da kullanılması dikkate alındığında (meselâ bk. el-Medhalî, s. 38-56, 57, 61, 66, 84, 111, 112, 116, 144) ikinci görüşün daha isabetli olduğu anlaşılır. Ancak Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi mütekaddimîn hadis usulcülerinin eserlerinde hasen terimine yer vermemeleri, bu kelimenin özellikle İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’den sonra

yaygınlaştığını göstermektedir.

Tirmizî'ye göre hasen hadis, isnadında yalan söylemekle itham edilmiş bir râvi bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivayet edilen hadistir. Ayrıca Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde isnadı muttasıl olmayan hadisleri hasen olarak nitelendirmiştir (bk. "Ṣalât", 124, 234, 270; "Ḳırâʾât", 9; "Edeb", 40; "Menâḳıb", 8). İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ile Irâkī gibi hadis usulcüleri Tirmizî'nin tarifine itiraz etmişler ve bu tarifin hasen hadisi sahih hadisten belirgin şekilde ayırmadığını, zira râvilerin yalancılıkla suçlanmaması ve hadisin şâz olmamasının sahih hadis için de söz konusu edildiğini söylemişlerdir. Öte yandan bu tarif Tirmizî'nin sık sık kullandığı, "Sadece bu vecihten (tarikten) bildiğimiz hasen-garîb bir hadistir" hükmüne zıt düşer; çünkü hadisin garîb olması veya sadece bir tarikten bilinmesiyle tarifte geçen "benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesi" esasını bağdaştırmak mümkün değildir. Bazı hadis âlimleri ise Tirmizî'nin tarifinde yer alan, "isnadında yalanla itham edilmiş bir râvinin bulunmaması" kaydının hasen hadis râvilerinin sahih hadis râvileri derecesinde olmadığına delâlet ettiğini ve bu hususun hasen hadisi sahih hadisten belirgin şekilde ayırdığını ileri sürmüşlerdir. Gerçekten sahih hadis râvileri hakkında kullanılan "sika" terimiyle râvinin adâlet ve zabt vasıflarını tam olarak taşıdığı ifade edilirken yalanla itham edilmemek kaydı ile, hasen hadis râvisinin yalancı olmamakla birlikte zabt bakımından terkedilmesini gerektirmeyecek kadar zayıf olduğu anlatılmakta ve aralarında bir fark bulunmaktadır. Bu durumda güvenilirlik açısından hasen hadis râvileri sahih hadis râvilerinden daha aşağı derecede yer almakta ve Tirmizî'ye göre hasen hadis râvisinin bu eksiği, o hadisin benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesiyle giderilmektedir. Tirmizî'nin tarifinde yer alan "benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesi" kaydı da hasen hadisi sahihten ayıran bir özelliktir. Ancak Tirmizî, başka tariklerle takviyeye ihtiyacı olmayan hadisler için bu şartı gerekli görmemiş (Nûreddin Itr, s. 164) ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde sadece bir tarikten rivayet edilen hadisleri de hasen olarak nitelemiştir (bk. "Ḥudûd", 17; "Fiten", 19, 44, 57; "Ḳader", 1, 6, 14). Tirmizî'nin tarifinde isnadın muttasıl olması kaydının bulunmaması ve bu nevi hadisleri başka tariklerden de rivayet edilmeleri sebebiyle (Mübârekfûrî, II, 216) hasen diye nitelendirmesi de hasen hadisi sahihten ayıran bir başka özellik olarak değerlendirilmelidir.

Tirmizî’den sonra hasen hadisi tarif eden âlim Hattâbî’dir. Ona göre hasen hadis, isnadı muttasıl olup rivayet edildiği belde (mahreç) bilinen, râvileri meşhur olan, âlimlerin çoğu tarafından kabul edilen, pek çok fakihin kullandığı hadistir. Hattâbî bu tarifiyle mürsel, münkatı‘, müdelles gibi isnadında kopukluk bulunan hadislerin hasen olamayacağını belirtmektedir (Abdülazîz b. Ahmed el-Câsim, sy. 29, s. 17-18). Ancak onun bu tarifini İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd, Bedreddin İbn Cemâa gibi hadis usulcüleri, hasenle sahih arasındaki farkı açıkça ortaya koymadığı gerekçesiyle tenkit etmişlerdir.

Tirmizî ile Hattâbî’nin tanımlarını hasen hadisi sahih hadisten belirgin şekilde ayırmadığı için yeterli görmeyen İbnü’s-Salâh, muhaddislerin kullanımları esas alındığında hasen hadislerin iki kısma ayrıldığını ve bunların Tirmizî ile Hattâbî’nin tariflerini de kapsadığını söylemektedir. Bunlardan birincisi, isnadında rivayete ehil olup olmadığı tam olarak bilinmeyen (mestûr) bir râvi bulunmakla beraber bu râvisi dikkatsizlik ve dalgınlık, fazla hata yapmak, kasten yalan söylemek,

dinin emir ve yasaklarına pek önem vermemek gibi kusurlarla suçlanmayan, metni de aynı veya benzeri başka tariklerle rivayet edilen hadistir. Ona göre Tirmizî’nin tarifiyle kastedilen de budur. İsnadında, hadis rivayetine ehliyeti tam olarak bilinmeyen bir râvi bulunması sebebiyle aslında zayıf olan böyle bir hadisin başka tariklerden rivayet edilmesi zayıflığını giderdiği için bu nevi hadisler “hasen li-gayrihî” diye de adlandırılmıştır. İbnü’s-Salâh’a göre hasenin ikinci kısmı, râvileri doğruluk ve güven (adâlet) yönünden meşhur olmakla birlikte, tek başına rivayet ettikleri hadisler münker kabul edilen râvilerden daha yüksek derecede bulunan, ancak hâfıza gücü ve titizlik bakımından sahih hadis râvileri seviyesine ulaşamayan râvilerin rivayet ettiği şâz, münker ve muallel olmayan hadistir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 31-32). Hasen olmaları için bu hadislerin aynının veya benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesine ihtiyaç bulunmadığı için bu çeşit hadisler “hasen li-zâtihî” olarak da anılmıştır.

Hasen hadise ait tarifler içinde en çok İbn Hacer el-Askalânî’nin tarifi kabul görmüş, daha sonraki hadis usulcüleri genellikle bu tarifi benimsemişlerdir. Buna göre hasen hadis, sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin

zabtı sahih hadisin râvisi kadar kuvvetli olmayan hadistir. Hasen hadisin bunların dışında başka tarifleri de yapılmıştır. İbnü'l-Cevzî haseni, "kendisinde bir miktar zayıflık bulunmakla birlikte sahih olmaya yakın hadis" (el-Mevżûʿât, I, 35); İbn Dihye "adâlet seviyesine ulaşmayan, ancak fâsık da olmayan râvinin rivayet etmesi sebebiyle bir miktar zayıflığı bulunmakla birlikte sahih olmaya yakın hadis" (İbn Hacer, en-Nüket, I, 404); Bedreddin İbn Cemâa da "senedi muttasıl olup şâz ve muallel olmayan, isnadında rivayeti başka tarikle desteklenen bir mestûr veya titizlik (itkān) derecesine ulaşmayan bir meşhur râvisi bulunan hadis" (a.g.e., I, 406) şeklinde tarif etmiş, ancak bu tanımlar da değişik noktalardan tenkit edilmiştir (a.g.e., I, 404-405, 407-408; Abdülazîz b. Ahmed el-Câsim, sy. 29, s. 22). Ayrıca Ferrâ el-Begavî'nin, "Buhârî ile Müslim'in eserlerinde mevcut olmayıp Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî gibi muhaddislerin eserlerinde yer alan hadis" şeklindeki tanımı da Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî gibi muhaddislerin eserlerinde sahih, zayıf ve münker hadislerin de bulunduğu, bunların tamamını hasen olarak nitelemenin doğru olmayacağı gerekçesiyle reddedilmiştir (Meṣâbîḥu's-sünne, nâşirin mukaddimesi, I, 61-62).

Âlimlerin çoğu hasen hadisin dinî konularda delil olduğu görüşündedir. Bu açıdan değerlendirme yapan bazı âlimler, onun sahih hadisle aynı olup ayrı bir hadis çeşidi sayılmayacağını söylemişlerdir. İbnü'l-Kattân el-Mağribî ise hasen li-gayrihî hadisin sadece amellerin faziletleri konusunda delil olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre hasen li-gayrihî hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılabilmesi için tariklerinin çok olması veya uygulamanın onu desteklemesi, yahut sahih hadis ve Kur'an'ın zâhirine uygunluk şartlarını da taşıması gerekir (İbn Hacer, en-Nüket, I, 402). Âlimlerin ekserisi, tariklerin çoğalması ile hasen hadisin sahih hadis seviyesine ulaşacağı görüşündedir (örnekleri için bk. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, s. 52-65).

III. (IX.) yüzyılda hasen tabiri, başta Tirmizî olmak üzere bazı muhaddisler tarafından (Yücel, s. 161) diğer bir kısım terimlerle birlikte kullanılmış, ancak söz konusu dönemde hasen kelimesinin yanında kullanılan terimlerin anlamı hakkında herhangi bir açıklamanın yapılmaması, daha sonra bunlarla ilgili farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Bu terimler hasen-sahih, hasen-ceyyid, hasen-garîb, hasen-sahih-garîb ve sahih-garîb olmak üzere beş kısma ayrılır. Hasen-sahih terimi şu mânalarda

kullanılmıştır: Bu hadis sahih ve iyi bir hadistir (bu ifadede hasen sözlük anlamında kullanılmıştır); hadis iki tarikten rivayet edilmiş olup birine göre sahih, diğerine göre hasen seviyesindedir; rivayete ehliyetleri açısından râvilerinin bir kısmı hasen hadis, bir kısmı sahih hadis râvileri seviyesindedir; hadisin hasen veya sahih olması hususunda kesin bir görüşe varılamamıştır. Bunlardan, "Hadis iki tarikten rivayet edilmiş olup birine göre sahih, diğerine göre hasen seviyesindedir" tarifi daha isabetlidir. Zira Tirmizî, hasen hadisin birden fazla tarikinin bulunduğunu ve hasen hadis râvilerinin sahih hadis râvileri seviyesine ulaşamadığını belirtmiştir. Buna göre bir hadis hakkında "hasen-sahih" denildiğinde "sahih" kaydı ile, söz konusu hadisin râvilerinin sahih hadis râvileri seviyesine ulaştığı ve hadisin birkaç tarikten nakledildiği ifade edilmektedir. Bu durumda Tirmizî'nin nâdiren kullandığı, "Bu hadis hasen-sahih olup sadece bu tarikten rivayet edilmiştir" şeklindeki açıklama, "Hadis bu lafızla sadece bu tarikten rivayet edilmiştir" şeklinde anlaşılmakta olup hadisin farklı lafızlarla başka tariklerden de rivayet edildiğini gösterir. Hasen-ceyyid terimi de hasen-sahih anlamındadır. Hasen-garîb, tek isnadla rivayet edilmiş ve hasen seviyesine ulaşmış hadis demektir. Buna göre söz konusu hadis hasen li-zâtihîdir; onun hasen olabilmesi için başka tariklerden rivayetine ihtiyaç kalmamıştır. Hasen-sahih-garîb, birkaç tarikten rivayet edilmiş olup sıhhat şartını taşıyan ve tariklerinden birinde garâbet bulunan hadistir. Buna göre hadis birkaç tarikten rivayet edilmesiyle hasen, sıhhat şartını taşıması ile sahih, tariklerinden birinin garîb olması sebebiyle garîb diye nitelendirilmiştir. Sahih-garîb ise tek isnadla rivayet edilmiş ve sahih seviyesine ulaşmış hadis demektir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥsn" md.; Tirmizî, "Ḥudûd", 17, "Fiten", 19, 44, 57, "Ḳader", 1, 6, 14, "Ṣalât", 124, 234, 270, "Ḳırâʾât", 9, "Edeb", 40, "Menâḳıb", 8; a.mlf., Kitâbü'l-ʿİlel (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ içinde), V, 758; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 6; Ferrâ el-Begavî, Meṣâbîḥu's-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi,

I, 60-62; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-Fikr), I, 35; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 29-40; İbn Teymiyye, ʿİlmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Mûsâ M. Ali), Beyrut 1405/1985, s. 81-85; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 26-33; İbn Receb el-Hanbelî, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978, I, 342-343, 384-394; Zeynüddin el-Irâkī, Elfiyyetü'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1408/1988, s. 38-48; İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 62; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 385-490; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, I, 62-95; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 86-104; Emîr es-Sanʿânî, Tav-żîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), I, 154-196, 236-246; Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 100-106 (nâşirin 2 numaralı dipnotu); Leknevî, Ẓaferü'l-emânî fî muḫtaṣari'l-Cürcânî (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Aʿzamgarh 1415/1995, s. 174-197; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, Beyrut 1410/1990, II, 216; Tecrid Tercemesi, I, 242-250; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-müvâzenetü beyne Câmiʿihî ve beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1390/1970, s. 161-199; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 127-128; Rebîʿ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Taḳsîmü'l-ḥadîs̱ ilâ ṣaḥîḥ ve ḥasen ve żaʿîf, Riyad 1411, s. 38-56, 57, 61, 66, 84, 111, 112, 116, 144; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 118-121; İkrâmullah İmdâdülhak, el-İmâm ʿAlî b. el-Medînî ve menhecühû fî naḳdi'r-ricâl, Beyrut 1413/1992, s. 614-616; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1995, s. 39-65; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 159-161; James Robson, "Varieties of the Hasan Tradition", JSS, VI (1961), s. 47-61; Abdülazîz b. Ahmed el-Câsim, "el-Ḥadîs̱ü'l-ḥasen ve ḥucciyyetühû", Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 29, Küveyt 1417/1996, s. 15-55.

Mücteba Uğur

HASENE

(الحسنة)

İyi hal ve hareketlerle hoşa giden, ulaşılmak istenen nimet ve imkânları ifade eden bir terim.

Sözlükte "güzel olmak" anlamına gelen hüsn kökünden türemiş bir sıfat olan hasen kelimesinin müennes şeklidir; hem isim hem de sıfat olarak kullanılır. İsim olarak "iyilik, iyi hal, iyi nesne" anlamındadır (Kāmus Tercümesi, IV, 590). Fahreddin er-Râzî, dilcilerin haseneyi "tabiat ve aklın güzel bulduğu şey" diye tanımladıklarını belirtir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIV, 184). Râgıb el-İsfahânî insanın ruhu, bedeni ve halleriyle ilgili olarak elde ettiği, kendini mutlu kılan nimet türünden her şeye hasene dendiğini, karşıtının seyyie olduğunu, bu kavramların her türlü iyilik ve güzelliği, kötülük ve çirkinliği ifade eden müşterek lafızlar durumunda bulunduğunu belirtmiş (el-Müfredât, "ḥsn" md.), bu lafızlarla ifade edilen iyilik ve kötülükleri ya akıl ile dinin veya insanın doğuştan sahip olduğu zevkiselimin belirleyeceğini söylemiştir (a.g.e., "sv᾿e" md.). Hasene kelimesi hem iyi fiilleri veya özel bir fiilin iyilik niteliğini hem de amaçlanan, özlenen iyi durum ve tutumları ifade etmek üzere kulanılır; bu kullanımıyla hayır ve mâruf kavramlarının, aynı şekilde seyyie de şer ve münker kavramlarının eş anlamlısı kabul edilebilir. Ancak hayır daha çok fiilin veya amacın doğrudan iyilik yahut yararlılık vasfını, mâruf da bunların beğenilen ve genel kabul gören yönünü öne çıkarırken hasene bir fiil veya gayenin hoşa giden, tatmin eden, gözü ve gönlü okşayan, hayranlık uyandıran yönünü ifade eder; böylece ahlâk alanında kullanıldığında ahlâkın estetikle ilgisini çağrıştırır.

Hasene kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi sekiz âyette tekil, üç âyette de çoğul (hasenât) şekliyle geçmektedir. Gerek bu âyetlerde gerekse hadislerde ve diğer İslâmî literatürde hasenenin üç farklı anlam ve kapsamda kullanıldığı görülür.

a) Mutlak olarak iyi ve güzel fiil, davranış veya hal. Bir âyete göre, yapılan

iş eğer iyilik ise (hasene) Allah onun ecrini kat kat verir; ayrıca kendinden de büyük mükâfat bağışlar (en-Nisâ 4/40). Aynı şekilde Allah'ın huzuruna bir iyilikle gelen kimse bunun karşılığını on misliyle bulacaktır (el-En'âm 6/160). Bu âyetlerde hasene, özel davranış biçimi belirtilmeksizin mutlak olarak her türlü iyilik ve güzelliği kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Her ne kadar bazı âlimler ikinci âyette geçen haseneyi "kelime-i tevhid", aynı âyetteki seyyieyi de "küfür ve şirk" olarak yorumlamışlarsa da âyetin umumi lafzını tahsis etmek için herhangi bir sebep yoktur (Fahreddin er-Râzî, XIV, 8). Nitekim Taberî'nin bu âyet münasebetiyle kaydettiği bir rivayete göre ashaptan Ebû Zerr'in, "Yâ Resûlallah! Lâ ilâhe illallah sözü hasenattan mıdır?" sorusuna Hz. Peygamber'in, "Evet, hem de en üstünü" şeklinde cevap vermesi, hasenenin kelime-i tevhidi de içine alan müşterek bir lafız olduğunu göstermektedir (Câmiʿu'l-beyân, VIII, 81). Hûd sûresinde (11/114) vakit namazlarına dair bir emirden sonra, herhangi bir belirleme olmaksızın iyiliklerin (hasenat) kötülükleri (seyyiat) gidereceği, yani kötülüklerden doğan günahların silinmesine vesile olacağı bildirilmiştir. Benzer açıklamalara hadislerde de rastlanır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsn" md.). Bu hadislerden birinde ateşin odunu yakıp kül etmesi gibi hasedin de iyilikleri yok edeceği belirtilir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 44; İbn Mâce, "Zühd", 22). Ra'd sûresinde (13/20-22) sözünde durmak, anlaşmayı bozmamak, Allahkul ilişkisi, beşerî münasebetler, akrabalık bağları gibi Allah'ın yaşatılmasını emrettiği ilişkileri sürdürmek, Allah korkusu ve hesap kaygısı taşımak, sabretmek, namaz kılmak, infak ve ikramda bulunmak, ayrıca yapılan kötülüğe iyilikle karşılık vermek, âhiret hayatını ve cenneti kazanmanın şartları olarak gösterilmiştir. Şevkânî buradaki ifadenin, kişinin bir başkası veya bizzat kendisi tarafından kendi aleyhine yapılan her kötü işe iyi bir işle, şerre hayırla, münkere mârufla, haksızlığa af ile, günaha tövbe ile karşılık verilmesi gibi bütün iyilik ve kötülük çeşitlerini kapsayacak şekilde yorumlanmasında bir sakınca bulunmadığını söyler (Fetḥu'l-ḳadîr, III, 78). Kur'an yine herhangi bir belirleme yapmaksızın, "İyilikle kötülük bir olmaz" der ve ardından kötülüğe iyilikle karşılık verilmesini öğütler; ayrıca bunun ahlâkî gerekçesini de şu şekilde açıklar: "O zaman göreceksin ki seninle onun arasında düşmanlık bulunan kimse sıcak bir dost gibi olacaktır" (Fussılet 41/34). Böylece iyiliğin, bir dostluk ve barış şartı olması bakımından üstünlüğü özellikle vurgulanmaktadır. "İyiliğiyle sevinen, kötülüğü sebebiyle üzülen insan gerçek mümindir" (Müsned, I, 18, 26; III, 414; Tirmizî, "Fiten", 7)

meâlindeki hadiste de hasene ve seyyie kavramları en geniş muhtevaları ile kullanılmış olup bu hadis İslâm'da ahlâk-iman ilişkisini göstermesi bakımından ayrıca ilgi çekicidir. İyilik ve güzelliklerin kötülük ve çirkinlikleri yok edeceği yolundaki açıklamalardan (Hûd 11/114; Müsned, IV, 145; Müslim, "Müsâfirîn", 56), iyiliğin günahların silinmesine vesile olması yanında, kötülüğün iyilikle karşılanması suretiyle sosyal barış ve huzura ortam hazırlayacağı anlamını çıkarmak da mümkündür. Kur'an'da, Hz. Peygamber'in davet çalışmaları sırasında yakınlarından "akrabalık sevgisi" dışında bir şey beklememesini emreden ifadenin ardından, "Kim bir iyilik yaparsa onun karşılığını fazlasıyla veririz" (eş-Şûrâ 42/23) şeklindeki açıklamada da hasene kelimesinin, mutlak anlamda kulanılması yanında akrabalar arası dayanışmaya da işaret ettiği sezilmektedir.

b) Hasene ve seyyienin belli bir tutum, davranış veya durumu nitelediği de görülür. Kur'an'da iyi ve meşrû bir iş için yapılan aracılık "güzel şefaat" (şefâaten hasene), kötü ve gayri meşrû iş için yapılan aracılıksa "çirkin şefaat" (şefâaten seyyie) olarak nitelendirilmiş, her iki halde de aracılık eden kimsenin, kendi katkısıyla gerçekleşen iyiliğin sevabına veya kötülüğün vebaline iştirak edeceği bildirilmiştir (en-Nisâ 4/85). Hasene ve seyyienin benzer kullanımı İslâm dininin içtimaî, siyasî ve ahlâkî düzeni açısından yol gösterici değer taşıyan bir hadiste de görülür. Her iki kelimenin de "âdet, yol, çığır" anlamına gelen "sünnet"i nitelediği bu hadiste, İslâm'da güzel bir çığır başlatan kimsenin o yoldan gidenlerin sevabınca sevap kazanacağı, kötü bir çığır açan kimsenin de aynı ölçüde günahkâr olacağı belirtilmiştir (Müslim, "Zekât", 69; "ʿİlim", 15; İbn Mâce, "Muḳaddime", 14; Nesâî, "Zekât", 64). Resûl-i Ekrem'e başlıca üç davet metodundan biri olarak tavsiye edilen ikna edici öğüt "güzel mevʿiza" şeklinde (en-Nahl 16/125); inançları, tutum ve davranışlarıyla müslümanlarca örnek alınması gereken Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim ve onun yolundan gidenler de "güzel örnek" olarak (el-Ahzâb 33/21; el-Mümtehine 60/4, 6) nitelendirilmiştir.

c) Hasene kavramının üçüncü kullanılışı genellikle nimet, mükâfat, refah, iyi ve mutlu sonuç gibi insanın bedenî ve ruhî talepleriyle uyuşan, dolayısıyla da istenen ve özlenen amaçları ifade eder. Çeşitli âyet ve hadislerde hasene kelimesi, yer aldığı metnin konusuna göre bu çerçevede değişik nimetleri çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Bakara sûresinin

201. âyetinin, “Ey rabbimiz! Bize dünyada da güzellik ver, âhirette de güzellik ver” meâlindeki kısmında geçen “dünyada hasene” sağlık, âfiyet, başarı, refah, iman ve ilim gibi meziyet ve fırsatlar, “âhirette hasene” de cennet şeklinde yorumlanmıştır (Taberî, II, 174-175). Fahreddin er-Râzî, dünyada hasenenin geniş kapsamı içinde hayırlı evlâdı ve temiz eşi zikreder. Aynı müfessir, döneminin gelişmiş kültürünün etkisiyle kesintisiz lezzet, tâzim, Allah’ı zikredip O’nunla ünsiyet kurma, Allah sevgisi ve rü’yetullahı da âhirette hasenenin şümulüne katar (Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 188-189). Âl-i İmrân (3/120) ve Nisâ (4/78, 79) sûrelerindeki hasene, özellikle zafer sevincini ve müslümanların sayısının artmasından duyulan mutluluğu ifade eder. Son iki âyetteki hasene bolluk, nimet, âfiyet, esenlik, zafer veya özel olarak Bedir zaferi; seyyie de darlık, meşakkat, ezâ, hoşnutsuzluk, hezimet veya Uhud yenilgisi şeklinde de yorumlanmıştır (Taberî, V, 110-112). “Sonra biz kötülüğü kaldırıp yerine iyilik getirdik” (el-A‘râf 7/95) meâlindeki âyette geçen hasene, isyan ve inkârda direnen eski milletlere bir fırsat olmak üzere verilen “bolluk, zenginlik ve sağlık”; seyyie de “yoksulluk, kıtlık ve hastalık” anlamında kullanılmıştır (Taberî, IX, 5-6; Fahreddin er-Râzî, XIV, 154; Kurtubî, VII, 252).

Bazı âyet ve hadislerde kötülüğün karşılığının aynıyla bir kötülük olduğu (eş-Şûrâ 42/40), iyiliğin karşılığının ise kat kat fazlasıyla verileceği bildirilmiştir. Bu fazlalık bir âyette on misli olarak belirtilir (el-En‘âm 6/160). Başka âyetlerde herhangi bir miktar bildirilmeden hasenenin kat kat fazlasıyla (en-Nisâ 4/40), daha iyisiyle (en-Neml 27/89), daha güzeliyle (eş-Şûrâ 42/23) mükâfatlandırılacağı ifade edilir. Kaynaklarda bir hasenenin en düşük karşılığının on misli olacağı, ikinci âyetler grubunun bundan daha büyük miktarları gösterdiği belirtilmiştir. Ebû Hüreyre’den bu fazlalığı binlerle ifade eden rivayetler nakledilmiştir (Fahreddin er-Râzî, X, 104; Kurtubî, V, 196-197). Kurtubî, En‘âm sûresinin 160. âyetini açıklarken Ebû Saîd el-Hudrî’den, cennet ehlinin niyazları sonucu, kalbinde zerre kadar bir hayır (iman) bulunan kimsenin bile cehennemden kurtarılacağına dair bir rivayet nakleder. Aynı müfessirin kaydettiğine göre ashaptan İbn Abbas ve İbn Mes‘ûd söz konusu âyetin, güneşin üzerine doğduğu bütün şeylerin en hayırlılarından olduğunu belirtmişlerdir. Bu ifadeden, ashabın söz konusu âyeti uhrevî kurtuluş için büyük bir ümit işareti olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak diğer bazı benzerleri yanında bilhassa, “Kim -Allah’ın huzuruna-iyilikle gelirse ona daha iyisi verilir... Kötülükle

gelenlerse yüzükoyun ateşe atılırlar. Sadece yaptığınızın karşılığını görürsünüz" (en-Neml 27/89-90) meâlindeki âyetle Kasas sûresinin aynı mahiyetteki 84. âyetine bakarak yukarıdaki yaklaşımların aşırı iyimser olduğunu düşünmek mümkündür. Hadis şârihlerinin ayrıntılı olarak incelediği (meselâ bk. Nevevî, II, 148-152; İbn Hacer, XXIV, 115-123) bazı hadislere göre istenip de yapılmayan seyyie yazılmayacak, yapılan da bir tek seyyie olarak kaydedilecek; buna karşılık istenip de yapılmayan hasene bir hasene olarak, yapılan ise on mislinden 700 misline kadar katlanmış olarak yazılacaktır (Müsned, I, 227; III, 149; Buhârî, "Riḳāḳ", 31, "Tevḥîd", 35; Müslim, "Îmân", 203-209; Tirmizî, "Tefsîr", 6/10). Bu hadislerin birinde "700 misli" ifadesinden sonra "daha çok katlanarak" ifadesi de yer alır (Buhârî, "Riḳāḳ", 31; Müslim, "Îmân", 208). Hadis âlimlerinin çoğu buna dayanarak 700 sayısının sınırlayıcı olmadığını belirtir. İbn Hacer'in bir görüşüne göre hasene bir fiil ve davranış olarak on misliyle ödüllendirilir; ancak bu davranışın arkasındaki iyi niyet, ihlâs, azim ve kararlılık, gönül huzuru gibi duygu ve düşüncelere, ayrıca yapılan işin hayır ve menfaatinin şümulüne vb. niteliklerine göre hasenenin ecri daha yüksek olabilir (Fetḥu'l-bârî, XXIV, 118). Bazı âlimler, ilgili hadislerin lafzına dayanarak niyet edilmekle birlikte işlenmeyen hiçbir seyyie için günah yazılmayacağını ileri sürmüşlerse de Kādî İyâz, Gazzâlî, İbnü'l-Cevzî gibi tanınmış simaların dahil olduğu çoğunluğa göre beden gibi kalbin de amelleri vardır; gerek hasene gerek seyyie yönündeki niyet ve karar kalbin amellerindendir. Kur'an'da da işaret edildiği gibi insan (bk. el-Bakara 2/225; en-Nûr 24/19; el-Hucurât 49/12), hangi türden olursa olsun kesin biçimde niyet edip karar verdiği seyyieden sorumludur; affedilecek olanı, böyle bir kesinlik düzeyine ulaşmamış bulunan eğilimdir. Bunun icra edilmesi ise ikinci bir kötülüktür. Eğer böyle bir niyetten Allah korkusu, âhiret kaygısı gibi bir sebeple vazgeçilirse bundan kazanılan sevapla kötü niyetin günahı telâfi edilmiş olur. İlgili hadislerin birinde böyle bir vazgeçiş için "kâmil bir hasene" yazılacağı belirtilmiştir (Buhârî, "Riḳāḳ", 31; Müslim, "Îmân", 207).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥsn”, “sv˒e” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 590-591; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥsn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsn” md.; Müsned, I, 18, 26, 227; III, 149, 414; IV, 145; Buhârî, “Riḳāḳ”, 31, “Tevḥîd”, 35; Müslim, “Îmân”, 203-209, “ʿİlim”, 15, “Zekât”, 69, “Müsâfirîn”, 56; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 14, “Zühd”, 22; Tirmizî, “Tefsir”, 6/10, “Fiten”, 7, “Birr”, 55; Nesâî, “Zekât”, 64; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), II, 174-175; V, 110-112; VIII, 79-81; IX, 5-6; Gazzâlî, İḥyâ˒, Kahire 1387/1967, III, 53-58; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 188-189; X, 104; XIV, 8, 154, 184; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 196-197; VII, 252; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 148-152; İbn Teymiyye, el-Ḥasene ve’s-seyyi˒e, Beyrut 1405/1985; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, XXIV, 115-123; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, III, 78; T. Izutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 291-306.

Mustafa Çağrıcı

HASENÎLER

(الحسنيّون)

Fas’ta Muhammed en-Nefsüzzekiyye’ye (ö. 145/762) mensup şerifler sülâlesi.

Hz. Hasan’ın soyundan gelen kişiler için kullanılan Hasenî nisbesi Fas’ta daha özel bir anlam kazanmış ve Hz. Hasan’ın torunu Abdullah b. Hasan’a oğlu I. İdrîs ile bağlanan İdrîsîler’den ayırt edilmeleri için sadece oğlu Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye’nin ahfadına Hasenî denilmiştir. Rivayete göre Sicilmâseli müslümanlar, hac dönüşünde konakladıkları Yenbû’da Muhammed en-Nefsüzzekiyye’nin torunlarından Hasan b. Kāsım ed-Dâhil ile tanışmış, kutsiyet ve faziletinden faydalanmak için onu kendi memleketlerine yerleşmeye ikna etmişlerdir (664/1265-66). Bilgili bir zat olan Hasan ed-Dâhil, Maslah denilen yerde 706 veya 707 (1306 veya 1307) yılında vefat etti ve Sicilmâse’de defnedildi. Mevlây Hasan ed-Dâhil cehaletle mücadele etmiş, huzurun temini ve ziraatin gelişmesi yolunda gayret sarfetmiştir. Kaynaklarda onun siyasî faaliyette bulunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Kısa bir süre sonra da bir grup Der‘alı, yine hac farîzasını eda etmek için Hicaz’a gittiği vakit Hasan ed-Dâhil’in amcasının oğlu Zeydân b. Ahmed ile irtibat kurmuş ve aynı sebeplerle onu ülkesine davet etmiştir. Hasan ed-Dâhil’in soyundan gelenler, 1075 (1664) yılında Aleviyye adıyla da bilinen Filâlîler hânedanını kurmuş olup bu hânedan günümüzde de Fas’ı yönetmeye devam etmektedir.

Zeydân’ın soyundan gelenler ise Sa‘dîler hânedanını (1509-1658) kurmuşlardır.

Askerlik, ilim ve tasavvuf sahalarında temayüz eden ve başlangıçta Fas’ın güneyine yayılmış olan Hasenîler bu ülkenin içtimaî ve siyasî tarihinde çok önemli rol oynadılar. Halk ve sultan nazarında büyük itibarları vardı. Her yerde saygı görüyor ve vergilerden muaf tutuluyorlardı. Şeriflere özel itibar gösterildiği ve kendilerine sürekli ihsanlarda bulunulduğu için bilhassa Merînîler devrinde (1196-1465) şeriflik iddiasında bulunanların sayısı arttı.

Merînî sultanları bu durum karşısında bazı düzenlemeler yaparak nakiblik müessesesini kurdular ve şerif olanlarla olmayanları birbirinden ayırt edebilmek için bu ailenin mensuplarını dikkatli sayımlar sonucu belirleyip bir divanda tesbit etmeye çalıştılar; aralarında çıkabilecek meselelerin hallini de nakiblere havale ettiler.

Hasenîler'in ensâbı ve hal tercümesiyle ilgili olarak yazılan eserler arasında Abdüsselâm b. Tayyib el-Kādirî'nin ed-Dürrü's-senî fî baʿżı men bi-Fâs min ehli'l-beyti'l-Ḥasenî (Fas 1309), Muhammed ed-Dilâî'nin Netîcetü't-taḥḳīḳ (Tunus 1296; Fas 1309), Abdullah Velîd b. Arabî el-Irâkī'nin ed-Dürrü'n-nefîs fî-men bi-Fâs min benî Muḥammed b. Nefîs (Fas, ts.) ve Ebü'l-Alâ İdrîs b. Ahmed el-Fudaylî'nin ed-Dürerü'l-behiyye ve'l-cevâhirü'n-nebeviyye fî fürûʿi'l-Ḥaseniyye ve'l-Ḥüseyniyye (Fas 1309, 1314) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kādî, el-Münteḳa'l-maḳṣûr (nşr. Muhammed Rezûk), Rabat 1986; İdrîs el-Fudaylî, ed-Dürerü'l-behiyye ve'l-cevâhirü'n-nebeviyye fi'l-fürûʿi'l-Ḥaseniyye ve'l-Ḥüseyniyye, Fas 1314; Abdüsselâm b. Tayyib el-Kādirî, ed-Dürrü's-senî fî baʿżı men bi-Fâs min ehli'l-beyti'l-Ḥasenî, Fas 1309; Muhammed b. Caʻfer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs, Fas 1318; Ahmed el-Alevî, Târîḫu şürefâʾi Sicilmâse, Rabat, el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 3034 Z; Abdülazîz el-Fiştâlî, Menâhilü'ṣ-ṣafâ (nşr. Abdullah Kennûn), Tıtvân 1384/1964; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I-IX, tür.yer.; Tâhir el-Lehyevî, Ḥıṣnü's-selâm, Dârülbeyzâ 1978; A. Cour, "Hasenî", İA, V/1, s. 339-341; E. Lévi-Provençal, "Şorfâ'", a.e., XI, 576-579; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 91; B. Lewis, "ʿAlids", EI² (Fr.), I, 412-414; G. Deverdun, "Ḥasanī", a.e., III, 263-265.

Muhammed Rezûk

HASENİYYE

(الحسنيّة)

Zeydiyye imamlarından Hasan el-Alevî'nin (ö. 270/884) mensuplarına verilen ad

(bk. HASAN el-ALEVÎ).

HASENİYYE

(الحسنيّة)

Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) görüşlerini benimseyen ve Mu'tezile'nin kolları arasında gösterilen bir fırka

(bk. HASAN-ı BASRÎ; MU'TEZİLE).

HASEP ve NESEP

(bk. NESEP).

HASET

(الحسد)

Başkalarının sahip olduğu imkânları kıskanma anlamında bir terim.

Hem masdar hem de isim olarak kullanılan hased kelimesi, başkasının sahip olduğu maddî veya mânevî imkânların kendisine intikal etmesi veya kıskanılan kişinin bu imkânlardan mahrum kalması yönündeki istek ve niyeti ifade eder. Râgıb el-İsfahânî, bu istek ve niyetin gerçekleşmesi için gösterilen fiilî gayreti de hasedin tanımına katar (el-Müfredât, “ḥsd” md.; eẕ-Ẕerîʿa, s. 348); ancak başta ilk ahlâk âlimlerinden Hâris el-Muhâsibî ve Gazzâlî olmak üzere İslâm ahlâkçılarının çoğu hasedi bir duygu ve temenni olarak kabul etmiş, fiilî teşebbüsleri hasedin sonucu saymıştır (er-Riʿâye, s. 499-501; İḥyâʾ, III, 248-249). Kur’ân-ı Kerîm’de, yahudilerin müslümanları inkârcılığa döndürme yönündeki niyet ve istekleri onların nefislerindeki hasede bağlanmak suretiyle hasedin temelde bir duygu ve niyet meselesi olduğu vurgulanmış (el-Bakara 2/109), aynı zümrenin Allah tarafından müslümanlara lutfedilen başarıları kıskanması da haset kavramıyla ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/54). Haset ettiği vakit hasetçinin şerrinden Allah’a sığınmak gerektiğini belirten âyetteki (el-Felak 113/5) “hâsid” kelimesinden hasedin insanda kendi tabiatından gelen bir duygu olarak bulunduğu, “hasede” fiilinden de bu duygunun bazı kimseleri mâsum insanların zarara uğraması yönünde bir niyet ve temenniye sevkettiği anlamı çıkarılmıştır (meselâ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 25; Elmalılı, VIII, 6402-6403).

Hadislerde haset kelimesi hem yukarıdaki anlamda hem de “gıpta” mânasında kullanılmıştır. Bir hadiste, “İki kimseye haset etmek câizdir” denildikten sonra bunlardan birinin Allah tarafından kendisine verilen serveti hak yolunda harcayan, diğerinin de Allah’ın verdiği ilimle amel edip bu ilmi başkasına öğreten kimse olduğu belirtilmiş (Müsned, II, 9, 36; Buhârî, “ʿİlim”, 15, “Zekât”, 5, “Aḥkâm”, 3), böylece haset kelimesi “imrenme, hayırda rekabet” anlamında kullanılmıştır. Öte yandan hadislerde, “bir şeyi sahibinden kıskanmak, onu çekememek” mânasındaki

haset hakkında oldukça sert ifadeler yer alır. Buna göre, “Bir kulun kalbinde imanla haset bir arada bulunmaz” (Nesâî, “Cihâd”, 8); “Ateşin odunu yakıp bitirmesi gibi haset de iyilikleri mahveder” (İbn Mâce, “Zühd”, 22; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44). Bir başka hadiste de kinle hasedin önemli sosyal problemlere yol açan ahlâkî hastalıklar olduğuna işaret edilir (Müslim, “Îmân”, 243). Bütün hadis kaynaklarında benzer ifadelerle kaydedilen konuyla ilgili hadislerin birinde din kardeşliği ve sosyal barış için gerekli görülen hususlar şu şekilde sıralanır: “Dedikodunun peşine düşmeyin, başkalarının kusurlarını araştırmayın, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, kin gütmeyin. Ey Allah’ın kulları, kardeş olun!” (Buhârî, “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 24, 28, 30, 32).

Hâris el-Muhâsibî’den itibaren haset konusunu ele alan İslâm ahlâkçıları bunun genellikle aralarında meslekî, iktisadî, ilmî, siyasî, içtimaî münasebetler bulunan insanlarda ortaya çıktığını belirtir ve başkalarının maddî veya mânevî bir nimete sahip olması karşısında insanın başlıca üç tepki gösterdiğini ileri sürerler. Başkasının bir nimete kavuşmasını çekemeyip ondan mahrum kalmasını temenni etmeye haset, böyle bir kötü niyet taşımadan o nimetin benzerine kendisinin de nâil olmasını arzulamasına gıpta, bu arzuyu gerçekleştirme yönünde çaba göstermeye ve olumlu bir rekabet içine girmeye “münâfese” denilmiştir (meselâ bk. Hâris el-Muhâsibî, s. 475-477; Mâverdî, s. 382-383; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa, s. 348-349; Gazzâlî, III, 236, 239). Bütün ahlâkçılar ilgili âyet ve hadislere dayanarak, ayrıca psikolojik ve sosyal zararlarını göz önüne alarak hasedi haram saymışlardır. Kaynaklarda, İblîs’in Âdem’i kıskanmasına da atıfta bulunularak hasedin şeytanî bir huy olduğu ifade edilir; İblîs’in Âdem’i kıskanması gökte işlenen ilk günah, Kābil’in Hâbil’i kıskanması da yerde işlenen ilk günah olarak değerlendirilir (meselâ bk. Mâverdî, s. 381; Kurtubî, V, 251). Gıpta ve münâfese meşrû kabul edilmekle birlikte, insanların bir rekabet anlayışı içinde

yaptıkları işlerin hükmüne göre münâfesenin de vâcip (farz), müstehap, mubah veya haram olabileceği belirtilir (Hâris el-Muhâsibî, s. 477-479, 490; Gazzâlî, III, 236, 237-238).

Hasedi gıpta ve münâfeseden ayıran en önemli fark, haset kavramının “bencillik ve çekememezlik” anlamına gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Nitekim bazı kötü niyetli kişilerin elde edecekleri imkânlarla fitne ve fesat çıkarmak gibi zararlı faaliyetlerde bulunmasından kaygı duyulduğu için bunların o imkânlardan mahrum kalmasını arzulamakta sakınca görülmemiştir (Gazzâlî, III, 236). Buna göre haram olan haset, başkasının meşrû yoldan sahip olduğu bir imkândan dolayı insanın kıskançlık duygusunun etkisine kapılarak kendisine bir yararı olmasa bile o nimetin elden çıkmasını istemesidir. Gazzâlî, İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de yer alan ve sonraki bazı âlimlerce aynen iktibas edilen (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, III, 238-244) hasetle ilgili tahlillerinde, muhtemelen Ebû Bekir er-Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'deki (s. 50-52) psikolojik-ahlâkî değerlendirmelerinden de faydalanarak bir tür ruhî hastalık saydığı bu duygunun insan tabiatındaki bencillik eğiliminden, dolayısıyla başkalarının kendisinden daha üstün durumda olmasına tahammül edememesinden kaynaklandığını, bu halin onu bir tür bunalıma soktuğunu söyler. Böyle bir durumda hasetçi, ya kendisinin kıskandığı kişinin düzeyine yükselmesini veya onun kendi seviyesine düşmesini arzular ve ancak bu arzusu gerçekleşince bunalımdan kurtulur. İnsanlar, yaratılıştan bir kıskançlık duygusu taşımalarına rağmen aklın ve dinin buyruğuna uyarak bu duyguyu baskı altında tutabilir, onun etkisine kapılmaktan kendilerini koruyabilirler; bu şekilde dinî ve ahlâkî sorumluluktan da kurtulurlar. Zira haset duygusunu bütünüyle yok etmek herkes için mümkün değildir (Gazzâlî, III, 238-239).

İslâm ahlâkçıları, haset duygusunu ortadan kaldırmanın veya etkisinden korunmanın bazı yollarına işaret ederler. Bunun için öncelikle hasedi doğuran sebeplerin bilinmesi gerekir. Ebû Bekir er-Râzî hasedi, cimrilik ve aşırı ihtirasın birleşmesinden doğan psikolojik bir hastalık olarak görür ve ahlâk eğitimcilerinin kötü insanı, "başkalarının zarara uğramasından zevk duyan kişi" diye tanımladıklarını hatırlatarak bu tanımda hasedin esas alındığını söyler (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 48). Gazzâlî ise Muhâsibî'nin er-Riʿâye'sinden de faydalanarak hasedin sebeplerini şöyle sıralar: Düşmanlık ve kin gütme, üstünlük duygusu, kibir, böbürlenme, ulaşılmak istenen şeylerden mahrum kalma korkusu, makam ve mevki tutkusu, nefsin kötülük ve çirkinliği. Gazzâlî, bu sonuncu halin belli bir sebebinin bulunmadığını, bu durumdaki insanlar, Allah'ın nimetlerini herkesten kıskanan aşağılık bir tabiata sahip oldukları için bunlardaki haset duygusunu tedavi etmenin çok zor olduğunu belirtir (İḥyâʾ, III, 242-243).

İslâm ahlâkçıları, hasedi bir tür ruh hastalığı saydıkları için bunun öncelikle kıskanan kimsenin kendisine zarar verdiğini, çünkü onu mutsuz kıldığını söylerler. Kindî, İslâm dünyasında felsefî mahiyette telif edilmiş ilk ahlâk kitabı olan el-Ḥîle li-defʿ i'l-aḥzân adlı risâlesinde hasedi bir üzüntü ve dolayısıyla mutsuzluk sebebi olarak gösterir (s. 17-18). Ona göre haset ruhu kirleten bir kusurdur ve şerlerin en fenasıdır. Haset, başkasının zarar görmesini isteme duygusu olduğuna göre bir kötülük sevgisidir. Kötülüğü sevenin kendisi de kötüdür; insanların en kötüsü ise dostlarının zarara uğramasına sevinen kimsedir. Ebû Bekir er-Râzî ise hasedi hem bedenî hem ruhî tahribata, zihnî ve amelî verimsizliğe yol açan bir hezeyan durumu olarak değerlendirir ve bundan dolayı hasedin kıskanılandan çok kıskanan kimseye zarar verdiğini söyler (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 51-52).

Kaynaklarda haset hastalığının ilim ve amelle tedavi edilebileceği belirtilir. İlim sayesinde kişi bu duygunun mahiyeti, sebepleri ve zararları hakkında bilgi edinir; amelle de haset duygusuna yol açan sebeplerin aksi istikametindeki davranışlara kendini zorlayarak kıskançlık eğilimlerini ortadan kaldırır veya hafifletir ya da bu eğilimlerin baskısından kurtulma imkânına kavuşur. Konuyu ahlâk eğitimi açısından ele alan müslüman ahlâkçılar arasında bilhassa Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de "kalbi haset hastalığından kurtaracak tedavi yöntemleri" başlığı altında inceleyerek başarılı tahliller yapmıştır. Daha önceki ahlâk kitaplarında yer alan bilgilerin bir terkibi olan bu bölüm mükemmel bir ahlâk pedagojisi ihtiva eder. Bu tür eserlerde hasedin insan tabiatının derinliklerine kök salmış, sökülüp atılması zor bir duygu olduğu gerçeği göz önüne alınarak kişinin sorumluluğu bu açıdan değerlendirilir. Buna göre haset fiilin değil kalbin niteliğidir. Nitekim Kur'an'da buna işaret eden âyetler vardır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/89; el-Haşr 59/9). Bu sebeple insan, içindeki haset duygusuna rağmen düşünce ve davranışlarını bu duygunun etkisinde kalmadan aklın ve dinin gerekli gördüğü biçimde düzenler; ayrıca böyle bir duygu taşıdığı için kendini eleştirme erdemini gösterirse görevini yerine getirmiş, sorumluluktan kurtulmuş olur. Bunun ötesinde dünya hazlarına ilgi duyduğu sürece haset duygusunu tamamıyla söküp atması mümkün değildir. Gazzâlî, meselenin bu kısmında tasavvufî üslûba yönelerek böyle bir sonuca ulaşmanın ancak insanların kendileriyle ilgilenmeyi bir yana bırakıp her şeye ve herkese rahmet gözüyle bakmak, bütün insanları Allah'ın kulları ve onların bütün davranışlarını da Allah'ın fiilleri olarak

görmekle mümkün olabileceğini ifade eder. Haset duygusunun oluşması ve güçlenmesinde, kişinin kendini başkalarından daha aşağı seviyede görmesinden doğan kompleksin büyük etkisi vardır. Bu sebeple çalışarak giderilebilecek zaafların bertaraf edilmesi için elden gelen gayretin sarfedilmesi hasedin önemli tedavi yollarından biri olarak kabul edilmelidir.

Bazı kaynaklarda, kendisine haset edilen kişinin hasetçiden gelebilecek zararlardan korunması için hangi tedbirlere başvurması gerektiğine ilişkin önerilere de yer verilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye çeşitli âyetlere dayanarak bu önerileri şöyle sıralar: Hasetçinin şerrinden Allah'a sığınmak (Gāfir 40/56; el-Felak 113/1-5), takvâya yönelmek, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak (Âl-i İmrân 3/120), hasetçiye karşı sabırlı olup onunla çatışmaktan, ona ezâ vermekten sakınmak (el-Hac 22/60), Allah'a tevekkül etmek (et-Talâk 65/3), düşüncesinde hasetçiye yer vermemek, ihlâsla Allah'a yönelmek (Yûsuf 12/24; Sâd 38/82-83), hasetçinin kendisine musallat olmasını bir musibet kabul edip bu musibete sebep olabilecek günahlarından tövbe etmek (Âl-i İmrân 3/165), mümkün olduğu kadar ikram ve ihsanda bulunarak hasetçinin zararından korunmak, hasetçi ve muzır kimselerin kalplerindeki kötülük ateşini onlara iyilik ederek söndürmek (el-Kasas 28/54; Fussılet 41/34-36), tasavvufî tevhid anlayışıyla bütün olup bitenleri Allah'ın iradesine bağlamak ve yalnız O'nun koruyuculuğuna sığınmak (Ẕemmü'l-ḥased, s. 29-45). Bunların yanında Allah'ın maddî ve mânevî lütuflarına mazhar olan kişinin israftan kaçınması, davranışlarını başkalarının kıskançlığına sebep olmayacak şekilde ayarlaması gerekmektedir. Bu hem dinî bir görev hem de insana karşı bir nezaket kuralıdır.

Edirne Müftüsü Fevzi Efendi, haset yüzünden sıkıntıya uğrayanları teselli etmek ve hasedin zararlarını anlatmak üzere Tesliyetü'l-mahsûdîn adıyla bir kitap yazmıştır (bk. FEVZİ EFENDİ, Edirne Müftüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥsd” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 348-349; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥsd”, md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsd” md.; Müsned, II, 9, 36; Buhârî, “ʿİlim”, 15, “Zekât”, 5, “Aḥkâm”, 3, “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Îmân”, 243, “Birr”, 24, 28, 30, 32; İbn Mâce, “Zühd”, 22; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44; Nesâî, “Cihâd”, 8; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 475-502; Kindî, el-Ḥîle li-defʿi’l-aḥzân (nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâʾil felsefiyye içinde), Beyrut 1983, s. 17-18; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü’r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 48-54; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1408/1988, s. 380-387; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, III, 232-249; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 238-244; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 71; V, 251-252; XX, 259-260; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ẕemmü’l-ḥased ve ehlih, Amman 1406/1986; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 436, 439-440; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 284-285; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6402-6403.

Mustafa Çağrıcı

HASÎ

(bk. HADIM).

HASÎB

(الحسيب)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “saymak, hesap etmek” anlamına gelen husbân (hisâb) masdarından sıfat olup “her şeyi saymışçasına bilen, hesaba çeken” demektir. Hasîb, ayrıca “asaletli ve şerefli olmak” anlamındaki haseb masdarıyla bağlantılı olarak “yüce ve şerefli” mânasına geldiği gibi if‘âl babındaki kullanılışından hareketle “yeten, kâfi gelen” anlamında da kabul edilebilir. Arap dili âlimi Zeccâc, Allah’ın hasîb ismine “kullarına yeten” mânasını verdikten sonra kelimenin “mahsûb” (lutuf ve ihsanları sürekli olarak hesap edilen) anlamına da gelebileceğini söyler (Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, s. 49). İbn Manzûr da, “Allah her şeyin hesabını arayandır” (en-Nisâ 4/86) meâlindeki âyeti örnek göstererek hasîb ismine “her şeyi yeterince bilen, koruyan, ceza veya mükâfat olarak karşılığını veren” şeklinde anlam vermiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥsb” md.).

Husbân kavramı Kur’ân-ı Kerîm’in otuz yedi âyetinde Allah’a izâfe edilmiştir. Bunlardan yirmi yedi âyette fiil veya isim kalıbında olup “hesaba çekmek” mânasındadır. Yedisi mütekellim, gāib veya muhatap zamirlerine muzaf olmuş hasb isminden, üçü de hasîb kelimesinden ibaret olup “yetmek, kâfi gelmek” anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsb” md.). İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da çokça zikredilen hisâb kelimesinin Allah’a nisbet edildiği âyetlerde “kâfi gelmek, hesaba çekmek, amelinin karşılığını vermek” anlamlarına geldiğini söyler (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 250-251; ayrıca bk. HİSÂB). Kifâyet mânası ifade eden hasb kelimesi, inkârcıların ve münafıkların İslâm dini ile mensupları aleyhine sinsi faaliyetlerine karşı Hz. Peygamber’in ve müminlerin mânevî güçlerini korumalarını, ümitlerini yitirmemelerini ve Allah’ın kendilerini savunup koruyacağı şuurunu zinde tutmalarını tavsiye eden âyetler içinde yer alır. Bir âyette de (et-Talâk 65/2-3) eşler arasında anlaşmazlık ortaya çıktığında tarafların, özellikle erkek tarafının âdilâne ve insanî duygularla davranması emredilmekte ve Allah’ın kendisine tevekkül eden kimseye yeteceği

belirtilmektedir. Hasîb isminin yer aldığı üç âyetin birinde (en-Nisâ 4/6), yetim mallarını elinde bulunduranların dürüst davranmalarının gerektiği anlatıldıktan sonra her şeyi en küçük ayrıntılarına varıncaya kadar bilen Allah'ın bütün davranışların hesabını soracağı ifade edilmektedir. Diğer âyette (en-Nisâ 4/86) görgü kurallarından selâmlaşma konusu üzerinde durulmakta ve bir kimseye verilen selâmın samimi bir ilgiyle cevaplandırılması gerektiği vurgulanmakta, ardından da Allah'ın her şeyin hesabını soracağı bildirilmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin de işaret ettiği gibi her iki âyette yer alan hasîb ismi hem hesap soran hem de kendine kâfi gelen mânalarını taşımaktadır (Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 200; X, 222). Üçüncü âyette ise (el-Ahzâb 33/39) başta peygamberler olmak üzere ilâhî emirleri insanlara tebliğ edenlerin Allah'tan başka kimseden korkmadıkları, zira Cenâb-ı Hakk'ın herkese kâfi geldiği belirtilmektedir. Bu âyetteki hasîb isminde "yeten, kâfi gelen" mânası galiptir (Taberî, XXII, 12; Beyzâvî, III, 385).

Husbân masdarından türeyen çeşitli kelimeler sözlük anlamları ile muhtelif hadislerde de kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsb" md.). Hasîb ismi, Kütüb-i Sitte içinde doksan dokuz ismi ihtiva eden esmâ-i hüsnâ listesine yer veren muhaddislerden Tirmizî rivayetinde yer almışken ("Daʿavât", 82) İbn Mâce'de mevcut değildir. Bu ismin geçtiği bir hadisin meâli şöyledir: "Sizden biriniz arkadaşını mutlaka övmek istiyorsa, 'Filânın şöyle şöyle olduğunu zannediyorum, bununla birlikte herkesin iç yüzünü bilip onu hesaba çekecek olan Allah'tır, kimseyi Allah nezdinde tezkiye edemem' desin" (Müsned, V, 41, 45, 46, 47; Buhârî, "Edeb", 54, 95; Müslim, "Zühd", 65).

Hasîb ismiyle temel mânalarından birinde eş anlamlı olan kâfî, müslümanlar arasında bilinen esmâ-i hüsnâ içinde yer almamakla birlikte bunun masdarı olan kifâyet Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi dokuz yerinde çeşitli fiil sigalarıyla, bir yerde de sıfat olarak ve ilâhî isim durumunda (bi-kâfin) Allah'a nisbet edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kfy" md.). Râgıb el-İsfahânî, kelimenin kök anlamını "ihtiyacı gidermek ve amaca ulaştırmak" şeklinde açıklamıştır (el-Müfredât, "kfy" md.). Buna göre kâfî "yeten, kulun ihtiyaçlarını giderip onu muradına erdiren" mânasına gelir. Kifâyet kavramı çeşitli âyetlerde Allah'a izâfe edilirken bu yeterlik ve himayenin hangi bakımdan olduğunu belirten ve çoğu esmâ-i hüsnâdan olan

sıfat kalıbındaki şu isimler kullanılmıştır: Hasîb (hesaba çeken), velî (yardımcı ve dost), nasîr (yardımcı), alîm (hakkıyla bilen), şehîd (her şeyi gözlemiş olarak bilen), vekîl (güvenilip dayanılan), habîr (her şeyin iç yüzünden haberdar olan), basîr (gören), hâdî (kılavuzluk eden).

Kifâyet kavramı birçok hadiste de fiil sigalarıyla Allah'a nisbet edilmekte olup (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "kfy" md.) kâfî Tirmizî rivayetinde yer almamakla beraber İbn Mâce'nin listesinde mevcuttur ("Duʿâʾ", 10). İbn Hacer de Kur'an'a dayanarak düzenlediği esmâ-i hüsnâ listesine kâfî ismini almıştır (DİA, XI, 408). Enes b. Mâlik'in naklettiğine göre Hz. Peygamber'in yatağa girerken okuduğu dualardan biri şöyledir: "Bizi türlü nimetlerle besleyen, ihtiyaçlarımızı gideren (kâfî) ve bizi barındıran Allah'a hamdolsun! Nice insanlar vardır ki isteklerini yerine getirecek ve kendilerini barındıracak kimseleri yoktur" (Müslim, "Ẕikir", 64).

Âlimler genellikle hasîb ismini "kâfi gelen, hesaba çeken, şeref ve yücelik sahibi" mânaları çerçevesinde ele almışlardır. İmam Mâtürîdî, Nisâ sûresinde geçen hasîb ismini (4/86) şehîd (her şeyi gözlemiş

olarak bilen), hafîz (koruyup gözeten), kâfî, muktedir ve hasîb kelimeleriyle açıklamıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 150b). Hasîb ismini Ebü'l-Hasan el-Eşʻarî adına tefsire tâbi tutan İbn Fûrek kelimeye "yeten" ve "hesaba çeken" mânalarını verdikten sonra hesap kavramı içinde "sayıp hesaplamak" anlamının da düşünülebileceğini belirtmiş, fakat bunun insanlara mahsus bir eylem olduğunu, sınırsız ilâhî ilmin her kemiyeti saymışçasına kuşattığını söylemiştir (Mücerredü'l-maḳālât, s. 50). Aynı yaklaşım Halîmî'de de mevcuttur (el-Minhâc, I, 200). Yine İbn Fûrek'e ve Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah'ın insanları hesaba çekmesi, dünyada işledikleri amelleri ve bunların uhrevî karşılığını kendilerine bildirmesinden ibarettir (Mücerredü'l-maḳālât, s. 50; Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 275).

Hasîbin "kifayet eden" şeklindeki mânası üzerinde duran âlimlerden Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye göre bu konuda en büyük ilâhî lutuf, Allah'ın kuluna dünya nesnelerine karşı herhangi bir arzu ve talep hissi vermemesidir. Zira Allah'ın kişiyi dünya metaı duygusundan koruması, bu hissi verdikten sonra ihtiyaçlarını yerine getirmesinden çok daha büyük bir lutuftur (et-Taḥbîr fi't-teẕkîr, s. 61). Gazzâlî, hasîbin sadece "kâfî" anlamı

üzerinde durmuş ve bunu “deruhte ettiği kimseye yeten” olarak açıklamıştır. Ona göre kâfî niteliği sadece Allah’ta mevcuttur. Zira her şeyin varlığı, devamı ve kemali ancak O’nunla mümkündür. İnsanda hayatiyeti sağlayan mekanizmayı ve canlının hayatiyetini koruyan tabiat çevresini yaratan, düzenleyen, yöneten ve sürdüren Allah’tır. Meselâ anne de çocuğuna kâfi değildir. Çünkü anneyi, memesindeki sütü, çocukta emme temayülünü ve annede emzirme şefkatini yaratan Allah’tır. Kâinatta hiçbir nesne tek başına herhangi bir şeye yeterli olacak konumda değildir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 123-124).

Hasîb isminin “şeref ve yücelik sahibi” anlamı üzerinde en çok duran Muhyiddin İbnü’l-Arabî olmuştur. İbnü’l-Arabî, bu ismin “kifayet” anlamına temas ettikten sonra “hasep-nesep” mânası üzerinde durmuş, en büyük şeref ve şanın, bir varlığın başkasından değil kendisinden doğan şeref ve şanı olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı soyları ile övünen müşrikler Hz. Peygamber’den rabbinin nesebini anlatmasını istemiş, Cenâb-ı Hak da bunun üzerine İhlâs sûresini indirmiş ve bu sûrede her türlü asâlet, şan ve şerefin anne, baba, evlât ve arkadaş gibi hiçbir dış faktör olmaksızın zâtından dolayı kendisine ait bulunduğunu beyan etmiştir (el-Fütûḥât, IV, 250).

Kuşeyrî, hasîb ismine tam anlamıyla inanan kimsenin kıyamet gününde dünyadaki her davranışından hesaba çekileceğinin şuuruna erdiğini ve bu sebeple o günden önce kendi kendini hesaba çekeceğini söyler. Yine ona göre gerçek anlamda sadece Allah’ın kâfi gelip her şeyden müstağni kılacağına inanan kul ihtiyaçlarını yalnız O’na sunar ve yalnız O’na güvenir (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 61).

Hasîb, Allah’ın fiilî sıfatları ve insanla ilgili isimleri grubu içinde yer alır. Bazı âlimler, Allah’ın kuluna yetmesi ve onu hesaba çekmesinin ilim sıfatıyla gerçekleşeceğini göz önünde tutarak hasîbi zâtî-sübûtî sıfatlardan ilim içinde mütalaa etmiş (İbnü’l-Arabî, IV, 249), bazıları da O’nun hesap görmesinin, saymaya ve irdelemeye dayanan kulların hesap görmesine benzememesinden, ayrıca içerdiği “şeref ve yücelik sahibi” anlamının aşkın özellik arzetmesinden hareketle hasîbin zâtî-tenzihî sıfat ve isimler grubuna girebileceğini söylemişlerdir (Halîmî, I, 200; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 43a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 275).

Hasîb ismiyle, “kâfi gelen” anlamında ganî, kādir, muğnî; “hesaba çeken” anlamında câmi‘, muhsî; “sayıp bilen” anlamında alîm, habîr, şehîd; “yüce ve şerefli olan” anlamındaki alî, celîl, kerîm, mâcid ve mecîd isimleri arasında anlam yakınlığı bulunmaktadır (bu isimlerin anlamları ve içinde yer aldıkları gruplar için bk. DİA, XI, 414-415).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥsb”, “kfy” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥsb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥsb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥsb”, “kfy” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsb”, “kfy” md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 200; Müsned, V, 41, 45, 46, 47; Buhârî, “Edeb”, 54, 95, “Eṭʿime”, 54; Müslim, “Zühd”, 65, “Ẕikir”, 64; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 23; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, 110; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 513; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXII, 12; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 49; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 150b; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 19-130; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekāfeti’l-Arabiyye), s. 69-70; Halîmî, el-Minhâc, I, 195, 200; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 50; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 88a-b; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, I, 123; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 61; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 123-125; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 42b-43b; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 250-251; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 274-275; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, IX, 200; X, 221-222; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (Mektebetü’s-Sekāfeti’d-dîniyyel), IV, 249-251; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 385; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 241, 258-260; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, DİA, XI, 407-408, 414-415.

Bekir Topaloğlu

HASİB PAŞA YALISI

Boğaziçi'nin bugün mevcut olmayan en önemli yalılarından biri.

Beylerbeyi İskelesi'nin yaklaşık 200 m. kadar kuzeyinde bulunuyordu. Bânisi II. Mahmud'un vezirlerinden Mehmed Hasib Paşa'dır (ö. 1870). Yalının kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Daha çok Hasib Paşa'nın ahfadından alınan mevcut bilgiler, II. Mahmud döneminde (1808-1839) önce birbirine fevkanî bir dehliz-köprü ile geçilen ikiz yalı şeklinde yapılıp iç dekorasyonuna başlanacağı sırada yandığı ve sonra yine aynı dönemde, muhtemelen 1825 yılında bir İtalyan mimarı tarafından tekrar yapıldığı şeklindedir (Yücel, XL/319, s. 11-12; Ünsal, sy. 3, s. 95). Ancak Sedat Hakkı Eldem, harem binasının cephesinde tesbit ettiği bazı emârelere

dayanarak yalının bu tarihten önceye, XVIII. yüzyıl sonu-XIX. yüzyıl başına ait karakteristikler taşıdığını belirtmektedir (Boğaziçi Yalıları II, s. 210). Yine II. Mahmud döneminde burada resmî toplantıların yapıldığı, daha sonra Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) Mısır hidiv hânedanından Mustafa Fâzıl Paşa'nın burayı kiralayarak maddî yardımda bulunduğu Jön Türkler'in sık sık ziyaret ettikleri bir yer haline getirdiği verilen bilgiler arasındadır (Şehsuvaroğlu, Boğaziçi'ne Dair, s. 267).

Harem ve selâmlık bölümlemesine göre yapılmış olan yalı harem, selâmlık, mâbeyn dairesi, dağ köşkü, Boğaz suyu ile irtibatlı kapalı deniz hamamı ve büyük bir sanat değeri taşıdığı kabul edilen mermer havuzdan meydana geliyordu. Yalının, Hasib Paşa Yalısı denilince akla gelen ve orijinal olan kısmı 1973 yılında yanan harem bölümü idi. 1906-1916 yılları arasında esaslı bir onarım geçiren ve Türk empiri detaylar içeren neo-barok tarzdaki bu iki katlı yapının her iki katında oval bir sofa çevresine yerleştirilmiş mekânlar bulunuyordu. Yapı, planı ile orta sofalı ev tipine güzel bir örnek teşkil ediyor ve bu plan tipinin (bk. DİVANHÂNE; EV) Balkanlar'a kadar yayılmasını sağlayan ilk eserlerden biri olma özelliğini taşıyordu. Tam simetrik olmayan bir plana sahip yapının 17,50 × 12,50 m. boyutlarındaki sofasının büyük ekseni üzerinde eyvanlar, denize paralel olan küçük ekseni üzerinde merdivenler yer alıyordu. Planın çekirdeğini oluşturan altlı üstlü

iki oval sofa karnıyarık tarzında yapılmıştı ve bir tarafları denize, diğer tarafları bahçeye bakıyordu. Bunlardan, uzunluğu eyvanlarla birlikte 30 metreyi bulan üst kattaki herhangi bir yere dayanmaksızın tamamen çatıyla bağlantılı idi ve üzeri büyük bir ustalık isteyen askı tertibatıyla körük gibi inşa edilip yine oval bir kubbeyle örtülmüştü (Ekimoğlu, s. 64). Sofaların dört köşesine yerleştirilen dairelerin her biri kendi iç holüne sahipti ve bağımsız denilebilecek bir durumda ele alınmışlardı. Kuzeydoğu köşesinde yer alan daireler dörder odalı olup bunlardan köşe odası iki yanındaki odalara açılmaktaydı. Diğer daireler ise üçer odalı olarak düzenlenmişti ve her dairenin kendine mahsus hizmetli odası ve helâsı vardı. Bu dairelerin önündeki holler birer kapı ile merdiven sofasına ve oval sofaya açılmaktaydı.

Binanın bahçeye bakan doğu ve denize bakan batı cepheleri oval sofaların eğimine paralel olarak orta kesimde kavisli çıkıntı yapıyor, bu uygulamaya büyük merdiven sofasının duvarında da rastlanıyordu; dört köşede bulunan mekânlar da köşeli çıkmalar halinde dışa taşkın yapılmıştı. Ayrıca batı cephesi rıhtım seviyesinde eliböğründelerle denize doğru taşırılmıştı. Cepheye hareketlilik vermek amacıyla yapılan bu şekillendirmelerin yanı sıra yalının batı cephesinde, her iki katta altlı üstlü konumda tasarlanmış kesintisiz birer pencere dizisi bulunmaktaydı. Cephenin tek süsünü teşkil eden pencere kafes ve parmaklıkları geç empire özelliği taşıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında yapılan kafes tamiri sırasında pencereler mümkün olduğu kadar yükseltilmiş ve korkuluklar da alçaltılmıştır. Yapı leb-i deryâ olduğu için planda bir deniz girişi yoktu. Cümle kapısı bahçe avlusuna bakan doğu cephesinde idi ve giriş eyvanından sonra doğrudan büyük sofaya açılıyordu. Üç büyük camekânla bölünmüş olan ve önünde iki zarif sütun bulunan bu kapı, yalıya o döneme kadar Osmanlı sivil mimarisinde görülmeyen bir güzellik katmıştır.

Yapının iç duvar ve tavan dekorunu oluşturan başlıca elemanlar büyük oval kubbe, sepet kulpu kemerler ve tavanlarda yer alan değişik boyutlardaki çeşitli geometrik taksimattı. Daha ziyade alt katta ahşap kaplı olan tavan üst katta bağdâdî üzerine sıvalıydı. Yalının alt ve üst katlarında, sofalardan köşe dairelerine açılan kapıların her iki yanında çerçeveleri altın yaldızlı sekiz adet kristal boy aynası yer almaktaydı. Köşe dairelerine açılan hol kapılarına da XVIII. yüzyılda Fransa’da üretilen gülkurusu renginde camlar

takılmıştı. Yalının üst katında köşe dairelerinin önündeki iç hollerde ve selâmlıklarda dörderden sekiz adet barok üslûpta yapılmış mermer çeşme vardı. Bu çeşmelerin ayna taşları elips şeklinde ve bombeliydi; üzerlerine de sarı, yeşil ve kırmızı damarlı yumurta biçimi iri taşlar yerleştirilmişti.

İç avluda hamam, limonluk, arabalık ve kalfalar dairesi, dış avluda mutfak, çamaşırhane, hizmetkâr ve kapıcı daireleri gibi birimler bulunuyordu. Yalının, Yalıboyu caddesi üzerindeki sokak kapısının karşısına rastlayan bir kapıdan tepesinde bir dağ köşkünün yer aldığı yamaçtaki arka bahçeye geçiliyordu. Şekil ve plan bakımından en az harem binası kadar orijinal olduğu ileri sürülen bu köşk merkezî sofalı plan tipindeydi. Cephede dışa taşkınlık yapan sofanın üç tarafında toplam on beş adet büyük boyutlu pencere bulunuyordu. Köşkün üst katına trabzanlarıyla dikkat çeken bir çifte merdivenle çıkılırdı. Merdivenin üzerinde sâzende heyeti için yapılmış özel bir yer vardı. Ömrünün son dönemlerinde ünlü şair Âsaf Hâlet Çelebi'nin oturduğu köşk onun ölümünün ardından yıktırılmıştır.

Selâmlık bölümü XX. yüzyılın başında geçirdiği bir yangında yok olmuş, yerine Hasib Paşa'nın oğlu Rauf Bey tarafından 1915 yılında bugün Kalkavan Yalısı olarak anılan kuleli bina yaptırılmıştır. Orijinal selâmlık yapısıyla hiçbir ilgisi bulunmayan bu üç katlı ve iki kuleli, altı kâgir, üstü ahşap bina, mimari açıdan Türk yapı geleneğine uygun olmadığı gibi leb-i deryâ da değildir. Sanâyi-i Nefîse Mektebi mimari bölümü hoca ve öğrencileri tarafından orijinal selâmlığın bir durum planı çıkarılmıştır. Halen Mimar Sinan Üniversitesi Arşivi'nde bulunan bu plandan anlaşıldığına göre eski selâmlık "H" şeklinde bir plana sahip, deniz tarafında yaklaşık 44 m. cephesi olan tek katlı, leb-i deryâ bir bina idi ve orta eksen üzerinde yer alan büyük bir sofanın her iki tarafında kademeli olarak Boğaz'a doğru uzanan, gayri muntazam bir şekilde yerleştirilmiş dörder odalı iki bölümden meydana geliyordu.

Yalının selâmlık dairesine ait, XIX. yüzyıl sonu zevkine uygun şekilde ve natüralist bir anlayışla düzenlenen bahçesinde barok üslûpta bir havuzla bir şadırvan yer alıyordu. Yaklaşık 12 m. boyunda ve 6 m. eninde olan bu zarif havuz harem,

selâmlık ve mâbeyn dairesi arasında idi ve aslında birbiriyle bağlantılı biri büyük, diğeri küçük iki ayrı havuzdan oluşuyordu. Deniz tarafında bulunan 10-15 cm. derinliğindeki küçük havuzun fıskıyesinden çıkıp teknesinde biriken sular ince oluklardan geçmek suretiyle dolambaçlı bir su yolu şebekesine, oradan da bir çağlayan gibi büyük havuzun teknesine dökülürdü. Havuzun her iki ekseninin uçlarında bulunan madenî fıskıyelerden üçü ağızlarından su akan kuğu şeklindeydi. Gerek orijinal mimari özellikleri, gerekse Boğaziçi'nin en eski ve en büyük yalılarından biri olması sebebiyle Türk mimarlık tarihi açısından ayrı bir önem taşıyan Hasib Paşa Yalısı, 14 Ekim 1973'ü 15 Ekim'e bağlayan gece saat 01.30 sıralarında çıkan şüpheli bir yangında dört yanından birden tutuşarak tamamen yanmıştır; kalıntıları ve arazisi 1991 yılından beri Sabancı ailesinin mülkiyeti altındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Perihan Balcı, İstanbul Evleri ve Boğaziçi Yalıları, İstanbul 1945, tür.yer.; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1954, s. 165; a.mlf., Türk Bahçeleri, İstanbul 1976, s. 147, 150; a.mlf., Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979, s. XVII, 326, 338-341; a.mlf., Boğaziçi Yalıları II: Anadolu Yakası, İstanbul 1994, s. 199-213; a.mlf., "Boğaziçi Anıları", Sanat Dünyamız, sy. 1, İstanbul 1974, s. 8, 10; Macide Ekimoğlu, Boğaziçi Anadolu Yakası Yalıları (lisans tezi, 1970, İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi), s. 62-64; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 546; M. Lütfi Yazıcıoğlu, Boğaziçi Kıyı Yapıları (doktora tezi, 1980, İstanbul Devlet Mühendislik Mimarlık Akademisi), tür.yer.; a.mlf., "Boğaziçi Yalı Yaşamı", Taç, II/5, İstanbul 1987, s. 22, 26; Yusuf Halûk Şehsuvaroğlu, Boğaziçi'ne Dair, İstanbul 1986, s. 267, 268; a.mlf., "Boğazın Anadolu Kıyısında Eski Yalılar", Radyo Mecmuası, sy. 56, İstanbul 1946, s. 6; a.mlf., "Beylerbeyi'nde Hasip Paşa Yalısı", Hayat Mecmuası, sy. 15, İstanbul 1963, s. 23; Semih Kalkavan, Boğaziçi Yalılarında Plan Şemasına Bağlı Cephe İlişkisi ve Günümüze Etkileri (yüksek lisans tezi, 1989, Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Bölümü), tür.yer.; Münevver Ayaşlı, Dersaâdet, İstanbul 1993, s. 212-215; a.mlf., "Hasip Paşa Yalısı Hatıraları", TTOK

Belleteni, XL/319 (1973), s. 13-14; Orhan Erdenen, Boğaziçi Sahilhaneleri, İstanbul 1993, II, 319-326; Mehmet Rebii Hatemi Baraz, Beylerbeyi, İstanbul 1994, II, 295-300; Çelik Gülersoy, “Hasip Paşa Yalısına Mersiye”, TTOK Belleteni, XL/319 (1973), s. 9-10; Erdem Yücel, “Hasip Paşa Yalısı Tarihi”, a.e., XL/319 (1973), s. 11-12; Yalçın Pekşen, “İstanbul ve Boğaziçi Hasip Paşa Yalısı Olmadan Düşünülemez”, Cumhuriyet, İstanbul 30 Ekim 1973, s. 5; Behçet Ünsal, “Türk Boğaziçi’nin Yalılararkası ve Yalıları, Anadolu Yakası”, İstanbul Devlet Mühendislik Mimarlık Akademisi Dergisi, sy. 3, İstanbul 1978, s. 88, 89, 95, 96; Celâleddin Germiyanoğlu, “Beylerbeyi”, İst.A, V, 2675; Halûk Sezgin, “Hasib Paşa Yalısı”, DBİst.A, IV, 9.

Haluk Kargı

HASÎBÎ

(الخصيبي)

Hüseyn b. Hamdân el-Hasîbî (ö. 346/957 veya 358/969)

İbnü'n-Nusayr'dan sonra Nusayrîliğin ikinci kurucusu sayılan kişi

(bk. NUSAYRÎLİK).

HASÎRÎ, Mahmûd b. Ahmed

(محمود بن أحمد الحصيري)

Ebü'l-Mehâmid Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyyid el-Hasîrî el-Buhârî (ö. 636/1238)

Hanefî fakihi.

Cemâziyelevvel 546'da (Ağustos-Eylül 1151) Buhara'da hasır dokumacılığıyla meşhur bir mahallede doğdu; "Hasîrî" nisbesi buradan gelmektedir. Fıkıh ilmini Buhara'da aralarında Kādîhan'ın da bulunduğu âlimlerden öğrendi. Daha sonra tahsil için Nîşâbur, Halep ve Şam gibi merkezlere yolculuk yaptı. Ebû Sa'd Abdullah b. Ömer es-Saffâr en-Nîsâbûrî, Radıyyüddin Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî, Mansûr b. Abdülmün'im b. Abdullah el-Furâvî ve İbrâhim b. Ali b. Hamek el-Mugīsî gibi âlimlerden ders aldı. Dımaşk'a yerleşerek Nûriye Medresesi'nde 611-636 (1214-1238) yılları arasında müderrislik görevinde bulundu. Aralarında Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, Reşîdüddin İbnü'l-Muallim, Münzirî, Zekiyyüddin el-Birzâlî, Hılâtî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mecdüddin İbnü'l-Adîm, Fâtıma bint İbrâhim el-Batâihiyye ve İbnü's-Sâbûnî'nin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. el-Melikü'l-Muazzam onun Nûriye Medresesi'ndeki fıkıh derslerine katılır ve kendisine saygı gösterirdi. Devrinin önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan Hasîrî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerini rivayet ve şerhetmekle de tanınmıştır. 8 Safer 636'da (20 Eylül 1238) Dımaşk'ta öldü ve Sûfiye Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Ḫayrü'l-maṭlûb fi'l-ʿilmi'l-merġūb. el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'a ithaf edilen eser bir fetva kitabıdır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 164). 2. eṭ-Ṭarîḳatü'l-Ḥaṣîriyye fî ʿilmi'l-ḫilâf beyne'ş-Şâfiʿiyye ve'l-Ḥanefiyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 366). 3. et-Taḥrîr fî şerḥi'l-Câmiʿi'l-kebîr. Şeybânî'nin Hanefî fıkhına dair meşhur eserinin şerhi olup sekiz ciltten ibarettir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 222; Molla Çelebi, nr. 42-43; Şehid Ali Paşa, nr. 805-807; Cârullah Efendi, nr. 670-671). Ali Ahmed en-

Nedvî, et-Taḥrîr'in Hidîviyye Kütüphanesi'nde mevcut (nr. 52-58) altı ciltlik nüshasını esas alarak eserdeki fıkhî kaideleri çıkarıp bir araya getirmiştir. Bir doktora tezi olan bu çalışma el-Ḳavâʿid ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-müstaḫlaṣa mine't-Taḥrîr adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1411/1991). 4. el-Muḫtaṣar (el-Vecîz) fî şerḥi'l-Câmiʿi'l-kebîr. Aynı esere yaptığı iki ciltlik muhtasar bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1550, 1696; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 116; Beşir Ağa, nr. 295). 5. Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Yine Şeybânî'nin Hanefî fıkhına dair bir diğer eserinin şerhidir (bu eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 178, 179, 473; Suppl., I, 290, 653). Kaynaklarda Hasîrî'nin Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebîr'ini de şerhettiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, et-Tekmile, III, 499; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 259; Zehebî, el-ʿİber, III, 228-229; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 53-54; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 152-153; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 431; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 313; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 69; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 620-621; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 563, 568, 727; II, 1014, 1831; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 182; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 205; Brockelmann, GAL, I, 178, 179, 473; Suppl., I, 290, 653; Îżâḥu'l-meknûn, II, 33, 85; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 405; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 36; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 147; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 183; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 64; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿid ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-müstaḫlaṣa mine't-Taḥrîr, Kahire 1411/1991, s. 37-104.

Cengiz Kallek

HASÎRÎ, Muhammed b. İbrâhim

(محمد بن إبراهيم الحصيري)

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Hasîrî el-Buhârî el-Hanefî (ö. 500/1107)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. İlim tahsili için Irak, Hicaz ve Horasan'a seyahat etti; Şemsüleimme es-Serahsî'den ders aldı. Yetiştirdiği talebeler arasında kız kardeşinin oğlu Ebû Amr Osman b. Ali el-Bîkendî ile Ebû Nasr İbn Mâkûlâ anılabilir. Hasîrî Zilkade 500 (Temmuz 1107) tarihinde Buhara'da vefat etti.

Kaynaklarda adı geçen tek eseri, Hanefî mezhebinin muteber bir fürû-i fıkıh kitabı olan el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ'dır (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 264, Şehid Ali Paşa, nr. 1018, Cârullah Efendi, nr. 627). Müellif, Ebû Ahmed Muhammed b. Velîd es-Semerkandî'nin el-Câmiʿu'l-aṣġar, Ebü'l-Abbas en-Nâtıfî'nin el-Vâḳıʿât ve el-Ecnâs adlı eserleri ile kendinden önce yazılmış çeşitli fetva mecmualarından nakillerde bulunmuştur. Bundan dolayı el-Ḥâvî, eserleri günümüze ulaşmayan bazı İslâm hukukçularının görüşlerini de yansıtması bakımından önemli bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasîrî, el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 264, vr. 2a; a.e., Şehid Ali Paşa, nr. 1018, vr. 2a-b; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 8; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Musul 1961, s. 80; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 624-625; Brockelmann, GAL Suppl., III, 1221; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 185; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 193; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII.

Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 65-67; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 42; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 107.

Saffet Köse

HASÎRÎZÂDE MEHMED ELİF EFENDİ

(bk. ELİF EFENDİ, Hasîrîzâde).

HASÎRÎZÂDE TEKKESİ

İstanbul Sütlüce'de bulunan, son devir tekke mimarisinin önemli örneklerinden bir Sa'dî tekkesi.

Hasırcızâde Tekkesi olarak da anılan tekke, Beyoğlu ilçesinin sınırları içinde bulunan Sütlüce semtinde Elifî Efendi sokağı ile Çavuşbaşı Mescidi'nin sınırladığı bir arsada yer alır. Tekkenin bânisi Hasîrîzade Şeyh Mustafa İzzî Efendi (ö. 1239/1823-24), Mısır'ın Demenhûr şehrinden olup Hasırcı Hoca lakabıyla tanınan Şeyh Halil Efendi'nin oğludur. Sa'diyye tarikatının İstanbul'daki en eski faaliyet merkezlerinden Eyüp'te Taşlıburun Tekkesi'nin beşinci postnişini Kırımlı şeyh Süleyman Sıdkı Efendi'nin damadı ve halifesi olan Mustafa İzzî Efendi mürşidinin vefatı üzerine Sütlüce'ye taşınmış, bir müddet sonra kiracı olarak oturduğu evi çevresindeki bir araziyle birlikte satın alarak 1199'da (1785) kendi tekkesini kurmuş, 1201 (1787) yılında da vakfiyesini düzenlemiştir.

Bu ilk yapının mütevazi ölçülere sahip bir zâviye olduğu tahmin edilebilir. Nitekim kuruluşundan kısa bir süre sonra muhtemelen XIX. yüzyılın başlarında, Mustafa İzzî'nin kardeşi saray hasırcıbaşısı Emin Ağa'nın aracılığı ile III. Selim tarafından genişletilerek yenilenmiştir. Tekke, II. Mahmud tarafından 1231 (1816) ve 1252 (1836) yıllarında iki defa yeniden inşa ettirilmiş, bu arada tevhidhâneye bir hünkâr mahfili eklenerek tam teşekküllü bir tarikat kuruluşu niteliğine kavuşturulmuştur. II. Abdülhamid, zamanla harap olan binalarını 1305'te (1887) cümle kapısı hariç yeni baştan yaptırmıştır. Bu yapılar tekkenin son postnişini Elif Efendi tarafından tasarlanmıştır.

Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra Vakıflar İdaresi'nin mülkiyetine geçen tevhidhâne-türbe binası giderek harap olmuş, türbe kanadı çökerek tarihe karışmıştır. Şeyh Elif Efendi'nin oğlu Şeyh Yûsuf Zâhir Efendi'nin damadı tarihçi ve yazar Midhat Sertoğlu'nun girişimiyle 1960'ların başında tevhidhâne Vakıflar tarafından tamir ettirilmiş, ancak onarımdan sonra yine kendi haline terkedilmiştir. 1979'da bazı hayır sahipleri tarafından çatısı elden geçirilen yapı bugün çökme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Son yıllarda

tevhidhânenin bir kısım kitâbeleri ve süsleme ayrıntıları çalınarak satılmıştır. Hasîrîzâde ailesinin mülkü olan harem-selâmlık binası 1970’lere kadar kısmen mesken olarak kullanılmış, 1983 yılında içindeki kıymetli hat levhaları, tarikat eşyası ve kitaplarla birlikte yanarak tarihe karışmıştır.

Tekkenin meşihatı sonuna kadar Sa‘diyye’ye bağlı kalmış, bânisinin neslinden gelen ve Hasîrîzâdeler olarak anılan ailenin tasarrufunda bulunmuştur. Mustafa İzzî Efendi’nin oğlu ikinci postnişin Şeyh Süleyman Sıdkı Efendi (ö. 1253/1837) güzelliğinden ötürü Şeyh Sülün lakabı ile tanınırdı. Fatih Çarşamba’daki Murad Molla Tekkesi şeyhi ve aynı semtteki Mesnevîhâne Tekkesi’nin bânisi, devrinin en ünlü mesnevîhanı Nakşibendiyye’den Şeyh Murad Efendi’den Mes̱nevî okuyarak icâzet almış, ayrıca Mevleviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına da intisap etmiştir. Hasîrîzâde Tekkesi’nin tarihinde Mevleviyye ile olan yakınlığı ve tekkede Mes̱nevî eğitimi Süleyman Sıdkı Efendi ile başlamıştır. Süleyman Sıdkı Efendi’nin büyük oğlu İsmâil Necâ Paşa askerlik mesleğini seçmiş, ortanca oğlu Şeyh Hasan Rızâ Efendi (ö. 1302/1884) küçük kardeşi Ahmed Muhtar Efendi ile birlikte posta oturmuşsa da aşırı cezbeli yaratılışı yüzünden 1864 yılında meşihatı terkederek Üsküdar’da bir evde inzivâya çekilmiştir.

Tekkenin üçüncü postnişini Şeyh Ahmed Muhtar Efendi (ö. 1319/1901), XIX. yüzyılın ünlü mesnevîhanlarından, Eyüp Gümüşsuyu’ndaki Hatuniye Tekkesi postnişini Nakşibendî şeyhi Hasan Hüsâmeddin Efendi’den Mes̱nevî okumuş, ayrıca Şâzeliyye tarikatından da hilâfet almıştır. 1297’de (1880) yerine oğlu Elif Efendi’yi vekil tayin ederek hacca gitmiş, dönüşte de meşihatı ona bırakmıştır. Tekkenin son postnişini Elif Efendi’nin meşihatı döneminde Hasîrîzâde Tekkesi parlak bir tasavvuf ve sanat hayatına sahne olmuş, devrin ileri gelen âlimleri, tarikat şeyhleri, mûsiki, edebiyat ve hat üstatları, devlet adamları ve saray mensupları tekkedeki âyinlere, mesnevi derslerine ve sohbetlere devam etmişlerdir.

Haliç’e (batıya) doğru alçalan tekke arsasının güneybatı köşesinde yer alan cümle kapısı kesme köfeki taşıyla örülmüştür. Empire üslûbunu yansıtan kapıda yanlardan toskan başlıklı pilastrların kuşattığı sepet kulpu biçimindeki kemerin üzerine, beyzî bir madalyon içindeki II. Mahmud tuğrasının iki eşit parçaya ayırdığı 1252 (1836-37) tarihli manzum kitâbe yerleştirilmiştir. Kitâbenin metni Süleyman Sıdkı Efendi’ye, ta‘lik hattı ise

Arapzâde Mehmed’e aittir.

İstinat duvarları ile setlere ayrılmış olan arsanın batı yönünde en alçakta kalan sete, kuzey-güney doğrultusunda gelişen ve harem, selâmlık, mutfak bölümlerini barındıran ahşap bina yerleştirilmiştir. Kâgir bir bodrum üzerinde yükselen ve harem kanadında bir çatı katıyla donatılmış bulunan yapının güney kesimi selâmlığa, kuzey kesimi hareme tahsis edilmiş, köprü şeklindeki bir mâbeyn odasıyla birbirine bağlanan bu iki kanadın arasına, küçük bir avlunun gerisine tekkenin mutfağı yerleştirilmiştir. Bu yapının önündeki ve arkasındaki bahçeler de harem-selâmlık taksimatına bağlı olarak tuğla örgülü duvarlarla ikiye ayrılmış, öndeki (batıdaki) duvarın selâmlık bahçesi tarafında, II. Abdülhamid devrinde moda olan yapay kayalıklara yaslanan bir havuz tasarlanmıştır. XIX. yüzyıl ahşap sivil mimarisinin özelliklerini yansıtan bu binada harem ve selâmlık bölümlerinde orta sofalı plan tipi uygulanmış, çeşitli boyutlardaki odalar ve helâlar kanatların ekseninde gelişen sofalara açılmış, zemin katta ve üst kattaki sofaları birbirine bağlayan merdivenler, Tanzimat devri saray ve konaklarındaki gibi üç kollu olarak tasarlanmıştır. Güneye açılan selâmlık girişiyle batıya bakan harem girişinin üzerinde dökümden mâmul sütunlara oturan çıkmalar yer alır. Selâmlık girişinin üzerindeki çıkma şeyh odasına aittir. Bu odanın yanında Elif Efendi’nin özel kütüphanesini barındıran kitap odası bulunmaktadır.

Selâmlık girişinin karşısında (güneyinde), yekpâre beyaz mermerden yontulmuş dikdörtgen prizma biçiminde bir abdest teknesi yer alır. Teknenin geniş ve dar yüzüne iki parça halinde, beyzî madalyonların içine yerleştirilmiş olan 1287 (1870) tarihli ta‘lik hatlı manzum kitâbe Aziz Bey’in imzasını taşımakta ve Nazif Ağa’nın vasiyeti üzerine kardeşi İsmâil Paşa tarafından yaptırıldığını belgelemektedir. Abdest teknesinin arkasında, bahçe duvarına bitişik olarak tuğla duvarlı ve ahşap çatılı ahırın yıkıntıları dikkati çeker. Diğer taraftan, kuzey yönünde küçük bir hamam bölümünün bulunduğu harem kanadının arkasındaki bahçede yer alan su haznesine ait kitâbede Hacıbekirzâde Ali Bey’in, babası Muhyiddin Efendi’nin ruhu için tekkenin su yollarını tamir ettirdiği ifade edilmektedir. Tevhidhânenin şerbethâne odasında korunmaya alınmışken çalınan bu kitâbenin metni ve ta‘lik hattı Şeyh Elif Efendi’ye aittir.

İkinci sette yer alan ve tevhidhâne ile buna bağımlı birimleri (şerbethâne, zâkirbaşı odası, hünkâr mahfili ve kasrı) barındıran ana bina güney cephesinde türbeye bitişmekte olup dış görünümü itibariyle ahşap bir konağı andırır. Kâgir duvarlı bir havalandırma bodrumunun üzerine oturan iki katlı ahşap yapının batı cephesinde üç adet giriş sıralanır. Cephenin ortasında yer alan, şeyh efendinin, dervişlerin ve erkek misafirlerin kullandığı ana girişle selâmlığın üst katında arka cephesinde yer alan kapı arasında demir ızgaralı bir kaldırım uzanır. Tevhidhânenin ana girişi iki yandan ahşap dikmelerle kuşatılmış, camlı kapılarla donatılmış ve mermer bir kitâbe levhasıyla taçlandırılmıştır. Metni Şeyh Ahmed Muhtar Efendi'ye, ta'lik hattı oğlu Elif Efendi'ye ait olan bu manzum kitâbe 1305 (1887-88) tarihini taşımakta, II. Abdülhamid ile Tophane Müşiri Seyyid Mehmed Paşa'nın adlarını vermektedir. Üzerinde, son yıllarda yerinden sökülerek bir özel koleksiyona intikal etmiş bulunan Elif Efendi'nin ta'lik hattıyla yazılmış 1318 (1900) tarihli mermer âyet levhası yer almaktaydı.

Kitâbeli ana girişin açıldığı taşlıktan tevhidhâneye, şerbethâneye, zâkirbaşı odasına ve hünkâr mahfili merdiveninin altındaki ardiyeye geçilmektedir. Zemini mermer kaplı, duvarları raflarla donatılmış olan şerbethâneden tevhidhâneye bir servis penceresi açılmakta, ayrıca fevkanî kadınlar mahfiline geçit veren harem kapısının gerisindeki küçük holle şerbethâne arasında bir dönme dolap bulunmaktadır. Mûsiki aletlerinin ve âyin kıyafetlerinin korunduğu, zâkirbaşı odası olarak anılan küçük mekân hünkâr girişiyle de bağlantılıdır. Ana girişin solunda (kuzeyinde) yer alan ve harem bahçesine açılan girişle sağında bulunan hünkâr girişi, üst katta tevhidhâneyi kuşatan kadınlar mahfiline ve hünkâr mahfiline ulaştıran merdivenlere geçit vermektedir.

Kareye yakın dikdörtgen planlı (12,35 × 10,70 m.) bir alanı kaplayan tevhidhânenin ortasında âyinlere ayrılmış bulunan bölüm köşeleri pahlı kare bir plan arzetmekte ve iki kat boyunca yükselmektedir. Bu bölümün çevresinde, her iki katta da kare kesitli on altı adet ahşap sütun sıralanır. Zemin katta mihrabın önündeki sütun açıklığı dışında, sütunların arası ahşap korkuluklarla kapatılarak bunların gerisinde kalan ve zemini bir sekiyle yükseltilmiş olan saha

erkek seyirci mahfilleri olarak değerlendirilmiştir. Mihrap duvarının önünde, üç sütun açıklığına tekabül eden ve zâkirler maksûresi olarak kullanılan kesim ahşap korkuluklarla bu mahfillerden ayrılmıştır. Üst kattaki sütunların arasında bulunan korkuluk duvarlarının yüzeyi çıtaların çerçevelediği yatay dikdörtgen panolara ayrılmış, bunların içine, Şeyh Ahmed Muhtar Efendi'nin Sa'diyye tarikatı pîri Sa'deddin el-Cibâvî'ye ithaf ettiği methiye, oğlu Elif Efendi'nin ta'lik hattıyla ve siyah zemine yaldızla (zerendûd tekniğiyle) yazılmıştır. Branda üzerine yazılmış olan bu nefis yazı panoları da yerlerinden sökülüp kayıplara karışmıştır.

Güney cephesinde çıkıntı yapan mihrap nişi ortadaki büyük, yanlardaki küçük boyutlu üç adet yarım silindirden oluşur. Silindirlerin kesişme çizgilerine burmalı ahşap sütunçeler yerleştirilmiştir. Mihrabın sağındaki iki pencere bahçeye, solundaki kapıyla diğerlerinden daha geniş olan pencere ise türbeye açılır. Mihrabın yanında duran ahşap mesnevi kürsüsü ile sakal-ı şerif muhafazası paramparça edilmiş durumdadır. Tevhidhâneyi doğu yönünde sınırlayan duvarla aynı yöndeki sokağın istinat duvarı arasına nemi önlemek amacıyla ince uzun dikdörtgen bir ardiye yerleştirilmiştir.

Üst katta mihrabın önündeki sütun açıklığı dışında, âyin mekânını sınırlayan sütunlarla duvarlar arasında kalan sahanın güneybatı kesimi hünkâr mahfili, geriye kalanı da kadınlar mahfili olarak değerlendirilmiştir. Aralarında bir kapıyla bağlantı kurulmuş olan bu mahfillerde korkuluk duvarlarının üzerinde ahşap kafesler yer alır. Hünkâr mahfiline ait olan kafes birimleri diğerlerine göre daha seyrek dokulu olup ihtiyaç halinde pencere gibi açılıp kapanabilecek şekilde imal edilmiş ve oymalı hotozlarla taçlandırılmıştır.

Üst katın batı kesimini işgal eden minyatür bir hünkâr kasrı niteliğindeki kanat, bir sofa ile buna açılan iki oda ve bir helâ-abdestlik biriminden oluşur. Büyük boyutlu olan ve padişahın dinlenmesine, şeyh efendiyle sohbet etmesine tahsis edilmiş bulunan oda, yapının giriş cephesinde hünkâr kapısının üzerinde dökümden mâmul süslü konsollara oturan bir çıkma ile genişletilmiştir. Daha küçük boyutlu olan diğer oda ise padişahın maiyetinde bulunanlara ayrılmıştır.

Dikdörtgen planlı türbe kuzey yönünde tevhidhâneyle, doğu ve güney

yönlerinde de istinat duvarlarıyla kuşatılmıştır. Türbenin batıya (bahçeye) açılan bir dizi dikdörtgen pencereyle aydınlandığı ve bu yöne doğru meyilli bir çatıyla örtülü bulunduğu bilinmektedir. Çatı çöktükten sonra ahşap sandukaların yerine betondan basit kabirler ve Latin harfli küçük mermer kitâbeler konmuştur. Türbede, tekkenin batısındaki hazîrede gömülü olan Elif Efendi dışında tekkenin diğer postnişinleriyle Tophane Müşiri Seyyid Mehmed Paşa gömülüdür.

Tevhidhânenin güneyinde türbe kanadının batısında yer alan sarnıcın üzeri, yazlık sohbet mahalli olarak kullanılan bir sofa şeklinde düzenlenmiştir. Sofanın tam ortasındaki şerit kabartmalarıyla süslü mermer bilezik çalınmıştır. Türbenin üzerinde yer aldığı setle bu sofa arasında Şeyh Hasan Rızâ Efendi'nin eşi Zeliha Samiye Hanım ile Şeyh Ahmed Muhtar Efendi'nin eşi Fatma Biâse Hanım'a ait iki mezar bulunmaktadır.

Cephelerine yalın bir ifadenin hâkim olduğu tevhidhâne binasının barındırdığı mekânlarda, II. Abdülhamid devrinin giderek Türk kökenli unsurları bünyesinde barındırmaya başlayan eklektik zevkine uygun süslemeler bulunmaktadır. Zemin katın duvarları panolara taksim edilerek içleri, yeşil ve sarı renkte somaki kaplamaları taklit eden boyamalarla doldurulmuş, ahşap sütunlar da yeşil porfiri hatırlatacak şekilde boyanmıştır. Mihrapta yeşil ve kırmızı zeminler üzerinde, kûfî yazıdan bozma örgülü motiflerin arasında besmele ile "yâ ma'bûd" ibaresi, ayrıca rûmî ve palmet motifleri görülür. Üst kattaki sütunlara oturan kirişin yüzeyi alternatif olarak kare ve dikdörtgenlere ayrılmış, karelerin içine sekiz kollu yıldızlar, köşeleri rûmîlerle dolgulanan dikdörtgenlerin içine de kûfî besmeleler yerleştirilmiştir. Âyin mekânının

tavanında ortada sekiz kollu büyük bir yıldız, kenarlarında buna paralel "L" biçiminde, üçgenlerle sonuçlanan dört adet kartuş bulunmakta, bunların içinde de beyaz, siyah, yeşil ve kırmızı ile resmedilmiş örgü motifleri, yıldızlar ve şemseler yer almaktadır. Yapıdaki diğer mekânların tavanları "çubuklu" denilen türdedir. Hünkâr mahfiliyle buna bağlı birimlerin duvarlarında dikdörtgen panoların içine rûmîlerle dolu şemseler ve köşebentler resmedilmiştir.

Hasîrîzâde Tekkesi'ndeki bezemelerin en ilginci, kadınlar mahfiline ait

kafeslerin üzerine resmedilmiş olan hurma ağaçlarıdır. Osmanlı süsleme sanatında diğer birtakım bitkilere oranla pek az kullanılmış olan bu motifin varlığı, hurmanın Sa‘diyye tarikatı erkânında önemli bir sembolik yerinin olmasıyla açıklanabilir. Özellikle bu bağlamda "hurma tekbirlemek" olarak adlandırılan tarikata intisap töreninde dervişlere şeyhleri tarafından tekbirle hurma yutturulması söz konusu bezemeyi anlamlı kılmaktadır. Örneklerine az rastlanan, kafes üzerine boyama tekniğini sergilemesi bakımından önemli olan bu kafesler de son yıllarda eski eser yağmacılarının hışmına uğramıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 305; Âsitâne Tekkeleri, s. 13; Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cedvelidir, İstanbul 1301, s. 56; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 14-15; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 241; 1328 Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1329/1913, s. 21; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 270; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, II, 226-228; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 810-812; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, s. 291-293, 983-985, 1671-1672; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), s. 12; M. Baha Tanman, "Relations entre les semahane et les türbe dans les tekke d'Istanbul", Ars Turcica / Akten des VI. Internationalen kongresses für Türkische Kunst, München 1987, s. 316-317; a.mlf., "Hasîrîzade Tekkesi", STY, VII (1977), s. 107-142; a.mlf., "Hasirîzade Tekkesi", DBİst.A, IV, 6-9; R. Lifchez, "Lodges of Istanbul", The Dervish Lodge-Architecture, Berkeley 1992, s. 88, 90-93; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 190-191; Midhat Sertoğlu, "Sütlüce ve Üç Hattat Mezarı", HM, sy. 3 (1977), s. 13-17; a.mlf., "Halıcıoğlu'ndan Kasımpaşa'ya", a.e., sy. 4 (1977), s. 15-21; a.mlf., "Kasımpaşa", a.e., sy. 5 (1977), s. 48-53; Bilgin Turnalı - Esin Yücel, "İstanbul'daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma", VD, XVIII (1984), s. 145-147; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", TT, XI/61 (1989), s. 35; Nihat Azamat, "Elif Efendi, Hasîrizâde", DİA, XI, 37-38; Ekrem Işın, "Sa'dîlik", DBİst.A, VI, 393-395.

M. Baha Tanman

HASİSLİK

(bk. CİMRİLİK).

HASKEFÎ

(الحصكفي)

Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkī (ö. 1088/1677)

Hanefî fakihi.

1025 (1616) yılında Şam'da doğdu. Aslen Hasankeyfli (Hısnıkeyfâ) bir aileden olup bundan dolayı Haskefî nisbesiyle anılır. İlk tahsilini babasının ve Şam hatibi Muhammed b. Tâceddin el-Mehâsinî'nin yanında yaptı. Uzun süre bu hocasının derslerine devam etti ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî dersinde onun yardımcısı oldu. Daha sonra Remle'de Hanefî âlimi Hayreddin er-Remlî, Kudüs'te Fahreddin b. Zekeriyyâ el-Makdisî'den ders aldı. 1060'ta (1650) hacca gitti. Medine'de Safiyyüddin Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî'nin derslerini takip etti. Ayrıca Mansûr b. Ali es-Sütûhî, Eyyûb el-Halvetî es-Sâlihî, Abdülbâkī b. Abdülbâkī el-Ba'lî gibi âlimlerden faydalandı.

Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin kaydettiğine göre önceleri maddî sıkıntı içinde bulunan Haskefî 1073'te (1663) İstanbul'a gitti ve burada Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdirine mazhar olarak Şam'da Çakmakıye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Ancak bu görevden vazgeçince talep ettiği Şam müftülüğüne getirildi. Burada beş yıl kaldı ve Muhammed b. Yahyâ el-Habbâz vefat edince (1075/1664-65) onun yerine Emeviyye Camii'nde hadis derslerini verdi. Bir süre sonra kendisini çekemeyenlerin şikâyetleri üzerine her iki görevinden de alınarak Selimiye Medresesi'ne tayin edildi. Burada bir yıl kaldıktan sonra İstanbul'a giderek Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi ile görüştü ve şikâyetlerini ona bildirdi. Bunun üzerine Kāre ve Aclûn kadılıkları uhdesine verildi, ayrıca Emeviyye Camii'ndeki görevine iade edildi. Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa o sırada Girit seferinde bulunduğundan Haskefî de Girit'e gitti. Sadrazamın iltifatına mazhar oldu ve fethedilen Kandiye'de (Eylül 1669) fetih hutbesini okudu. Burada Hama kadılığı da uhdesine verildi. Tekrar Şam'a dönen Haskefî bir süre ders verdiyse de vefatına dair bir haber İstanbul'a ulaşınca

müderrislik ve kadılık görevlerinden alınmış oldu. Bu yüzden bir müddet boşta kaldı ve Suriye nakibi Muhammed b. Kemâleddin b. Hamza vefat edince Şam Takaviye Medresesi'nde görevlendirildi. Ardından İstanbul'a gitti ve bu görevine Sayda kadılığı eklendi. Şam'a dönerek vefatına kadar ders vermeye devam etti. Devrinde Hanefî ulemâsının önde gelenlerinden biri olan ve aralarında İsmâil b. Ali el-Müderris, Dervîş b. Nâsır el-Hulvânî, İsmâil b. Abdülbâkī el-Kâtib el-Yâzîcî, Ömer b. Mustafa el-Vezzân ve Ḫulâṣatü'l-eṣer müellifi Muhibbî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştiren Haskefî 10 Şevval 1088 (6 Aralık 1677) tarihinde vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. ed-Dürrü'l-muḫtâr. Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (ö. 1004/1595) fıkha dair Tenvîrü'l-ebṣâr adlı eserinin şerhidir. 1071 (1661) yılında kaleme alınan ve Süleymaniye Kütüphanesi ile (meselâ bk. Esad Efendi, nr. 687, Hamidiye, nr. 490, Fâtih, nr. 1681-1684, Kılıç Ali Paşa, nr. 382) Şam Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (M. Mutî' el-Hâfız, I, 324-330) birçok nüshası bulunan eser müstakil olarak veya bazı hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılmıştır (İstanbul 1260, 1277, 1294, 1307, 1308; Hint 1223; Kalküta 1243, 1268; Leknev 1280, 1293 [Hintçe tercümesiyle birlikte], 1294; Bombay 1278, 1300-1302, 1309; Lahor 1305; Bulak 1254, 1272; Kahire 1268, 1293, 1299, 1307, 1318, 1321). Eserin nikâh, talâk, vakıf, hibe, şüf'a, vesâyâ ve ferâiz bölümleri Brij Mohar Doyal tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek Arapça metniyle birlikte basılmıştır (Leknev 1913; tıpkıbasım Delhi 1992). ed-Dürrü'l-muḫtâr, Hanefî mezhebindeki sahih görüşlere yer vermesi ve birçok fıkhî meseleyi muhtasar şekilde ihtiva etmesi sebebiyle rağbet görmüş, üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bunların içinde en önemlileri İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḫtâr'ı ile (I-V, Bulak 1272, 1286; I-VIII, Kahire 1386) Tahtâvî'nin Ḥâşiye ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr'ıdır (Kalküta 1264; Kahire 1268, 1304; Bulak 1269, 1282). Tahtâvî'nin eseri Abdülhamîd el-Ayıntâbî tarafından Tercümetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (I-VIII, İstanbul 1285-1288). Eserin diğer belli başlı hâşiyeleri de şunlardır: İbn Abdürrezzâk, Silkü'n-naḍḍâr (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye,

nr. 6662); Halîl b. Muhammed el-Fettâl, Delâʾilü'l-esrâr (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 9496 [I]; 59 [II]); Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, Iṣlâḥu'l-isfâr (namazın vâcipleri bölümüyle ilgili bir risâledir; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye,

nr. 2682); İbrâhim b. Mustafa el-Halebî, Tuḥfetü'l-aḫyâr (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5246, 6644, 8191, 8441, 9153, 11137); Muhammed b. Abdülkādir el-Ensârî, Nuḫbetü'l-efkâr (I-IV, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2567-2570; eser ed-Dürrü'l-Muḫtâr'ın çeşitli hâşiyelerinin özeti mahiyetindedir). 2. ed-Dürrü'l-münteḳā. İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) Mülteḳa'l-ebḥur adlı eserinin şerhidir. 1080 (1669) yılında telif edilen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (meselâ bk. Fatih, nr. 1809, Halet Efendi, nr. 147, Esad Efendi, nr. 773) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (M. Mutî' el-Hâfız, I, 331-335) birçok nüshası mevcut olup defalarca basılmıştır (İstanbul 1302, 1309, 1310, 1311, 1317, 1319, 1321-1322, 1327, 1328). 3. İfâḍatü'l-envâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr adlı eserinin şerhidir (İstanbul 1300). Kitap, Muhammed Saîd el-Burhânî'nin (ö. 1966) ta'likiyle birlikte Muhammed Berekât tarafından da neşredilmiştir (Dımaşk 1413/1992). İbn Âbidîn bu esere Nesemâtü'l-esḥâr adıyla bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1300; Kahire 1328, 1399). 4. Ḫazâʾinü'l-esrâr ve bedâʾiʿu'l-efkâr. Haskefî'nin Tenvîrü'l-ebṣâr'a yazmak istediği ve ed-Dürrü'l-muḫtâr'dan daha hacimli olarak tasarladığı şerhin vitir ve nâfile namazlar bahsine kadar yazılan kısmı olup eser müellifin vefatı sebebiyle yarım kalmıştır. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (nr. 10104). 5. İḫtiṣârü'l-Fetâva'ṣ-ṣûfiyye fî ṭarîḳati'l-Bahâʾiyye. Fazlullah Muhammed b. Eyyûb el-Mâcevî'ye (ö. 666/1286) ait eserin muhtasarıdır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1437). 6. Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ. Hişâm el-Burhânî'nin özel kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur (Muhammed Berekât, s. 22).

Haskefî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Cemʿ beyne Fetâvâ İbn Nüceym (Zeynüddin İbn Nüceym'in Fetâvâ'sının kendi oğlu ve Şemseddin et-Timurtaşî tarafından yapılan tertiplerinin birleştirilmiş şeklidir), Taʿliḳa ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Taʿliḳa ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî (Bakara ve İsrâ sûreleri).

BİBLİYOGRAFYA

Haskefî, İfâḍatü'l-envâr (nşr. Muhammed Berekât), [Dımaşk] 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, s. 18-23; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 63-65; M. Halîl el-Murâdî, ʿArfü'l-beşâm fî-men vüliye fetvâ Dımaşḳi'ş-Şâm (nşr. M. Mutîʻ el-Hâfız - Riyâz Abdülhamîd Murâd), Dımaşk 1399/1979, s. 81-84; Serkîs, Muʿcem, I, 155, 778-779; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 295; Îżâḥu'l-meknûn, I, 428; Brockelmann, GAL, II, 404, 570; Suppl., II, 428, 643; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 188; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 56; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 347; M. Mutîʻ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1400-1401/1980-81, I, 33-34, 67, 136-139, 293-294, 324-335, 340-341, 354-360, 416-417; II, 242-245; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 344; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 133-134; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 370-371; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 204-205.

Ahmet Özel

HASKÖY

İstanbul'da Haliç'in kuzey kıyısında Beyoğlu ilçesine bağlı tarihî bir semt.

Kuzey ve kuzeybatıda Çevreyolu ile Sütlüce ve Halıcıoğlu semtleri, batıda ve güneyde Haliç kıyıları, doğuda Kasımpaşa semtiyle kuşatılmıştır. Semtin asıl merkezi Pîrîpaşa mahallesidir. 1934 yılında basılan İstanbul Şehir Rehberi'ne göre Hasköy, şimdi her biri ayrı birer semt olan Sütlüce ve Halıcıoğlu mahalleleriyle Keçecipîrî, Pîrîçavuş ve Çıksalın mahallelerini kapsayan bir nahiye idi.

Bizans döneminde V. yüzyıldan itibaren asilzadelerin yazlık ikametgâhlarını kurmaları ile önem kazanan Hasköy bölgesi, Ioannes Pikridios'un burada yaptırdığı manastırdan dolayı Pikridion adını almıştır. Aynı yerde bir saray inşa eden asilzade Aravinthos'un (Arebindos) ismine izâfeten Bizans döneminde "Arabant kasabası" da denilen semtin Hasköy adını, Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul kuşatması sırasında otağını bu bölgede kurmuş olmasından veya buradaki has bahçelerden aldığı söylenir. Bir başka görüşe göre Hasköy adı bölgenin en büyük kilisesi olan Paraskevi'den gelmiştir. Türk döneminde Parasköy diye anılan semtin adı zamanla Hasköy'e dönüşmüştür.

İstanbul'un en eski Mûsevî yerleşim bölgesi olan Hasköy'de Bizans döneminde Karâî Mûsevîleri oturmaktaydı. Karaimler veya Karaylar olarak da bilinen bu grup, Orta Asya kökenli bir Türk boyu olup VI. yüzyılda Kafkasya'ya ve oradan da Ukrayna'ya göç ederek Hazarlar'la kaynaşmıştır. 626 yılından itibaren Bizans'ın Hazar Devleti ile olan müsbet ilişkileri sonucu İstanbul'a gelmeye başlayan Karâîler Hasköy'e yerleştirildi. Burada kendi inançlarına göre yer altında Kal ha Kadoş be Kuşta Bene Mikra (İstanbul Karâîleri'nin mukaddes sinagogu) adıyla inşa ettikleri sinagog halen ibadete açıktır. Hasköy, İstanbul'un Türkler tarafından fethinden sonra da bir Mûsevî mahallesi olarak gelişmesini sürdürdü. II. Bayezid, 1492 yılında İspanya ve Portekiz'den kovularak Osmanlı Devleti'ne

sığınan Sefarad yahudilerinin bir kısmını Hasköy'e yerleştirdi. Eminönü'nde Yeni Vâlide Camii inşaatı başlayınca (1597) caminin arsasına sahip olan Karâî yahudilerine Hasköy'de evler verilerek buraya nakledildiler. Nakledilen kırk kadar aile ömür boyu vergiden muaf tutuldu.

Hasköy'de ilk önemli yerleşim, Kalaycıbahçe (İliyos deresi) çevresindeki Keçecipîrî mahallesinin Haliç sahilinde yer alan Kiremitçiler mevkiinde olmuştur. Bizans döneminde Keramaria (çömlekçiler) adıyla geçen Kiremitçiler mevkiinde, XX. yüzyılın başlarına kadar Kalaycıbahçe deresi ağzında derenin çamuru ile yapılan seramik ve testilerin imal edildiği atölyeler yanında tuğla harman yerleri de vardı. 1940'lara kadar büyük bir yahudi nüfusunun yaşadığı Hasköy'den, İsrail Devleti'nin kurulması ve bölgenin de giderek cazibesini kaybetmesi üzerine büyük bir göç başlamış ve günümüzde yahudi nüfusu yok denecek kadar azalmıştır. Bugün Hasköy'de Karâîler'in inşa ettiği sinagogdan başka Rabbânî Mûsevîleri'ne ait Maalem Sinagogu da ibadete açık bulunmaktadır. Ayrıca Çıksalın mahallesinde büyük bir alanı kaplayan yahudi mezarlığı yer almaktadır.

Yoğun yahudi nüfusu yanında Hasköy'de Bizans döneminden beri Rumlar da yaşıyordu. Rumlar'a ait en önemli kilise Ayia Paraskevi'dir. İmparator Teofilos'un karısı Teodora tarafından yaptırılmış olan Ayios Panteleimon ise günümüze ulaşmamıştır. İlk inşası Bizans dönemine uzanan bu kilise ve halen ziyaret edilen Çıksalın (İne) Ayazması'nın yanı sıra ortadan kalkmış olan Karaağaç ve Ayia Panteleimon ayazmalarıyla zengin bir kültürü bünyesinde taşıyan Hasköy, XIX. yüzyıl sonlarına kadar Rum Ortodoks dünyasının ruhban ve liderlerinin tatil bölgesi olarak kullanılmıştır. Okmeydanı'na doğru uzanan vadi ortasında yer alan Paraskevi Mezarlığı patrikler, papazlar ve cemaatin ileri gelen temsilcilerinin gömüldüğü bir yerdi.

Hasköy'de XVII. yüzyılda Ermeni ve müslümanların da yaşadığı bilinmektedir. Evliya Çelebi, semtin bu yüzyıldaki durumunu anlatırken on bir yahudi mahallesinin yanında iki Rum, bir Ermeni ve bir de müslüman mahallesinin bulunduğunu kaydetmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Galata kadılığına tâbi olan Hasköy'de 3000 civarında bahçeli ve çok katlı ev, içlerinde değerli malların satıldığı 600 kadar dükkân, çok sayıda boyahâne, meyhâne ve bozahâne bulunuyordu. Yahudilerin toplam nüfusu

11.000 civarında idi. Hasköy bahçelerinde limon ve turunç dahil çeşitli meyveler yetiştiriliyordu. Bilhassa misket üzümü ve bu üzümden yapılan şarabı meşhurdu. Ayrıca bölgede Roma döneminden kalma bir hamamın kalıntısının bulunduğu bilinmektedir. Yine Evliya Çelebi'nin yazdıklarından Fâtih Sultan Mehmed'in fermanı ile çeşitli avlular, hamam, köşkler, odalar, sofalarla havuz ve şadırvanlar yapılarak bu bölgenin mâmur hale getirildiği anlaşılmaktadır. Osmanlılar döneminde Hasköy, Haliç sahilinin en büyük ve muhteşem sahilsarayı olan Tersane Sarayı ve sarayın içindeki Aynalıkavak Kasrı ile ünlü idi (bk. AYNALIKAVAK SARAYI). Yavuz Sultan Selim'den itibaren kurulmaya başlanan tersaneden Okmeydanı'na doğru Kasımpaşa sırtlarını kaplayan koru Osmanlı padişahlarının dikkatini çekmiş ve içine dönem dönem kasırlar inşa edilmiştir. Evliya Çelebi, Tersane Bahçesi olarak adlandırılan bu bahçeyi anlatırken ilk fidanlarını bizzat Fâtih ile Akşemseddin'in diktiği binlerce servinin burayı gölgelediğini, kuşların ötüşlerindeki güzelliği, kayısı ve şeftalisinin lezzetini kaydeder. Fakat Tersane Bahçesi ve Aynalıkavak Kasrı'nın XVIII. yüzyılın sonlarında önemini kaybettiği ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Tersane'ye yapılan eklemeler sırasında kasrın denizden içeride kaldığı anlaşılmaktadır. Hasköy'de bulunan en eski Osmanlı yapıları arasında, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Handan Ağa tarafından yaptırılan ve III. Ahmed devrinde tekrar inşa ettirilen Handan Ağa Camii ile Kırmızı Minare adıyla bilinen ve 1455-1456'da inşa edilen Kiremitçi Ahmed Çelebi Camii bulunmaktadır. II. Bayezid döneminde Pîrî Mehmed Paşa'nın kendi adına yaptırdığı ahşap cami ile yanındaki hamamı günümüze ulaşmıştır. Mimar Sinan tarafından inşa edilen Turşucu Hüseyin Çelebi Camii, İstanbul'un son ahşap camilerinden biri olup minaresi II. Abdülhamid zamanında yenilenmiştir. Ayrıca inşa tarihi tesbit edilemeyen Hacı Şâban Camii de Osmanlılar'dan kalan eserler arasındadır. Aynalıkavak Kasrı duvarının hizasında bulunan 1225 (1810) tarihli Hasköy Namazgâhı, 1960'larda yerine benzin istasyonu yapılmak suretiyle ortadan kaldırılmıştır. Hasköy'de kurulan Abdülhâdî Efendi, Zincirli Ali Baba ve Fıstıklı tekkeleri günümüze ulaşmamıştır. Burada varlığı tesbit edilebilen on üç çeşmeden ancak yedisi bugüne kadar gelmiştir. 1524 yılında Yasef adında bir yahudi tarafından yaptırılmış olup İstanbul'un en eski kitâbeli çeşmelerinin başında yer alan çeşme ise son yıllarda yok edilmiştir. Semtin tek hamamı günümüzde konfeksiyon atölyesi olarak kullanılmaktadır.

Hasköy'de XVII. yüzyıl sonlarından itibaren küçük çaplı tersane ve atölyelerin inşa edildiği görülmektedir. Günümüzde Sanayi Müzesi olarak kullanılan Lengerhâne'nin inşasıyla birlikte Hasköy'ün bir sanayi bölgesi olma yolunda ilk adım atılmıştır. Coğrafî zenginlikleri yanında İstanbul'da bulunan bütün dinî cemaatlerden birer örneği bünyesinde barındıran bu yörede nüfus ve sosyal hareketler çok hızlı ve yoğun olmuştur. Hasköy'de XIX. yüzyılın ünlü zengin ve bankerlerinden Abraham de Camondo tarafından kurulan Camondo Enstitüsü'nün okulu ile (1858-1889) merkezi Fransa'da olan Alliance Israélite okulu, İstanbul'da

ve Osmanlı Devleti içinde bulunan yahudilerin okuduğu ilk düzenli mektepler olmuş, Osmanlılar'da ilk tiyatro binası burada kurulmuştur. Camondo'nun neogotik üslûpta türbe biçimindeki büyük mezarı da çevre yolunun Haliç Köprüsü'ne inen yamacındadır (DİA, XIV, 119). 1852'de Mıgırdıç Cezayirliyan tarafından Hasköy'ün 380 metrelik bir köprü ile karşı sahildeki Balat'a bağlanması, bölgenin önemini ve o yıllardaki hareketliliğini ortaya koymaktadır. Yahudi Köprüsü olarak bilinen bu özel köprünün ömrü uzun olmamıştır. Ünlü Fransız yazarı Pierre Loti de İstanbul'a ilk gelişlerinden birinde Hasköy'deki bir evde kalmıştır. Son şekliyle 1910 yılında inşa edilen ve Papaz İskelesi olarak bilinen Hasköy İskelesi, 1994 başlarında yeni Galata Köprüsü'nün yapılmasından sonra yerinden sökülen eski Galata Köprüsü'nün Hasköy ile Balat arasına bağlanmasıyla birlikte işlevini yitirmiştir. 1861'de Şirket-i Hayriyye gemilerinin onarımı için Halıcıoğlu'na kadar uzanan küçük çapta tersane ve atölyelerin kurulması ve 1936-1950 yılları arasında Henri Post'un İstanbul planında Haliç'in içini sanayi bölgesi olarak belirlemesi sonucu 1940-1970 yıllarında Hasköy hızla sanayi yapılarıyla dolmuş, bundan dolayı semtin ekolojisi ve nüfus dengesi bozulmuştur. Sanayi gelişmesinin yanında birtakım tabii afetler de nüfus dengesinin bozulmasında önemli rol oynamıştır.

Hasköy, tarihi boyunca sık sık meydana gelen yangınlar ve kolera salgınları ile dikkati çeker. 1804'te çıkan büyük yangında 500 ev ile 150 dükkân yanmıştır. 1865'te çıkan koleranın yaraları sarılmadan 1871'de ikinci bir salgın patlak vermiştir. Okmeydanı'nda ve Rami Çiftliği'nde kurulan çadırlara taşınan semt halkı buralarda karantinaya alınmıştır. 1913'teki kolera salgını ise Hasköy'de yaşayan yahudilerin İstanbul'un başka

semtlerine göç etmelerine sebep olmuştur. XX. yüzyılın başında Hasköy'de 25.000 yahudi bulunurken asrın ortalarında nüfus hızla azalmıştır. 1974'te III. Haliç Köprüsü'nün inşasıyla birlikte eski Halıcıoğlu mahallesi ortadan kalkmıştır. Günümüzde Hasköy, Haliç sahiline paralel uzanan Hasköy caddesi ile Kumbarahane caddesinin doğusunda kalan küçük dükkânların, iş yerlerinin, konutların üst üste yer aldığı sokaklarıyla ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinden göç edip gelen nüfusu ile yepyeni bir hüviyet kazanmıştır. 1988 yılından itibaren başlayan Haliç çevresini düzenleme projesi kapsamında, Hasköy sahilinde yer alan sanayi yapıları ortadan kaldırılarak yeşil alanlar oluşturulması çalışmaları sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 413-415; Seyyid Vehbi, Sûrnâme, İstanbul 1939, s. 13; Ayvansarayî, Hadîkatü'l-cevâm', I, 303, 307, 309; Konstantinos, Konstanias Palea te keneo tera İti perigrofi Konstantinupoles, Venetia 1820, s. 122-123; S. Vizantios, İ konstantinupolis, Atina 1862, II, 2-8; Mehmed Râif, Mir'ât-i İstanbul, İstanbul 1314, s. 550-555; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 46-160; a.mlf., Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı (1200-1255), İstanbul 1932, s. 28-31; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 2, 16, 44, 191, 198; R. Sanin, Costantinople byzantine institut français détudes byzantines, Paris 1950, s. 416-417, 420, 421, 424, 426; A. Galanti, Fatih Sultan Mehmed Zamanında İstanbul Yahudileri, İstanbul 1953, s. 14; Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul ve Pierre Loti, İstanbul 1958, s. 63-67; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 67, 82, 87, 90, 115, 136; II, 38, 147; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 96; Eremya Çelebi Kömürciyan, XVII. Asırda İstanbul Tarihi (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 31-44, 198-268; R. Mantran, XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmed Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1990, s. 65-67; Naim Güleryüz, İstanbul Sinagogları, İstanbul 1992, s. 95-99; E. Amicis, İstanbul: 1874 (trc. Beynun Akyavaş), Ankara 1993, s. 74-78; Şaban Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri, Ankara 1993, tür.yer.; J. Deleon, Balat ve Çevresi Üzerine Bir Şehir

Monografisi, İstanbul 1995; a.mlf., Ancient Districts on the Golden Horn, Istanbul, ts., s. 58-79; S. S. Hovhannesyan, Payitaht İstanbul’un Tarihçesi (trc. E. Hançer), İstanbul 1996, s. 35; S. Şişman, “İstanbul Karayları”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, III, İstanbul 1957, s. 97-102; Semavi Eyice, “Bizans Hastanelerine Dair”, Taç, I/3, İstanbul 1986, s. 11; a.mlf., “İstanbul’da İhmal Edilmiş Tarihî Bir Semt Ayvansaray”, a.e., I/5 (1987), s. 33-45; T. Baruh, “Hasköy”, Şalom, İstanbul 30.12.1992, s. 2; Süleyman Faruk Göncüoğlu, “Hasköy’de Az Bilinen Çinili Bir Cami: Handan Ağa Camii”, Sanatsal Mozaik Dergisi, sy. 25, İstanbul 1997, s. 34-37; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1985, IV, 1900-1901; Gülsüm Tanyeli - Yegân Kâhya, “Ayvansaray Köprüleri”, DBİst.A, I, 495-496; “Hasköy”, a.e., IV, 10-11.

Süleyman Faruk Göncüoğlu

HASKÖY

Günümüzde Bulgaristan'da Haskovo adıyla bilinen eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Bulgaristan'ın güneyinde Rodop dağlarının kuzey eteklerindeki ova üzerinde yer almaktadır. Osmanlı döneminde adı, Hasköy'ün yanı sıra Uzuncaova (Uzuncaâbâd) şeklinde de geçer. Hasköy isminin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Fakat bunun, bölgenin fethinden sonra üst seviyedeki bir devlet görevlisine has olarak tahsis edilmesinden kaynaklandığı sanılmaktadır. Uzuncaova adı ise bu yerleşme yerinin bulunduğu ovadan gelmektedir.

Hasköy'ün kuruluş tarihi ve Osmanlılar'dan önce burada bir iskân yerinin bulunup bulunmadığı hakkında bilgi yoktur. Ancak çok eski bir tarihe sahip olmadığı ve 1361'de Edirne'nin Osmanlı idaresine girmesinden sonraki yıllarda bir köy olarak ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. Edirne'den Filibe'ye giden ana yol üzerinde yer alması sebebiyle kısa zamanda gelişme gösterdiği anlaşılan Hasköy, Rumeli eyaletinin Çirmen sancağına bağlı bir kaza merkezi oldu. Şehrin Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait tahririne göre burası on iki mahalleli, 150 hâne (yaklaşık 750 kişi) nüfuslu orta büyüklükte bir kasaba idi (BA, MAD, nr. 35, vr. 18a-20a). Tamamı müslümanlardan oluşan kasaba ahalisi Hacı Mahmud, Îsâ Fakih, Sofular, Saraç İnebey, Saraç Mûsâ, Hacı Kayalı, Cüllâh, Hacı İsmâil, Kadı, Debbâğlar, Hacı Bayezid ve Dervişan adlı mahallelerde ikamet etmekteydi. Şehirleşmenin temel unsuru olan mahallelere sahip olmakla birlikte halkının çiftçi statüsünde kaydedilmesi buranın ziraî özelliğinin bir göstergesidir. Nitekim defterde, şehirde yaşayan halkın otuz iki hânesi "çift" ve altmış iki hânesi "bennâk" olarak yazılmıştır. Dolayısıyla buranın vaktiyle bir köy şeklinde kurulduğu ve zamanla kasaba haline geldiği, bu geçiş döneminin de Fâtih Sultan Mehmed zamanında gerçekleştiği söylenebilir.

XVI. yüzyılda kasaba gelişmesini sürdürdü. 1515'te Hasköy'ün mahalle sayısı yedi ve nüfusu 274 hâne (1400 kişi civarında) idi (BA, TD, nr. 50, s.

74-78). Mahalle sayısının azalması, nüfusun iki katına ulaşan artışına paralel olarak Fâtih döneminden sonra kasabanın fizikî bakımdan yeniden şekillendirilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira bu tarihte Cami ve Kethüdâ Balı adlı iki yeni mahallenin adına rastlanırken daha önce mevcut Hacı Mahmud, Îsâ Fakih, Saraç Mûsâ, Kadı, Debbâğlar ve Dervişan mahallelerinin ortadan kalktığı tesbit edilmektedir. Önemli bir fizikî değişikliği gösteren bu durumun tabii felâket, hastalık veya başka bir sebeple kasabanın yer değiştirmesi sonucu ortaya çıktığı düşünülebilir.

Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed dönemindeki Sofular ve Saraç İnebey mahalleleri de adları değişmeksizin birleştirilmiştir. Bunun yanı sıra aynı dönemdeki Cüllâh ve Hacı İsmâil mahalleleri ise isimlerinin yanında ikinci bir adla anılmaya başlanmıştır. Bunlardan ilki Haraççı, diğeri Tekye adıyla kaydedilmiş ve muhtemelen eski mahalle yakınında bir yer değişikliğinden dolayı iki adla anılmışlardır.

Hasköy'ün şehirleşmesinde görülen bu değişme ve gelişme zamanla ahalisinin hukukî statüsüne de yansıdı. Bunun sonucunda Fâtih Sultan Mehmed döneminde önemli bir sayıya sahip olan çift ve bennâkler giderek azaldı ve bu sayı 1515'te beş bennâk, iki cabaya kadar düştü. Bununla birlikte 1530'da Avusturya elçilik heyetiyle İstanbul'a gelirken Hasköy'e uğrayan B. Curipeschitz burasını Uzunova adıyla ve Osmanlı padişahlarının avlandığı bir köy olarak kaydeder (Yolculuk Günlüğü 1530, s. 41).

1530'da Hasköy'ün mahalle sayısı yine yedi ve nüfusu 192 hâne ile 108 mücerredden (yaklaşık 1100 kişi) müteşekkildi (BA, TD, nr. 370, s. 337). Bu tarihteki mahalle isimleriyle 1515'teki mahalle isimleri arasında pek bir fark yoktur. Sadece 1515'te Hacı İsmâil adıyla da anılan Tekye mahallesi burada Hacı Yûnus şeklinde kaydedilmiştir. Ancak kasabanın nüfusunda 1515'e nisbetle bâriz bir düşüş görülmektedir. Bu durumun sebebi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte ovada yer almasının bunda etkili olduğu söylenebilir. XVI. yüzyılın son çeyreğinde Hasköy'ün durumunda önemli bir değişme olmadı. III. Murad dönemine ait tahrir defterine göre burada yine yedi mahalle bulunuyordu. Nüfusu ise 252 neferden (1150 kişi civarında) ibaretti (BA, TD, nr. 651, s. 115-119). Mahalleler arasına Osmanlı Fakih adında yeni bir mahalle kaydedilirken daha önceki yıllarda mevcut Hacı Kayalı mahallesinin ortadan kalktığı

görülmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminde Hasköy’de daha çok tarıma dayalı ekonomi hâkimdi. Bunun yanında kasabada bazı meslek ve sanat dallarıyla uğraşanlar da vardı. Bunlar arasında özellikle dericilik ve deri sanatıyla ilgili zenaat kolları oldukça gelişmişti. Bunun bir işareti olarak bu dönemdeki mahallelerden biri Debbâğlar adını taşımaktaydı. Ayrıca bu mahalle sakinleri içinde dericilerin veya bütün esnafın yöneticisi durumunda olan bir ahî baba bulunuyordu. Dericilikle ilgili sanat dalları arasında daha çok pabuççuluk, saraçlık ve kürkçülük ön plandaydı. Bu arada terzi, sabuncu, keçeci, nalbant, kıncı, ipekçi, boyacı ve hasırcı gibi meslek ve sanat dallarıyla uğraşanlar da mevcuttu. Bu meslek ve sanat dalları, XVI. yüzyıl boyunca tarıma dayalı ekonominin yanı sıra çeşitlenerek gelişmesini sürdürdü. Ayrıca burası bir bozahâne ile pek çok malın alınıp satıldığı bir pazara sahipti (BA, MAD, nr. 35, vr. 20a; BA, TD, nr. 50, s. 78; nr. 370, s. 337). Kasabada 1530 yılında bir cami ile altı mescid bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 370, s. 337).

Hasköy XVII. yüzyılda önemli bir hadiseye sahne olmadı. Kâtib Çelebi, bu yüzyılın ortalarında Hasköy’ün coğrafî yeriyle ona komşu şehir ve kasabaları kaydettikten sonra Edirne’den itibaren üçüncü menzilde yer aldığını yazmaktadır. XVIII. yüzyılda Hasköy’den bahseden P. L. İnciciyan ise havasının ve suyunun sağlığa elverişli olmaması sebebiyle burada sıtma hastalığının yaygın olduğunu, halkın bu hastalığa karşı korunmak için bol bol soğan yediğini ve gecenin ayazında soğutulmuş soğanlı su içtiğini belirtir. Ayrıca Koca Sinan Paşa’nın, 1592’de Macarlar’a karşı yaptığı sefer esnasında halkın isteği üzerine buraya iki kervansaray, iki hamam, dükkânlarla cami ve imaret yaptırdığını yazar. Bunun yanında eylül ayı içinde burada iki gün süreli bir panayır kurulduğuna işaret eder.

XIX. yüzyılda Edirne vilâyeti içindeki panayırlar arasında önemli bir yere sahip olan Hasköy, bu yüzyılın ortalarından itibaren idarî bazı değişikliklere uğradı. 1864’te Filibe’ye bağlı kaza merkezlerinden birini teşkil ediyordu. Nüfusu da XIX. yüzyılın ikinci yarısında 6000 civarında bulunuyordu. Bu nüfusun 2500 kadarı Türk, 3500 kadarı gayri müslimdi. Türk nüfusun azalması ve gayri müslim nüfusun önemli ölçüde artması bölgede başlayan siyasî olaylarla ilgili olmalıdır. Şehir, 1875’te Rusya’nın Bulgarlar’a

kurdurduğu ihtilâl cemiyetlerinin faaliyetleri ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasındaki olaylardan oldukça etkilendi. Bu savaştan sonra 1878'de imzalanan Berlin antlaşması ile muhtar bir Bulgaristan Prensliği ve Doğu Rumeli vilâyeti kurulunca Hasköy Doğu Rumeli vilâyetinin sınırları içinde kaldı. 1880'de idarî bakımdan bu vilâyetin sancaklarından birini teşkil etti. Burası, merkez kazası olan Hasköy'den başka Hacıilyas, Kırcaali ve Harmanlı adlı kazalara sahipti. Ancak 1885'te Bulgaristan Prensliği, Doğu Rumeli vilâyeti topraklarını sınırlarına katınca Hasköy de bu prensliğe dahil edildi.

1912-1913 Balkan savaşları sırasında Trakya ve Makedonya'dan gelen Bulgarlar Hasköy'de iskân edildi. Bu sırada şehirdeki Türk evlerinin önemli bir kısmı yağmalandı ve tahrip edildi. Buna rağmen bölgede önemli bir Türk unsuru kaldı. Hasköy 1956'da 38.812, 1972'de 73.182 ve 1986'da 86.204 nüfusa sahipti. Rodop bölgesinin mal deposu durumunda olan Hasköy, karayolları kavşağı ve demiryolları durağı üzerinde yer alır. Şehirde özellikle pamukla sigara, şeker ve makine parçaları üretilir. Ayrıca şehir yakınında kaplıcalar mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 35, vr. 18a-20a; BA, TD, nr. 50, s. 74-78; nr. 370, s. 337-342; nr. 651, s. 115-119; B. Curipeschitz, Yolculuk Günlüğü 1530 (trc. Özdemir Nutku), Ankara 1977, s. 41; Kâtib Çelebi, Cihânnümâ, Österreichischen Nationalbibliothek, mxt. nr. 389, vr. 62b; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, bk. İndeks; H.-J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europaischen Türkei vom Erlass der Vilayetsordnung (1864) bis zum Berliner Kongress (1878) nach amtlichen osmanischen Veröffentlichungen, Freiburg 1976, bk. İndeks; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi", Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 276; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 45; M. Türker Acaroğlu, Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu, Ankara 1988, s. 180; Güler Kıvrak, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Edirne Gümrüğü (yüksek lisans tezi,

1989, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü), s. 51-52; Mahir Aydın, Şarkî Rumeli Vilâyeti, Ankara 1992, bk. İndeks; P. L. İnciciyan - H. D. Andreasyan, “Osmanlı Rumelisi’nin Tarih ve Coğrafyası”, GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 134-135; Yusuf Halaçoğlu, “XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlar’da Bazı Osmanlı Şehirleri”, TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 637-676; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2011-2012.

İlhan Şahin

HASLUCK, Frederick William

(1878-1920)

Arkeolog ve Osmanlı tarihçisi.

Londra'da doğdu. Cambridge King's College'de arkeoloji öğrenimi gördü. Hayatının 1899-1916 yılları arasındaki döneminin büyük bir bölümünü Yunanistan ve Türkiye'de geçirdi. 1901-1905 yıllarında, Atina'daki İngiliz Arkeoloji Enstitüsü'nde okuduğu üniversitenin bursiyeri olarak bulundu. Bir süre sonra da bu

enstitünün kütüphanecisi ve müdür yardımcısı oldu. 1916'da vereme yakalandı; tedavi amacıyla İsviçre'ye gittiyse de iyileşemedi. 22 Şubat 1920'de İsviçre'de öldü.

Hasluck'un çalışmaları birbiriyle ilgili çeşitli alanlarda yoğunlaşmıştır. Önceleri bir arkeolog ve tarihçi olarak Grek arkeolojisi, İzmir'in tarihi, Athos dağındaki Ortodoks manastırları, Ortaçağ coğrafya kitapları ve seyahatnâmeleri, Doğu Akdeniz kıyılarındaki Ceneviz ve Venedik yapıları, sikkeler gibi konularda çalıştı. Cyzicus (Cambridge 1910, antik şehrin tarihi ve burada yapılan kazılar), The Church of Our Lady of the Hundred Gates in Paros (London 1920, H. H. Jewel ile birlikte) ve Athos and its Monasteries (London 1924) adlı üç kitapla kırk altı makale bu dönemin ürünüdür. 1913'te Konya'ya yaptığı bir geziden sonra çalışmalarını Rumeli ve Anadolu'da Hıristiyanlık ile Müslümanlık arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaştırdı. En önemli kitabını oluşturan Christianity and Islam under the Sultans (I-II, Oxford 1929), Osmanlı şartlarında iki din arasındaki bağlantılar ve dinî gelenek mirasları üzerine yapılmış ilk ilmî araştırmadır. Kitabın birinci bölümü türbelerin ve kutsal mekânların kullanımındaki devamlılık üzerinedir. Burada, o zaman yaygın olan görüşün aksine, mahallî dinî geleneklerin büyük siyasî ve kültürel değişmeler sırasında ancak şartlar çok uygunsa hayatiyetini sürdürebildiğini ve belli bir türbe veya kutsal mekânın yaşamasını, ilgili dinî geleneklerin direnme gücünün değil maddî zenginlik ve mekânın sağladığını ileri sürer. İkinci bölümün konusu,

Anadolu'daki aykırı mezheplere mensup aşiretlerle çeşitli evliyalara ilişkin kerâmet ve destanlardır. Üçüncü bölümde ise Bektaşî dervişleri üzerine yapılmış uzun bir çalışma ile kırklar, kızıl elma gibi konularda ve Kızkulesi'ne dair kaleme alınmış çeşitli makaleler bulunmaktadır. Yine kendi gözlemlerine dayanarak yazdığı Letters on Religion and Folklore adlı eseri de (London 1926) Christianity and Islam'da ileri sürdüğü fikirleri destekleyici mahiyettedir. Eserlerinin bir kısmı kendisi hayatta iken yayımlanmış olmakla birlikte çoğu, özellikle Türkiye'deki dinî hayatla ilgili olanlar ölümünden sonra eşi tarafından neşre hazırlanmıştır.

Hasluck'un makalelerinden on tanesi, Râgıb Hulûsi tarafından Türkçe'ye tercüme edilip Anadolu'nun Dinî Tarih ve Etnografyasına Dair Tedkikat Merkezi Neşriyatı'nın birinci kitabı olarak Bektaşîlik Tedkikleri adıyla neşredilmiş (İstanbul 1928), bu tercüme, Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşîlik adıyla Yücel Demirel tarafından sadeleştirilerek Latin harfleriyle de yayımlanmıştır (İstanbul 1995). M. Fuad Köprülü tercümeye yazdığı takdim yazısında, söz konusu makalelerin doğrudan veya dolaylı şekilde Bektaşîlik'le ilgili olmaları sebebiyle bir kitapta toplandığını, Türk ve İslâm kaynaklarına hakkıyla vâkıf olmayan Hasluck'un bu makalelerde ileri sürdüğü görüşler ve ulaştığı sonuçlara tamamıyla güvenilemeyeceğini, ancak eski hıristiyan kaynaklarına etraflı şekilde vâkıf olmasından dolayı konular üzerinde çalışan Türk araştırmacıları için önem taşıdığını belirtir (s. VII).

BİBLİYOGRAFYA

F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans (ed. M. M. Hasluck), London 1929, editörün notu, I, s. V-VIII; a.mlf., Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, s. VII; "F. W. Hasluck, MA", Annual of the British School at Athens, XXIII, Athen 1918-19, s. XVI; The Times, London, 24 February 1920; F. H. Babinger, "F. W. Hasluck. An Obituary Notice", MOG, (1923-26), s. 321-325.

Chrıstıne Woodhead

HASR

(الحصر)

Bir ifade içinde bir lafzın veya lafızlar kümesinin diğerlerine özel şekilde tahsis edilmesi anlamında meânî terimi.

Sözlükte "kuşatmak, kısaltmak, daraltmak, sıkıştırmak, hapsetmek, menetmek" gibi anlamlara gelen hasr kelimesi belâgat yönünden bir îcâz ve tekit türü sayılır. Edebiyat terimi olarak hasr, bir ifade içinde bir lafız veya lafızlar kümesinin diğer bir lafız veya lafızlar kümesine özel bir yolla tahsis edilmesini ve sadece onu belirtmesini ifade eder. Belâgat kitaplarında buna hasr veya kasr denilmekle birlikte bu kelimelerin yerine ihtisas ve tahsis tabirlerinin kullanıldığı da görülür (Süyûtî, el-İtḳān, II, 49). Bazı âlimler hasrda nefiy ve ispat, ihtisasta ise yalnız genelin içerdiği bir özele yöneliş bulunduğunu ileri sürerler (Tehânevî, II, 1186; Süyûtî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, I, 191).

Bir hasr ifadesinde maksûr (tahsis edilen), maksûrun aleyh (kendisine bir şey tahsis edilen) ve kasr edatı (tarîku'l-kasr ki bu vaz'î kasırda bulunur) olmak üzere üç unsur vardır. Maksûr ve maksûrun aleyhe "hasrın tarafları" denir. Arapça ifadelerde hasrın tarafları mübtedâ-haber, fiil-fâil, fâil-mef'ul, mef'ul-mef'ul, hal-hal sahibi vb. olabilir. Sadece mef'ûl-i maahta ve tekit bildiren mef'ûl-i mutlakta hasr olmaz. Bu sebeple "إن نظن إلا ظنا" âyetindeki hasr, nevi bildiren mef'ûl-i mutlaka hamledilerek "ظنا ضعيفا" şeklinde yorumlanmıştır.

Hasr ifadesinde ya sıfat (vasıf, hal, hüküm, haber, fiil) mevsufa veya mevsuf sıfata hasredilir. Mevsufun sıfata hasrı nâdirse de böyle bir hasr mecazen mümkündür. Çünkü varlıkların bütün vasıfları ihata edilemeyeceğinden mevsufu birine hasredip diğerlerini ondan soyutlamak ancak mecaz yoluyla mümkün olabilir.

Arapça'da meşhur olan hasr yolları şunlardır: 1. En kuvvetli hasr yolu "nefiy + istisna edatı" formudur. Bunda istisna edatından önceki unsur

maksûr, sonraki unsur maksûrun aleyhtir. Bu yolla kurulan hasr ifadesi hükmü bilmeyen veya hüküm hakkında inkâr, şüphe, tereddüt ve vehim içinde olan ya da mecaz yoluyla bu durumda kabul edilen muhataba karşı kullanılır ve "müferrağ istisna" tarzında getirilir (Teftâzânî, s. 217-218). Şu âyetler buna örnek teşkil eder: "إن أنتم إلا في ضلال مبين"; "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى"; "وما توفيقي إلا بالله" 2. Cumhura göre "innemâ" (إنما) hasr ifade eder ve maksûrun aleyh cümlenin sonunda bulunur. Bu tür Arapça ibarelerin Türkçe'ye tercümesinde "ancak" ifadesinin cümlenin son unsuruna dahil edilmesi gerekir. Bu sebeple "إنما أنا بشر"; "إنما المؤمنون إخوة" âyetlerinin, "Ancak ben bir beşerim"; "Ancak müminler kardeştir" şeklindeki çevirisi yanlıştır. Doğrusu, "Ben ancak bir beşerim"; "Müminler ancak kardeştirler" şeklinde olmalıdır. Hasrın bu türü açık olan, inkâr edilmeyen ve muhatabın mâlumu

olan ya da mecazen böyle kabul edilen hususlarda onun dikkatini çekmek için yapılır. Bazan "innemâ" hasr ile birlikte tahkik, tekit, sebep (Miquel, CCXLVIII [1960], s. 484, 493) ve özellikle ta'riz bildirir (Abdülkāhir el-Cürcânî, s. 354-358). "إنما يتذكر أولو الالباب" (Ancak akıl sahipleri düşünür) âyetinde, düşünüp ibret almayanların akıl ve fikirden mahrum hayvanlar düzeyinde varlık oldukları vurgulanmıştır (ta'riz). 3. "Lâ" (لا), "bel" (بل) ve "lâkin" (لكن) atıf harfleri. Bunlarda maksûrun aleyh "lâ"dan önce, "bel" ve "lâkin"den sonra gelir. Bunların hasr ifade edebilmesi için "bel" ve "lâkin"den önce nefiy veya nehyin geçmiş bulunması, atfedilen nesnenin müfred olması ("lâ"da da öyle) ve ayrıca "lâkin"in başında vav bulunması şarttır. 4. Cümledeki öğelerin sıralanmasında sonra gelmesi gerekeni öne geçirmek (takdim); haberi mübtedâya, mâmullerini fiile takdim gibi. Burada da maksûrun aleyh öne geçirilen unsur olur. Bu tür hasr ancak dil zevkine sahip olanlarca bilineceği için buna "zevkî kasr", hasr ifadesi için konulmuş edatlarla kurulan diğerlerine de "vaz'î kasr" denilir (Hatîb el-Kazvînî, I, 122). Takdim yoluyla hasr önemseme, itina, ihtimam, tekit, takrir, teşvik, hatırdan çıkarmama, hoşlanma, nefret ve teberrük amacıyla; bazan da nazım, seci, kafiye ve fâsıla zarureti için yapılır (İbnü'l-Esîr, II, 211). Meselâ, "إياك نعبد وإياك نستعين" (Ancak sana ibadet eder, ancak senden yardım isteriz) âyetinde takdim hasr ifade ederken, "وبالاخرة هم يوقنون" (Âhirete de yalnız onlar kesinlikle inanırlar) âyetinde böyle bir mâna (hasr) yanlış olur. Çünkü burada mef'ul fâsıla için fiilinden önce getirilmiştir.

Bunların dışında bazı âlimlerce kabul edilen diğer hasr ifadeleri de şöylece sıralanabilir: 1. Fasıl zamiri. Haberi sıfattan ayırmak amacıyla getirildiği gibi onu mübtedâya hasretmek veya cümlede başka bir hasr ifadesi varsa onu pekiştirmek için de getirilebilir (Mustafa el-Merâgī, s. 139). "إولئك هم المفلحون" (Onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir) âyetinde tekitle beraber hasr ifadesi görülmektedir. 2. Haberin cins ifade eden harf-i ta'rifli olarak getirilmesi mutlak olarak ya da bir zarf veya hal ile kayıtlı olarak hasr bildirir (Hatîb el-Kazvînî, I, 98-99). "الحق الباقي" (Bâki olan ancak Hak'tır) ifadesindeki hasr buna örnek teşkil eder. 3. Bazılarına göre "ennemâ" da "innemâ" gibi hasr bildirir. 4. Abdülkāhir el-Cürcânî ve Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'ye göre fiil cümlesini, öznenin fiile takdimi suretiyle isim cümlesi şeklinde ifade etmek de hasr bildirir. Takdim edilen zamir veya zâhir isim olabilir (Zerkeşî, II, 412; Süyûtî, el-İtḳān, II, 50-51). 5. et-Telḫîṣ'in bazı şârihlerine göre, mânevî tekit ile "inne... + le..." formunda olduğu gibi peş peşe gelen iki tekit hasr bildirir. Bu sebeple "إنا نحن نزلنا الذكر" (Kur'an'ı biz indirdik biz) ifadesi, "Kur'an'ı ancak biz indirdik" anlamıyla eşdeğer kabul edilebilir. "إن الإنسان لفي خسر" (Muhakkak ki insan mutlak bir zarar içindedir) âyetinde de durum böyledir. 6. Tîbî'ye göre "?... (أ (هـ ... + أم (أو" formundaki tayin sorusunun cevabı da hasr bildirir. 7. "لا، وحده فقط، فحسب، غير، ليس غير" lafızları ile veya "kasr, hasr, inhisar, ihtisas, tahsis..." fiillerini ve türevlerini kullanmak suretiyle de sarih hasr mümkün olur (Seyyid Ahmed el-Hâşimî, s. 180).

Bir şeyin diğerine tahsisinin gerçeğe uymasına veya bir şeye izâfet ve nisbetle olmasına göre hasr hakiki ve gayri hakiki (izâfî) olarak ikiye ayrılır. "Lâ ilâhe illallah" cümlesinde ulûhiyyetin Allah'a tahsisi hakikata ve vâkıaya uygundur. "eş-Şâiru Hasenün lâ Hâlidün" (Şair Hasan'dır, Hâlit değil) cümlesinde şairliğin Hasan'a tahsisi Hâlid'e nisbetledir. Hakiki hasrın da tahkik veya mübalağa ve iddia bildiren kısımları vardır. İzâfî hasr da muhatabın durumuna göre üçe ayrılır. Muhatap bir vasıf veya hükümde birden çok şeyin ortaklığına inanıyorsa bunlardan birine tahsis için yapılana "ifrâd" (birleme) kasrı, muhatap hükmün aksine inanıyorsa bunu red için olana "kalb" (ters çevirme) kasrı, hükümde mütereddit ise bunu gidermek için yapılana da "ta'yin" (belirleme) kasrı denir.

Hasr, meânî terimi olarak "kasr" adıyla Türk belâgatına da geçmiş ve bilhassa şiirde edebî sanat gibi bir özelliğin başkalarında bulunmayıp yalnız

bir şeyde bulunduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Türkçe'de kasr edatının görevini "ancak, yalnız, meğer, hele, özge, sade, hemen, başka, mâada, gayri, illâ, belki" kelimeleri yapar. "Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge / Ne açar kimse kapım bâd-ı sabâdan gayrı" (Fuzûlî) beytindeki "özge" kelimesi buna örnektir.

Şiirde vezin gereği bir kelimenin kısaltılması (İstanbul > Stanbul) veya aruz vezniyle yazılmış mısraların sonundaki "feilün" tef'ilesinin "fa'lün" şeklinde uygulanmasına da kasr denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḥaṣr", "ḳaṣr" md.leri; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1287, s. 135-136; Tehânevî, Keşşâf, I, 294-295; II, 1183-1186; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 179-181, 328-358; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 288-300; İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir, Kahire, ts. (Dâru Nehdati Mısr), II, 211-213; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ, Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), I, 52-54, 98-99, 112-113, 118-130; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 204-223; Zerkeşî, el-Burhân, Riyad 1400/1980; II, 412-414; IV, 231; Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî, İstanbul 1290, I, 580-636; Süyûtî, el-İtḳān, II, 49-53; a.mlf., İʿcâzü'l-Ḳurʾân [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), I, 181-194; Abdünnâfi İffet, en-Nef'u'l-muavvel, İstanbul 1289; Ahmed Cevdet, Mi'yâr-ı Sedâd, İstanbul 1303, s. 44-45; Abdurrahman Süreyyâ, Mîzânü'l-belâga, İstanbul 1303, s. 197-206; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lugatı (İstanbul 1937), İstanbul 1973, s. 87; M. Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 154; Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 162; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 97-101; Bedevî Tabâne, Muʿcemü'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, II, 702-704; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâġa, İstanbul 1984, s. 179-195; A. Ahmed Bedevî, Min belâġati'l-Ḳurʾân, Kahire, ts., s. 156-162; Mustafa el-Merâgī, ʿUlûmü'l-belâġa, Beyrut, ts.

(Dârü’l-Kalem), s. 135-147; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 675-678; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġiyye ve teṭavvürihâ, Bağdad 1406/1986, II, 448-451; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 579; II, 981-983; Muhammed Altûncî, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-edeb, Beyrut 1413/1993, I, 367-368; II, 706; Andre Miquel, “La particule innema dans le Coran”, JA, CCXLVIII (1960), s. 483-488, 493-494; “Kasr”, TDEA, V, 214.

İsmail Durmuş

HASRET MOHÂNÎ

(حسرت موهاني)

(ö. 1951)

Hindistanlı gazeteci, şair ve siyaset adamı.

Kuzey Hindistan'da Utar Pradeş eyaletinde küçük bir kasaba olan Mohân'da en kuvvetli ihtimale göre 1880 yılında doğdu. İmam Ali er-Rızâ'nın soyundan geldiği ileri sürülen Nîşâburlu bir seyyid ailesine mensuptur. Atalarından Seyyid Mahmûd en-Nîsâbûrî'nin Hindistan'a geldikten sonra 615'te (1218) Mohân kasabasını kurarak buraya yerleştiği rivayet edilir.

Devlet hizmetinde bulunan seçkin bir ailenin çocuğu olan Seyyid Fazlülhasan Hasret Mohânî ortaokulu Mohân'da, lise-yi Fetihpûr'da okudu. Fetihpûr'daki mektepte Mevlânâ Seyyid Han Zâhirülisâm gibi değerli hoca ve âlimlerin öğrencisi olması gelişmesine büyük katkı sağladı. Bu yıllarda Abdülvehhâb adlı bir şeyhe intisap etti. Daha sonra devlet bursu kazanarak Aligarh'ta üniversite düzeyinde bir yüksek okul olan Mohammedan Anglo-Oriental College'a girdi. Buradaki öğrencilik yıllarından itibaren Kuzey Hindistan müslümanlarının siyasî ve kültürel hayatıyla yakından ilgilenmeye başladı. Öğrenci derneğinin en faal üyelerinden biri oldu. Faaliyetlerinden dolayı okulun İngiliz yöneticisi tarafından iki defa okuldan uzaklaştırıldı. 1903'te mezun olunca gazeteci olarak hayatını sürdürmeye karar verdi. Aynı yıl Urdû-i Muʿallâ adlı Urduca bir dergi çıkardı. Panislâmizmi savunan ve İngilizler'e karşı direnmeyi tavsiye eden yazıları müslüman gençlik üzerinde etkili oldu. Hindistan'ın bağımsızlığa kavuşmasının Hindûlar'la iş birliği sayesinde gerçekleşebileceği konusunda müslümanları ikna etmeye çalışan Hasret Mohânî bu amaçla Hindistan Kongre Partisi'ni destekledi. Urdû-i Muʿallâ'nın Nisan 1908'de çıkan sayısında yayımlanan “Mısır'da İngiliz Eğitim Politikası” adlı imzasız bir makale dolayısıyla İngiliz yetkilileri tarafından tutuklandı. Halkı isyana teşvik ettiği gerekçesiyle dergisi kapatıldı. 1909'da hapisten çıktıktan sonra

Urdû-i Muʿallâ'yı tekrar yayımlamaya başladı. Dergide bir süre siyasî konulara temas etmedi. Ancak I. Dünya Savaşı öncesinde değişen dünya şartları onu yeniden müslümanların siyasî durumlarıyla ilgilenmeye yöneltti. Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında Osmanlılar'a yardım için Hint müslümanlarından topladığı paraları İstanbul'da Hilâliahmer Cemiyeti'ne gönderdi. 1916'da, Ubeydullah Sindî'nin önderlik ettiği İngiliz aleyhtarı muhalefetle ilişkisi olduğu gerekçesiyle tutuklanmasına halk sert tepki gösterdi. 1917'de şeyh Mevlânâ Abdülbârî tarafından kendisine Kādiriyye ve Çiştiyye hilâfeti verildi.

Hasret Mohânî, Kasım 1919'da başlayan hilâfet toplantılarında önemli rol aldı ve Hindistan Hilâfet Hareketi'nin lider kadrosu içerisinde bulundu. 1921 yılında Ahmedâbâd'da toplanan Hindistan Müslümanları Birliği'nin başkanlığını yaptı. Hindistan'ın bağımsızlığını savunduğu için 1922'de tekrar tutuklandı ve iki yıl sonra serbest bırakıldı. 1925 yılında Komünist Parti'nin kongresinde başkanlık yapması, bu arada hem müslüman hem de komünist olduğunu söylemesi itibarını büyük ölçüde zedelemesine rağmen Urdû-i Muʿallâ dergisini yayımlamaya ve Hindistan Müslümanları Birliği içinde siyasî faaliyette bulunmaya devam etti. 1932'de hacca gitti. Kahire'de düzenlenen Filistin Kongresi'ne (1938) Hindistan müslümanlarının temsilcisi olarak katıldıktan sonra iki yıl süren bir Avrupa seyahatine çıktı. Ülkesine dönünce Hindistan Müslümanları Birliği'nin bağımsız Pakistan devleti kurma isteğine karşı tavır aldı. 1942 yılından itibaren bir Hindistan konfederasyonu kurma planını gerçekleştirmeye çalıştıysa da sonuç alamadı. 1946'da Hindistan Müslümanları Birliği'nin adayı olarak Birleşik Eyaletler Yasama Konseyi ve Hindistan Kurucu Meclisi'ne üye seçildi. Pakistan devleti kurulduktan sonra Kanpûr'da yaşamayı tercih etti. 13 Mayıs 1951'de Leknev'de öldü.

Eserleri. 1. Külliyyât. Urdu edebiyatının önemli gazel şairlerinden olan Hasret Mohânî'nin çeşitli tarihlerde yayımlanmış on adet divanının Mevlânâ Cemâl Miân Ferengî tarafından yapılan toplu basımıdır (2. bs., Lahore 1959). 2. Şerḥ-i Dîvân-ı Ġālib (Karaçi 1965). XIX. yüzyıl Urdu şairlerinden Gālib Mirza Esedullah'ın divanının şerhidir. 3. Nikât-ı Süḫan (Haydarâbâd, ts.). Urdu şiiri hakkında bir incelemedir. 4. İntiḫâb-ı Urdû-i Muʿallâ (Aligarh, ts.). Urdû-i Muʿallâ dergisinde 1903-1908 yılları arasında çıkan yazılarından derlediği bir eserdir. Hasret Mohânî'nin bazı şiirlerini

Rahim Ali İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır (Kanpûr 1922).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkavî Desnevî, Ḥasret Kī Siyâsî Zindegî, Desna 1959; A. C. Niemeijer, The Khilafat Movement in India 1919-1924, The Hague 1972, s. 83, 85, 129, 137, 140; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 217; Muhammed Sadiq, A History of Urdu Literature, Bombay 1984, s. 502; Khalid Hasan Qādiri, Hasrat Mohani, Delhi 1985; Mahmûd Birilvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 208-211; Ferzâne Seyyid, Nuḳūş-i Ḥasret, Lahor 1986, s. 159-166; G. Allana, Eminent Muslim Freedom Fighters, Delhi 1986, s. 215-225; T. L. Sharma, Hindu-Muslim Relations in All-India Politics 1913-1925, Delhi 1987, s. 71, 73, 124, 126, 141; Md. Muzaffar Imam, The Role of Muslims in the National Movement, Delhi 1987, s. 130, 146, 181, 183, 190; T. L. Sharma, Hindu-Muslim Relations in All-India Politics 1913-1925, Delhi 1987, s. 71, 73, 124, 126, 141, 143; Indian Muslims in Freedom Struggle (ed. P. N. Chopra), New Delhi 1988, s. 107; İbâdet Birilvî, "Ḥasret Mohânî", UDMİ, VIII, 203-205; F. C. R. Robinson, "Ḥasrat Mohānī", EI² Suppl. (İng.), s. 360-361.

Rıza Kurtuluş

HASSA

(خاصّه

Hükümdara ve hükümdar sarayına ait kurumlar, hizmetler ve görevliler için kullanılan bir tabir.

Arapça bir kelime olan hâssa, bir şeye veya kimseye aidiyet bildiren hâssın müennesidir. Karakoyunlu ve Akkoyunlular’da hükümdarın maiyet askerlerine hassa nökerleri denirdi. İran Moğolları’nda da (İlhanlılar) maiyet askeri ve devlet hazinesi için kullanılan bu tabire, Osmanlı resmî terminolojisinde padişaha ve saraya aidiyetin bir ifadesi şeklinde yaygın olarak rastlanır.

Saraya ait atların barındığı yer olan Istabl-ı Âmire’ye bazan Has Ahur denildiği gibi saray hayvanları için gerekli otun temin edildiği çayırlar hassa çayırı, Istabl-ı Âmire yularcılarına efsâr-dûzân-ı hâssa, bunların şâkirdlerine pâlân-dûzân-ı hâssa, hassa iplikçilerine tıl-bâfân-ı hâssa, keçe işleriyle uğraşanlara keçeciyân-ı hâssa, dericilere debbâğân-ı hâssa ve serrâcîn-i hâssa denirdi. Elçilik heyetlerine verilen ziyafetler sofra-i hâs şeklinde ifade edildiği gibi, saraydaki Enderun koğuşlarının en itibarlısı olan Has Oda belgelerde ve kaynaklarda genellikle hâne-i hâssa, padişahların şikâr halkından olan zümreler hassa doğancıları, hassa çakırcıları ve hassa şahincileri, padişahların şahsî gelir ve giderlerine ait işlerle ilgili kurum Hazîne-i Hâssa, sarayla ilgili alım satım işleriyle meşgul memur hassa harç emini, devlete ait gemiler hassa kadırgaları, bu

gemilerde çalışan kaptanlar hassa reisleri, saray hekimleri hassa tabipleri, saray mimarları hassa mimarları, sarayda görev yapan müezzinler hassa müezzinleri, hükümdarın muhafız askerleri Hassa Ordusu, saray içindeki bahçeler has bahçe ve buralarda çalışanlar hassa bostancıları, Dârüssaâde ağası ile Harem Dairesi mensuplarından olmayan saray halkının yemeklerinin pişirildiği mutfak ise hassa hârici matbahı adıyla anılırdı.

Bunlardan başka saray mensuplarının çamaşırlarını yıkayanlara câmeşûyân-

ı hâssa, tatlı imaliyle uğraşanlara helvacıyân-ı hâssa, saray ekmekçilerine habbâzîn-i hâssa, kiler hizmetlilerine kilârciyân-ı hâssa, hil‘at ve elbise dikicilerine hayyâtîn-i hâssa, saray esnafı ve sanatkârlarına ehl-i hiref-i hâssa, sîm sakalar ocağı mensuplarına sîm sakayân-ı hâssa denirdi. Ayrıca yine bu kelimeyle ifade edilen hassa şâtırları, hassa dellâlları, hassa rahtvan ağaları, hassa solakları, hassa voynukları, hassa kul, hassa câriye gibi görevlilerle hassa ambarı, hassa çeltik, hassa çiftlik, hassa karye, hassa koru gibi tabirler de vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 363; II, 435, 453, 472, 595; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 38; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 206, 207; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 81, 114, 116, 117, 121, 126, 131, 132, 137, 530, 548; II, 24, 37, 117, 141, 157; a.mlf., Medhal, s. 188, 240; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; Spuler, İran Moğolları, s. 356; Rycaut, tür.yer.; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi, Ankara 1979, s. 84, 117, 276, 287, 309-310; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 143-144; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 42, 47, 48; a.mlf., "Hassa Ordusunun Temeli; Muallem Bostaniyân-ı Hassa Ocağı, Kuruluşu ve Teşkilâtı", a.e., sy. 34 (1984), s. 347 vd.; Pakalın, I, 750-752, 758-763; Cengiz Orhonlu, "Khāṣṣ", EI² (Fr.). IV, 1127.

Abdülkadir Özcan

HASSÂF

(الخصّاف)

Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî (ö. 261/875)

Hanefî âlimi, müctehid.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Seksen yaşlarında vefat ettiğine dair rivayetten hareketle 181 (797) yılı dolaylarında doğduğu söylenebilir. Ayakkabıcılık yaparak geçimini sağladığından "Hassâf" lakabıyla anılmıştır. Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin talebesi olan babası Ömer b. Müheyr'den fıkıh okudu. Ebû Âsım en-Nebîl, Müsedded b. Müserhed, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî, Vâkıdî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ali b. Medînî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Vehb b. Cerîr ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Halîfe Mu'tez-Billâh zamanında (866-869) bir süre kadılık yapan Hassâf, Mühtedî-Billâh'ın da (869-870) iltifatına mazhar oldu ve onun adına haraca dair bir eser kaleme aldı. Ancak halifenin vefatı üzerine Hassâf'ın evi yağmalandı ve bu eserle birlikte hac menâsikine dair bir başka kitabı da diğerleri arasında yok edildi. Bundan sonra inzivaya çekilip ilimle meşgul olan Hassâf Bağdat'ta vefat etti.

Müteahhirîn Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden ve kendi zamanında Irak fıkıh ekolünün (ehl-i re'y) güçlü temsilcilerinden biri olan Hassâf, Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini değerlendirerek bunlar arasında tercih yaptığı gibi hükmü hakkında bu imamlardan rivayet bulunmayan konularda da ictihad ederdi. Bu sebeple Şemsüleimme el-Halvânî kendisinden büyük bir âlim diye söz etmiş, Kemalpaşazâde yaptığı fukaha tasnifinde onu meselede müctehidlerden saymıştır. Hassâf, mezhep fıkhına dair genel kitaplar yerine fıkhın belli konularıyla ilgili eserler kaleme almış, kendi sahalarında ilk eserler arasında yer alan bu çalışmalarla Hanefî literatürünün oluşmasına büyük katkıda bulunmuştur.

Eserleri. 1. Edebü'l-ḳāḍî*. Hanefî mezhebinde muhakeme usulüne dair günümüze ulaştığı bilinen ilk eserdir. Hakkında ondan fazla şerh yazılmış olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46-47; Sezgin, I, 437-438) bunlardan özellikle Cessâs (nşr. Ferhât Ziyâde, Kahire 1979; nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî, Kahire 1400/1980) ve Sadrüşşehîd'in (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-IV, Bağdat 1397-1398/1977-1978; nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî ve Ebû Bekir Muhammed el-Hâşimî, Beyrut 1414/1994) şerhleri önemlidir. Abdülvehhab Öztürk Hassâf ve bu eseri üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Aḥkâmü'l-vaḳf (Aḥkâmü'l-evḳāf) (Kahire 1322). Çağdaşı Hilâl er-Re'y'in aynı adı taşıyan eseriyle birlikte sahasının klasikleşmiş kitapları arasında yer alır. Hanefî âlimlerinden Nâsıhî, Cemâleddin el-Konevî ve Burhâneddin et-Trablusî bu iki eseri cem' ve ihtisar etmişlerdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 21, 80; Sezgin, I, 435-437). Trablusî, Hassâf'ın eserini ihtisar edip Hilâl'in eserinden ilâveler yapmak suretiyle el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf adlı kitabını kaleme almıştır (Bulak 1292; Kahire 1320). 3. Kitâbü'l-Ḥiyel (Kahire 1316; nşr. J. Schacht, Hannover 1923). Bazı yasak fiillerin şekil bakımından hukuka uygun olan muameleler vasıta kılınarak işlenmesini konu alır. 4. Kitâbü'n-Nafaḳāt. Sadrüşşehîd'in şerhiyle birlikte basılmıştır (Haydarâbâd 1349; nşr. Ruhi Özcan, bk. bibl.; nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Beyrut 1404/1984). 5. Kitâbü'r-Rıḍâʿ. Süt kardeşliğiyle ilgili hükümlere dairdir. Bilinen tek yazma nüshası Murad Molla Kütüphanesi'nde bulunan eser (nr. 731/4, vr. 94b-120a), bu nüshası esas alınarak Sadettin Kalpakçı tarafından neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.).

Hassâf'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eş-Şürûṭü'l-kebîr, eş-Şürûṭü'ṣ-ṣaġīr, el-Meḥâḍır ve's-sicillât, Kitâbü'l-İḳāle, Kitâbü'l-Ḫarâc, el-Menâsik, Kitâbü'l-ʿAṣîr ve aḥkâmühû, Kitâbü Ẕerʿi'l-Kaʿbe ve'l-mescid ve'l-ḳabr, Kitâbü'l-Veṣâyâ, Kitâbü İḳrâri'l-veres̱e baʿżuhum li-baʿż.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 259; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 158; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 123-124; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 261-280, s.

87-88; Safedî, el-Vâfî, VII, 266-267; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 230-232; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 7; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 276-277; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 418-419; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 21, 46-47, 80, 695, 1046, 1395, 1400; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 7, 29-30; a.mlf., en-Nâfiʿu'l-kebîr (Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr içinde), Beyrut 1406/1986, s. 8, 10; Serkîs, Muʿcem, I, 824; Sezgin, GAS, I, 435-438; M. Zâhid el-Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Humus 1388/1968, s. 103, 109; Sadeddin Kalpakçı, Hassâf: Hayatı, Eserleri ve er-Ridâ Adlı Eserinin Tahkiki (mezuniyet tezi, 1976, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi); Ruhi Özcan, "Husâmu Şehîd'in Şerhiyle İmam el-Hassâf'ın En-nafakât Kitabı", İslâmî İlimler Fakültesi, Prof. Dr. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 171-224; Abdülvehhab Öztürk, İslâm Hukukunda el-Hassâf'ın Yeri ve Edebü'l-Kādî Adlı Eseri (doktora tezi, 1982, AÜ İlâhiyat Fakültesi); Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 28-29.

Abdülvehhab Öztürk

HASSÂN b. ATIYYE

(حسّان بن عطيّة)

Ebû Bekr Hassân b. Atıyye el-Muhâribî (ö. 130/748 [?])

İlk zâhid ve muhaddislerden.

Basralı veya Beyrutlu olduğu rivayet edilir. Dımaşk'ta yaşadı. Hadis ilmiyle meşgul olan Hassân, Ebû Ümâme el-Bâhilî, Saîd b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Sâbit, Hâlid b. Ma'dân ve Nâfi'den rivayette bulundu. Kendisinden hadis rivayet edenlerin en meşhuru Evzâî'dir. Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel onun güvenilir bir râvi olduğu konusunda birleşirler.

Zühd ve takvâ konusundaki titizliği yanında rivayet ettiği hadisleri hayatına uygulama konusunda da hassasiyet gösteren Hassân, bir kişinin kendi koyununun sütünden muhtaçları da faydalandırmasının sevap olduğunu bildiren hadisi (Buhârî, "Hibe", 35) duyar duymaz sahip olduğu koyunun sütünü komşusuyla nöbetleşe sağmaya başlamıştı. Bid'atlardan kaçınır, ikindi namazından sonra mescidin bir köşesine çekilip akşam vaktine kadar zikirle meşgul olurdu. Ona göre sünnete uygun olarak kılınan iki rek'at namaz sünnete uygun olmayan yetmiş rek'attan daha hayırlıdır. Çarşıda karşılaştığı bir rahip ona ve kendisine dua edince "âmin" demiş, yanındakilerin hayretlerini ifade etmeleri üzerine, "Allah belki rahibin kendisi için yaptığı duayı kabul etmeyebilir, fakat benim hakkımdaki duasını kabul etmesini umuyorum" diye cevap vermiştir (Ebû Nuaym, VI, 73).

Bazıları Hassân'ın Kaderiyye'den olduğunu söylemişse de (İbn Manzûr, VI, 306) Evzâî, meşhur Kaderiyeci Gaylân ed-Dımaşkī'nin Hassân b. Atıyye'ye kendi fikirleriyle ilgili kanaatini sorduğunu, onun da, "Her ne kadar dilim sana cevap bulmakta yetersiz kalıyorsa da gönlüm dediklerini inkâr ediyor" şeklinde karşılık verdiğini söyleyerek (bk. Ebû Nuaym, VI, 72) hakkındaki bu iddianın doğru olmadığını belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Hibe”, 35; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, III, 33; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 236; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 70-79; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 222; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, VI, 305-306; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VI, 34-40; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 466-468; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 479; Safedî, el-Vâfî, XI, 363; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 136; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 251; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 39.

Mehmet Demirci

HASSÂN b. GÜMÜŞTEGİN

(حسّان بن كمشتكين)

Hassân b. Gümüştegin et-Türkî el-Ba'lebekkî (ö. 549/1154-55)

Menbic hâkimi.

Atabeg İmâdüddin Zengî ve oğlu Nûreddin Mahmud Zengî'nin önde gelen Türk beylerinden olan Hassân'ın doğum tarihi bilinmemektedir. Kaynaklarda, 516 (1122-23) yılından itibaren bir kumandan olarak yaptığı faaliyetler kaydedilmekteyse de ne zaman Menbic hâkimi olduğu, kendisine niçin Ba'lebekkî nisbesinin verildiği ve babası Gümüştegin'in kimliği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu dönemde Ba'lebek'te Gümüştegin adlı bir Türk beyinin valilik yaptığı bilinmekteyse de onun Hassân'ın babası olduğuna dair bir kayıt yoktur.

Hassân b. Gümüştegin hakkında bilgi veren ilk müellif olan Azîmî'nin, Muhadded Kalesi'nin Menbic hâkimi Hassân tarafından 516 (1122-23) yılında ele geçirildiği şeklindeki rivayetinden (Târih, vr. 200a) onun bu olaydan daha önceki bir tarihte Menbic'e sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak Urfa Kontu I. Joscelin'in 1119-1120 kışı ile 1120 ilkbaharında Vâdiibutnân, Menbic ve Nakîre'yi hedef alan yağma akınları karşısında çaresiz kalan bölge halkının Mardin'de bulunan Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi'ye başvurarak kendisinden yardım istedikleri göz önüne alınırsa Hassân'ın 1120 ilkbaharı ile 1122 yılı arasındaki bir tarihte Menbic'e sahip olduğu söylenebilir.

Necmeddin İlgazi'nin ölümünden sonra (Kasım 1122) Artuklu ailesinin en nüfuzlu ve kudretli şahsı olarak ön plana çıkan yeğeni Belek b. Behrâm, Halep'e hâkim olduktan sonra Harput ve Harran'ın yanı sıra bu bölgenin idaresini de eline almış, yıllardan beri Haçlılar'a karşı sürdürdüğü mücadeleye devam ederek 1124 yılı Mart-Nisan aylarında Azâz üzerine yürümüş ve şehirden çıkan Frank garnizonunu yenilgiye uğratmıştı. Belek, Azâz bölgesine yaptığı başarılı akından hemen sonra 518 Saferinde (Nisan

1124) bilinmeyen bir sebeple Menbic hâkimi Hassân b. Gümüştegin'e kızarak amcazadesi Timurtaş kumandasında bir orduyu Menbic'e gönderdi ve kendisine, Hassân'ı Tel Bâşir bölgesine yapılacak bir yağma akınına katılmaya davet etmesini, şehirden çıkınca da tutuklamasını emretti (İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 218 vd.). Timurtaş bu emri uygulayarak Hassân'ı yakaladı ve Artuklu birlikleri Menbic'e girdi. Hassân'ın kardeşi Îsâ, ağabeyine yapılan işkenceye rağmen iç kaleyi Timurtaş'a teslim etmedi. Bunun üzerine Belek, Hassân'ı Palu Kalesi'ne hapsetti ve bizzat Menbic'e gelerek kaleyi kuşattı. Zor durumda kalan Îsâ, Urfa Kontu I. Joscelin'e mektup yazdı ve kendisini Belek'in elinden kurtardığı takdirde ona vergi ödemeyi vaad etti (Süryânî Mikhail, III, 212). Joscelin, yanında keşiş Geoffroy'un Maraş kuvvetleriyle Dülük, Ayıntab ve Ra'bân Kontu Mahuis'in askerleri olduğu halde Urfa ve Antakya birlikleriyle Menbic'e yürüdü. Ancak yapılan savaşı Belek kazandı (5 Mayıs 1124) ve Haçlılar dağılıp kaçtılar. Ertesi gün kuşatmaya devam eden Belek, surları dövmek için mancınıkları yerleştirecek uygun yer tesbit etmeye çalışırken kaleden atılan bir okla ağır şekilde yaralandı ve aynı gün öldü. Mirası yeğenleri arasında paylaşıldığında Palu Kalesi'ni alan Dâvûd b. Sökmen burada tutuklu bulunan Hassân'ı serbest bıraktı. Yeniden Menbic'e dönen Hassân, 1127 yılında Aksungur el-Porsukī ve oğlu İzzeddin Mes'ûd'un ölümünden sonra Halep'in hâkimiyetini ele geçirmek için Tuman, Kutluğaba ve Süleyman b. Abdülcebbâr arasındaki kavgaya son verip taraflar arasında bir çözüm bulabilmek amacıyla Bizâa (Buzâa) şehri hâkimiyle birlikte Halep'e gitti, fakat başarılı olamadı.

Musul Valisi İmâdüddin Zengî, zor durumdaki Halep'ten gelen yardım çağrısı üzerine önce buraya bir birlik gönderdi, daha sonra kendisi de Halep'e doğru yola çıktı (1128). Bu yolculuğu sırasında Menbic ve Bizâa şehirleri İmâdüddin Zengî'ye itaatlerini arzettiler. Bu tarihten itibaren Hassân, İmâdüddin'in, daha sonra da oğlu Nûreddin'in sadık bir kumandanı olarak görev yaptı. Hassân, Artuklular'a duyduğu kızgınlık sebebiyle gönüllü olarak İmâdüddin'in hizmetine girmiş olmalıdır. Çünkü İmâdüddin Artuklular'ın en şiddetli rakibiydi.

Hassân b. Gümüştegin, İmâdüddin Zengî'nin Irak'ta bulunduğu 1131-1135 yılları arasında ona Halep'te vekâlet eden ünlü Türk kumandanı Seyfeddin

Savar ile birlikte 1134 yılında Urfa Kontu II. Joscelin'in kuvvetlerine hücum etti. Haçlılar'ın büyük çoğunluğu öldürüldü, bir kısmı da

esir alındı. Sonraki yıllarda Haçlılar'la yapılan savaşlarda Hassân'ın adı kaynaklarda zikredilmiyorsa da olayların akışına bakarak onun da diğer kumandanlar gibi Zengî'nin hizmetinde bu mücadeleler içinde yer aldığı söylenebilir.

Hassân b. Gümüştegin, Urfa Kontluğu'na kesin darbeyi vurmaya hazırlanan ve 1144 yılı Kasım ayı sonunda şehri kuşatmaya başlayan İmâdüddin Zengî'nin maiyetinde Urfa'nın fethine katıldı. Urfa'yı kuşatan Zengî'nin ordusunda bulunan kumandanların adlarını ve birliklerin yerleşme düzenini kaydeden tek kaynak Anonim Süryânî Vekāyi'nâmesi'nden (bk. JRAS [1933], s. 282), onun şehrin iç kalesinin karşısına düşen mevkide çadırını kurduğu öğrenilmektedir. Hassân'ın adı, kaynaklarda bundan sonra 1146 yılında Zengî'nin Ca'ber Kalesi'ni kuşatması dolayısıyla geçmektedir. Zengî, Ukaylîler'den Mâlik b. Sâlim'e ait olan Ca'ber Kalesi'nin kuşatılması uzayınca Hassân'ı kalenin hâkimine elçi olarak yollayıp kalenin teslimini sağlamaya çalışmış, fakat kale hâkimi teslim olmayı kabul etmemiştir. Hassân geri dönüp Zengî'ye durumu bildirdikten birkaç gün sonra Zengî köleleri tarafından uyurken öldürülünce (5-6 Rebiülâhir 541/14-15 Eylül 1146 gecesi) kuşatma kaldırılmıştır.

Zengî'nin ölümü üzerine, kuşatma sırasında yanında bulunan oğlu Nûreddin Mahmud yakın adamları tarafından Halep'e götürülerek burada hükümdar ilân edildi. Zengî'nin diğer oğlu Seyfeddin ise Musul'a hâkim oldu. Bundan sonraki yıllarda Hassân b. Gümüştegin Nûreddin'in hizmetine girdi. Zengî'nin ölümünü fırsat bilen ve Urfa'nın yerli hıristiyan halkı ile anlaştıktan sonra 1146 Ekim ayı sonlarında Urfa'yı tekrar ele geçirmek üzere şehre giren II. Joscelin'in bu teşebbüsü karşısında Nûreddin Halep kuvvetleriyle Urfa'ya geldiğinde Hassân b. Gümüştegin de Menbic birlikleriyle Urfa'ya gidip şehrin geri alınmasında Nûreddin'e yardımcı oldu. Hassân'a bağlı birlikler ve Türkmenler şehri yağmaladıkları gibi birçok kişiyi öldürdüler ve Urfa'ya kendilerine mensup bir topluluk yerleştirdiler.

1150 yılında II. Joscelin'in Nûreddin'in adamları tarafından yakalanıp

Halep'te hapse atılmasından sonra Nûreddin Urfa Kontluğu'ndan geriye kalan kaleleri birer birer zaptetmeye başladı. Önce 18 Rebîülevvel 545'te (15 Temmuz 1150) Azâz ele geçirildi. Haçlılar bir taraftan Halep Hükümdarı Nûreddin Mahmud'un, diğer taraftan Anadolu Selçuklu Sultanı Mesud'un saldırılarına karşı bölgeyi savunmanın mümkün olmadığını anlamışlar ve Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'un bu araziyi satın almak üzere yaptığı teklifi kabul ederek birçok kaleyi imparatora satmışlardı. Ancak bölgenin Bizans'a intikali Türk hücumlarını durdurmadı. Nûreddin 1150-1151'de Râvendân, Kūrûs, Burcürrasâs kalelerini zaptetti. Tel Bâşir ise bir süre direndikten sonra 25 Rebîülevvel 546'da (12 Temmuz 1151) Hassân tarafından teslim alındı. Hassân kaleyi aldıktan sonra tahkim edip içine yıllarca yetecek kadar erzak depoladı. İbnü'l-Kalânisî Tel Bâşir'in fethi haberinin Nûreddin'e Dımaşk yakınında Katîa mevkiindeki karargâhındayken ulaştığını, bu habere herkesin sevindiğini ve şenlikler düzenlendiğini söyler. İbnü'l-Esîr Tel Bâşir'in fetih tarihi olarak 549 (1154) yılını verir. İbnü'l-Adîm ise tarih belirtmeden Tel Bâşir'in Dımaşk'ın fethinden sonra Franklar'dan alındığını söyleyerek İbnü'l-Esîr'e katılır.

Hassân'ın vefat tarihi sadece İbnü'l-Adîm tarafından ve 549 (1154-55) olarak kaydedilir (Buġyetü'ṭ-ṭaleb, V, 2234). Hassân'ın ölümünden sonra Menbic'e oğulları hâkim olmuştur. Anonim Süryânî Vekāyi'nâmesi'nin verdiği bilgiye göre (bk. JRAS [1933], s. 303) Nûreddin, Harim'i Haçlılar'ın elinden almak üzere 1164 yılında harekete geçtiğinde yanında Hassân'ın oğlu Menbic ve Urfa Emîri Seyfeddin Gazi de bulunmaktaydı. Seyfeddin Gazi'nin 1166 yılında bilinmeyen bir sebeple Nûreddin'e isyan etmesi üzerine Nûreddin Menbic'e bir ordu göndererek şehri kuşatmış ve idaresini Seyfeddin Gazi'nin elinden alıp kardeşi Kutbüddin Yinal'a vermiştir.

Kutbüddin, Musul Hükümdarı Seyfeddin b. İmâdüddin Zengî'ye yani Zengîler'e bağlı olduğundan Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye düşmandı. Bu durumu bilen Selâhaddin Bizâa'yı ele geçirdikten sonra Menbic üzerine yürüyüp şehri aldı ve Kutbüddin'i sığındığı kalede kuşattı. Kutbüddin bol miktarda silâh ve erzak depoladığı kalede direndiyse de Selâhaddin'in askerleri açtıkları lağımlarla surları delip çökertince kale düştü (29 Şevval 571/11 Mayıs 1176). Selâhaddin, Kutbüddin Yinal'ı esir alıp bütün mallarına el koydu. Süryânî Mikhail'in kaydına göre Kutbüddin beş ay sonra serbest

bırakılınca Musul Hükümdarı Seyfeddin b. İmâdüddin Zengî’nin yanına gitmiş, Seyfeddin tarafından kendisine Rakka iktâ olarak verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Azîmî, Târîḫ, Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 398, vr. 200a, 202a, 204a, 209a; a.e.: La chronique abrégée d’al-Azîmî (nşr. Cl. Cahen, JA, CCXXX [1938] içinde), s. 394, 408; a.e.: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 45, 47, 50, 57; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 241, 315; a.e.: The Damascus Chronicle of the Crusades (trc. H. A. R. Gibb), London 1932, s. 223, 309; İbnü’l-Ezrak, Meyyâfârikīn ve Âmid Târihi: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, s. 79, 82, 152; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 619, 650, 685; XI, 109, 110, 199; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 489, 514, 540; XI, 103, 171, 267, 345; Süryânî Mikhail, Chronique: 1166-99 (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1899-1924, III, 210, 212; The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle (trc. A. S. Tritton, JRAS [1933] içinde), s. 94, 278, 282, 303; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 206; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, 218 vd., 230, 238, 252, 283, 303, 374; a.mlf., Buġyetü’ṭ-ṭaleb (Zekkâr), V, 2234; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn: Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174), Damas 1967, II, 168, 170, 336, 384, 461, 463, 469; a.mlf., “Manbidj”, EI² (İng.), VI, 380; İmâdüddin Halîl, el-İmârâtü’l-Artuḳıyye fi’l-Cezîre ve’ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 273-274; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği: Tog-Teginliler, İstanbul 1985, s. 103, 156; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1118-1146, Ankara 1994, s. 4, 52, 107, 145, 152; a.mlf., “Haçlılara Karşı Mücadelede Başarılı Bir Türk Kumandanı: Savar”, TTK Belleten, sy. 191-192, s. 465.

Işın Demirkent

HASSÂN b. MÂLİK

(حسّان بن مالك)

Ebû Süleymân Hassân b. Mâlik b. Bahdel b. Üneyf el-Kelbî el-Bahdelî (ö. 70/690 [?])

Benî Kelb kabilesi reisi ve Emevîler’in önde gelen kumandanlarından.

Benî Kelb kabilesinin ünlü reisi Bahdel b. Üneyf’in torunu, Yezîd b. Muâviye’nin dayısıdır. Sıffîn Savaşı’nda Muâviye’nin yanında yer alarak Kudâalılar’ın kumandanlığını yaptı. Hilâfetin Emevîler’e geçmesine yardımcı olduğundan onun tarafından Filistin ve Ürdün valiliğine tayin edilerek ödüllendirildi. Muâviye’nin vefatından sonra halkın Yezîd’e biat etmesi için çalıştı; Filistin ve Ürdün valiliğini Yezîd (680-683) ve II. Muâviye (683-684) dönemlerinde de sürdürdü.

Hassân b. Mâlik, Humus Valisi Nu‘mân b. Beşîr el-Ensârî ve Kınnesrîn Valisi Züfer b. Hâris el-Kilâbî başta olmak üzere bütün valilerin Mekke’de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr’e biat ettikleri ve halkı kendisine biata çağırdıklarında

(64/683) Emevîler’e sadık kaldı. Ravh b. Zinbâ‘ı Filistin’e vali tayin edip Ürdün’e gitti ve halkın Abdullah’a biat etmesini önledi. Yaptığı konuşmalarla bölge halkını Yezîd’in oğlu Hâlid’e biat etmeye razı etti. Ürdün’de bulunduğu sırada Abdullah b. Zübeyr taraftarlarından Nâtil b. Kays el-Cüzâmî ayaklanarak Ravh’ı Filistin’den uzaklaştırdı. Filistin’in de Emevîler’in elinden çıktığını öğrenen Hassân, Yezîd’in iki oğlu Abdullah ve Hâlid’i yanına alarak Dımaşk yakınlarındaki Câbiye’ye hareket etti. Câbiye’de bulunduğu sırada II. Muâviye’nin Dımaşk ordusu kumandanı Dahhâk b. Kays el-Fihrî’nin halkı gizlice Abdullah b. Zübeyr’e biata davet ettiği haberini aldı. Hemen Dahhâk’e bir mektup yazarak hilâfetin Emevîler’in hakkı olduğunu bildirdi. Mektup Dahhâk’in karşı çıkmasına rağmen elçi tarafından cuma namazında halka okununca Dımaşk halkı ikiye ayrıldı; Yemenliler Emevîler’in, Benî Kays Abdullah b. Zübeyr’in yanında

yer aldı. Bu olaydan sonra Emevîler Câbiye’de toplanmaya başladı.

II. Muâviye’nin veliaht bırakmadan genç yaşta ölmesi üzerine Dımaşk’ta bulunan Emevî kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd ile Eşdak halife olması için Mervân b. Hakem’e teklifte bulundular ve Câbiye’de bulunan Hassân b. Mâlik’i ikna edebilirse Benî Ümeyye’nin de kendisinin halifeliğine itiraz etmeyeceğini söylediler. Mervân Câbiye’ye giderek durumu Emevî ailesine açıkladı. Hilâfeti kırk gündür uhdesinde tutan Hassân b. Mâlik uzun müzakereler sonunda Yezîd’in oğlu Hâlid’in veliaht olması şartıyla Mervân’a biat etmeyi kabul etti. Böylece Emevî saltanatı ailenin Mervânî koluna geçmiş oldu (64/684).

Hassân b. Mâlik, daha sonra Mervân’la birlikte Abdullah b. Zübeyr’i destekleyen Dahhâk b. Kays’ın üzerine yürüdü. Mercirâhit’te yapılan savaşta Dahhâk ortadan kaldırıldı (15 Zilhicce 64/3 Ağustos 684). Hassân, hilâfet merkezi Dımaşk’ın tekrar Emevîler’in eline geçmesinde ve Mervân’ın halifeliğinin sağlamlaştırılmasında önemli rol oynadı.

Mervân b. Hakem bir süre sonra Hâlid b. Yezîd ile Eşdak’ı veliahtlıktan azledip kendi oğulları Abdülmelik ile Abdülazîz’i veliaht tayin etti. Hassân’dan da Abdülmelik’e biat etmesini istedi. Hassân, muhtemelen hiç hoşlanmadığı Eşdak’ın da bertaraf edilmesi sebebiyle buna ses çıkarmayıp Abdülmelik’in veliahtlığını kabul etti. Daha sonraki yıllarda Eşdak’ın isyanının bastırılmasında Halife Abdülmelik b. Mervân’a yardımcı oldu. İsyanın bastırılmasından kısa bir süre sonra 70 (690) yılında öldüğü tahmin edilmektedir. İbn Asâkir onun aynı zamanda şair olduğunu söyler (Târîẖu Dımaşḳ, XII, 449).

BİBLİYOGRAFYA

Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 207; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 35-43; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 172; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 257; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 530-542; VI, 140-144; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 135; İbn Asâkir, Târîḫu

Dımaşḳ (Amrevî), XII, 448-450; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfelt), Tahran 1965, I, 203; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 145-148, 297-303; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 537; Safedî, el-Vâfî, XI, 359; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 13; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 80-86, 95, 100; Abdüşşâfî' M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî [baskı yeri yok], 1404/1984, s. 142-145; H. Lammens, "Hassân", İA, V/1, s. 342; a.mlf. - L. Leccia Vaglieri, "Ḥassān b. Mālik", EI² (İng.), III, 270-271.

Nadir Özkuyumcu

HASSÂN b. NU‘MÂN

(حسّان بن النعمان)

eş-Şeyhu’l-emîn Hassân b. en-Nu‘mân b. Adî b. Bekr el-Ezdî el-Gassânî (ö. 85/704 [?])

Emevîler’in İfrîkıye valisi.

Aslen Gassânî emîrlerinden olup İfrîkıye valiliğine getirilmeden önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Züheyr b. Kays el-Belevî’nin Bizans kuvvetleri tarafından Berka’da şehid edilmesinden sonra İfrîkıye valiliği bir süre boş kaldı. Çünkü Halife Abdülmelik b. Mervân, hilâfet iddiasında bulunan Abdullah b. Zübeyr ile meşgul olduğundan bu gibi işlerle ilgilenemedi; ancak isyanın bastırılmasından sonra halkın ısrarlı istekleri karşısında 73 (692) yılında İfrîkıye valiliğine Hassân b. Nu‘mân’ı tayin etti. Hassân’ın tayin tarihiyle ilgili başka rivayetler de vardır (Mahmûd Şît Hattâb, I, 173-174).

Hassân b. Nu‘mân Mısır’da donattığı 40.000 kişilik bir ordu ile İfrîkıye seferine çıktı (74/693) ve ilk olarak Bizanslılar’ın denizden saldırılarına açık olan sahil şehirleri Berka ile Trablus’u tahkim etti; aynı yıl Kayrevan’ı yeniden ele geçirdi. Ancak İfrîkıye’de onu iki büyük tehlike bekliyordu; bunlar, sahil şehri olan Kartaca’daki (Kartacene) Bizanslılar ile Berberîler’i etrafına toplayan Kâhine idi. Önce Kartaca üzerine yürüyen Hassân fazla zorlanmadan şehre girdi (75-76/694-695) ve birçok esirle ganimet aldı. Şehirde bulunan Berberîler ve Bizanslılar’ın bir kısmı gemilerle Endülüs’e ve Sicilya’ya kaçtılar. Bundan sonra Satfûre ve Benzert’e (Bizerte) yürüyerek her iki şehri de fethetti. Buralardan kaçan Bizanslılar Bâce, Berberîler ise Bûne şehrine sığındılar. Kayrevan’a geri dönen Hassân, İfrîkıye’de istikrarı tam olarak sağlamak amacıyla yerine Ebû Sâlih’i bırakarak Avrâs dağlık bölgesinde hüküm sürmekte olan Berberî Kâhine’ye karşı harekete geçti. Kâhine, Hassân’ın geldiğini haber alınca Avrâs eteklerindeki Bâgāye şehrinde karargâh kurdu. İki ordu Nînî vadisinde karşılaştı. Yapılan savaşta Bizans’ın da desteğini sağlayan Kâhine galip

geldi (77/696). Müslümanlar yenildikleri bu vadiye daha sonra Vâdilazârâ, bu savaşa da Yevmü'l-belâ ismini vermişlerdir. Kâhine'nin önünden kaçan Hassân Berka'ya çekildi ve durumu Halife Abdülmelik b. Mervân'a bildirerek yardım istedi. Abdülmelik ona iç karışıklıklarla meşgul olduğunu, bu sebeple Berka'da bir süre beklemesini emretti. Hassân burada beş yıl kaldı ve tarihte "kusûru Hassân" diye şöhret bulan köşkleri yaptırdı. Kâhine ise galip gelmesine rağmen Kayrevan'a saldırmayıp yine Avrâs bölgesine çekildi ve burada Hassân'ın yakın arkadaşı Hâlid b. Yezîd el-Absî dışında aldığı bütün esirleri serbest bıraktı. Hassân Berka'da iken müslümanların zor durumda olduğunu öğrenen Bizans İmparatoru Leontios, Kartaca üzerine bir donanma gönderdi ve kendini savunacak gücü bulunmayan şehir halkı Bizans kuvvetleri tarafından esir alınıp malları yağma edildi (78/697).

Abdülmelik b. Mervân iç karışıklıkları hallettikten sonra Hassân'a yardımcı birlikler gönderdi ve yeniden İfrîkıye seferlerine çıkmasını istedi. Hassân bu defa ilk olarak Kâhine'nin üzerine yürüdü; bu arada güzergâhındaki Kābis (Gabes), Kafsa, Kastilya ve Nefzâve'yi itaat altına aldı. Kâhine, Hassân'ın geldiğini öğrenince şehir ve kalelerin birçoğunu yıktırdı. İki ordu arasındaki savaşı Hassân kazandı. Kâhine sonradan Bi'rikâhine denilen bir kuyunun başında 79 (698) yılı civarında yakalanıp öldürüldü; bu olayın 82 (701) veya 84 (703) yıllarında cereyan ettiğine dair rivayetler de vardır. Yenilen Berberîler eman verilmesi üzerine İslâmiyet'i kabul ettiler; Hassân b. Nu'mân da Kâhine'nin iki oğlunu onlara kumandan yaptı (82/701). Yeni birliklerle güçlenen

Hassân önce Zağvân'ı, ardından Kartaca'yı teslim aldı. Böylece İfrîkıye kesin biçimde İslâm hâkimiyetine girmiş oldu. Bu fetihlerin arkasından Hassân, topraklarını denizden gelecek saldırılara karşı korumak için bir donanma oluşturmak amacıyla Tunus şehrini kurdu ve bir tersane inşa ettirdi. Kısa bir süre sonra burada yapılan gemilerden meydana gelen donanma ile Bizanslılar'ın üs olarak kullandıkları Sicilya'ya ve diğer adalara akınlar başlatıldı. Böylece Bizans'ın Batı Akdeniz'deki deniz gücü kırıldı ve İfrîkıye sahilleri emniyete alındı.

Hassân b. Nu'mân'ın azil şekli ve vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. İbn İzârî onu Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'ın, Zehebî

ise Abdülmelik'in azlettiğini söyler. Daha sonra Dımaşk'a dönen Hassân, yeni halife Velîd b. Abdülmelik ile görüşerek hiçbir zaman servet ve ikbal peşinde koşmadığını, i'lâ-yi kelimetullah için cihad ettiğini söylemiş, hakkında müsbet kanaat sahibi olan ve kendisine eski görevini tekrar vermek isteyen halifenin teklifini de Emevîler'e bir daha hizmette bulunmayacağını söyleyerek geri çevirmiştir. İbn Tağrîberdî, Hassân'ın 80 (699) yılında vefat ettiğini yazıyorsa da Hüseyin Mûnis, Mûsâ b. Nusayr'ın İfrîkıye'ye vali tayin edilmesini de dikkate alarak 85'te (704), Mahmûd Şît Hattâb ise 87'de (706), Mesleme b. Abdülmelik ile birlikte çıktığı Anadolu gazâsında öldüğünü söylemektedir.

Emevîler ve halk nazarında büyük itibarı olan ve bundan dolayı Şeyhülemîn diye anılan Hassân b. Nu'mân akıllı, vakur, samimi ve müttaki bir insan, iyi bir kumandandı. Devlet dairelerinde ve orduda bazı düzenlemeler yaptı ve çeşitli imar faaliyetlerinde bulundu. Önemli devlet hizmetleri için birer divan tesis edip zekât, haraç ve cizye işleriyle ilgilenmek üzere âmiller görevlendirdi. Orduyu yeniden düzenleyerek uçlara yerleştirdi ve askerlere hazineden maaş bağlattı. Kayrevan Ulucamii'ni sağlam bir şekilde yeniden yaptırdı. Kanallar açtırdı; başta kendi kurduğu Tunus olmak üzere şehirlere mescid ve medreseler inşa ettirdi. Berberîler arasında İslâmiyet'in yayılmasını sağladı. Halka Müslümanlığı öğretmek ve onların dinî meseleleriyle ilgilenmek üzere fakihler tayin etti. Araziyi Berberîler arasında dağıtarak tarımın gelişmesi için çalıştı. O güne kadar Bizans ve Gotlar'a ait paraları kullanan halk onun bastırdığı dinar, dirhem ve felsleri kullanmaya başladı. Bizans'ın İfrîkıye'deki hâkimiyetine ve buraya tekrar dönme ümitlerine son veren Hassân tâbiînden olup Hz. Ömer'den hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 336, 340, 345, 356-357; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 200-202; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 231; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 277; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. el-Arûsî el-Matvî), Kahire 1401-1403/1981-83, I, 48-

57; İbn Asâkir, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳi’l-kebîr (nşr. Abdülkādir Bedrân), Beyrut 1979, IV, 149-150; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 349-373; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 34-39; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 140; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Ahmed Ebû Mulhim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, VIII, 321; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 200-201; el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, I, 512-517; Ziyâeddin er-Reyyis, ʿAbdülmelik b. Mervân: Muvaḥḥidü’d-devleti’l-ʿArabiyye, Kahire 1962, s. 257-259; Hüseyin Mûnis, Fetḥu’l-ʿArab li’l-Maġrib, Kahire, ts., s. 231-266; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîḫu’l-fetḥi’l-ʿArabî fî Libyâ, Beyrut 1972, s. 131-142; Abdullah Laroui, The History of Maghrib (trc. R. Manheim), Princeton 1977, s. 82; Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu’l-Maġribi’l-ʿArâbî, İskenderiye 1979, I, 217-226, 228-235; Mûsâ Lakbâl, el-Maġribü’l-İslâmî, Cezayir 1981, s. 55-57; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü’l-kebîr, Beyrut 1981, II, 240-251; Osman Sa‘dî, ʿUrûbetü’l-Cezâʾir, Cezayir 1982, s. 29-31; Mahmûd Şît Hattâb, Ḳādetü fetḥi’l-Maġribi’l-ʿArabî, Beyrut 1404/1984, I, 172-220; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîḫu Şimâli İfrîḳıyyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 73-78, 83; Abdülazîz Muhammed el-Lümeylim, Ḥassân b. Nuʿmân el-Ġassânî ve devruhû fî fetḥi bilâdi’l-Maġrib, Beyrut 1414/1993; René Basset, “Ḥassân”, İA, V/1, s. 342-343; M. Talbi, “Ḥassān b. al-Nuʿmān”, EI² (İng.), III, 271; a.mlf., “al-Kāhina”, a.e., IV, 422-423.

Nadir Özkuyumcu

HASSÂN b. SÂBİT

(حسّان بن ثابت)

Ebü'l-Velîd (Ebû Abdirrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 60/680[?])

Hz. Peygamber'in şairi olarak tanınan sahâbî.

Yesrib'de (Medine) dünyaya geldi. Kendisine atfedilen bir rivayette Resûl-i Ekrem'den yedi sekiz yıl önce (562-563) doğduğu kaydedilmekle birlikte 570 veya 590 yıllarında dünyaya geldiğine dair rivayetler de vardır. Hz. Peygamber'i, ashabını ve İslâm dinini müşriklerin hicivlerine karşı şiirleriyle savunduğu için "şâirü'n-nebî", Ebü'l-Hüsâm (keskin kılıç sahibi) ve Ebü'l-Mudarrib (iyi savaşçı) unvanlarıyla tanınmıştır; ayrıca annesine nisbetle İbnü'l-Fürey'a künyesiyle de bilinir. Hassân, Medine'nin yerleşik iki önemli Arap kabilesinden biri olan Hazrec'in Neccâroğulları kolundandır. Abdülmuttalib'in annesinin Neccâroğulları'ndan olması sebebiyle Hassân'ın Resûl-i Ekrem'le soy yakınlığı vardır. Kendisi gibi şair olan babası kabilesinin ileri gelenlerindendi. Annesi Fürey'a da aynı kabilenin diğer bir önemli şahsiyeti olan Hâlid b. Kays'ın (veya Hubeyş yahut Huneys) kızı olup İslâmiyet'i kabul etmiştir.

Hassân'ın Câhiliye devrindeki hayatına dair şiirlerinde bazı ipuçları bulunmaktadır. Mensup olduğu Hazrec ile Evs arasındaki kabile savaşlarında hasım Evs kabilesinin şairi Kays b. Hatîm'in hicivlerine cevap vermiştir. Bu iki kabile arasındaki çatışmalar Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretine kadar devam etmiş olup bunların en önemlilerinden Yevmü'r-rebî', Yevmü Sümeyha, Yevmü'd-Derek ve muhtemelen en sonuncusu olan Yevmü Buâs Hassân'ın şiirlerinde geçmektedir (Dîvân [nşr. Velîd Arafât], I, 35, 40, 49, 239, 241, 244, 245, 309, 424).

Devrinin diğer önemli şairleri olan A'şâ, Nâbiga ve Hutay'e gibi Hassân b. Sâbit de şiirleriyle para kazanmaktaydı. Nitekim kaynaklar onun bir yıl Yesrib'de, ertesi yıl Gassânî saraylarında kaldığını ve melikler için

söylediği kasideler karşılığında bol bahşiş aldığını zikretmektedir. Bu ziyaretlerinin birinde Gassânî Hükümdarı Amr b. Hâris'in huzurunda söylediği "Lâmiyye Kasidesi" bu türün en güzel örneklerinden biridir. Rivayete göre Hassân kasidesini okuduğu zaman hükümdarın yanında şiirini takdim etmek üzere gelen Nâbiga da vardı; ancak hükümdar Hassân'ın şiirini Nâbiga'nınkinden daha çok beğenmişti. Böylece Gassânî saraylarında büyük itibar kazanan şaire Gassânîler'in önemli yardımları olmuş, hatta Müslümanlığı kabulünden sonra da bu yardımlar devam etmiştir (İbn Kuteybe, s. 139). Ayrıca Hassân'ın Hîre'deki Lahmî hükümdarlarından Nu'mân b. Münzir'in (580-602) sarayında da bir müddet kaldığı rivayet edilir (Dîvân [nşr. Velîd Arafât], I, 40, 49).

Hassân b. Sâbit, İslâm'dan önceki dönemde Ukâz panayırında düzenlenen şiir müsabakalarına da katılırdı. Nâbiga'nın hakemliğinde yapılan bir yarışmada A'şâ ve kadın şair Hansâ'dan sonra üçüncü olduğunun ilân edilmesi üzerine Nâbiga'ya itiraz ederek, "Senden de babandan ve

dededen de daha iyi şairim" demiştir (İbn Kuteybe, s. 160). Hassân'ın Câhiliye devrinde geçen yaklaşık altmış yıllık hayatı şarabı ve şarap meclislerini tasvir etmek, ihsanlarına nâil olmak için Gassânî ve Hîre hükümdarlarını ziyaret edip onları övmek, Evs ve Hazrec arasındaki çarpışmalara katılıp kendi kabilesinin asalet, şeref ve kahramanlıklarını dile getirmekle geçti. Altmış yaşlarında iken İkinci Akabe Biatı'nın ardından (622) müslüman oldu. Hz. Peygamber'in hicretten sonra Hassân'ın kardeşi Evs ile Osman b. Affân'ı kardeş ilân ettiği biliniyorsa da bu hususta Hassân'la ilgili bilgi yoktur. Onun İslâmiyet'i kabul etmesiyle müslümanlar, şöhreti Hicaz bölgesini aşıp diğer Arap topraklarına yayılmış olan güçlü bir şair kazanmışlardır. Hassân'ın bundan sonraki hayatı tamamıyla Resûl-i Ekrem'in yanında geçmiş, en güzel şiirlerini onun için söylemiş, artık fahriyyelerinde Allah'ın resulünü savunmakla övünmüştür.

Hz. Peygamber'le birlikte savaşlara katılmadığına dair bir rivayete bakarak Hassân'ın cesaretinden kuşku duyulmuşsa da yeni araştırmacılardan Sâmî Mekkî el-Ânî ve Abdülcebbâr el-Muttalibî'nin de belirttikleri gibi bu doğru değildir. Muhtemelen bu iddia, Resûl-i Ekrem katında itibarı olan şairi çekemeyen eski hasımları tarafından uydurulmuştur. Esasen Hassân ileri yaşlarda müslüman olmuş, ayrıca Vâkıdî'den gelen bir rivayete göre (bk.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 171) bir elinin "hayat damarı" kesilmiş olduğundan önemli ölçüde işlevini yitirmişti. Dolayısıyla savaşlara katılmayışı bu gibi meşrû sebeplere dayanıyordu. Kaldı ki onun Hz. Peygamber'le birlikte sefere çıktığı (a.e., IV, 149) ve savaşlara katıldığı (Zehebî, II, 518) rivayetleri de vardır.

Resûl-i Ekrem'le birlikte müslümanlar, ilk dönemlerden itibaren Kureyşliler'in ve onları destekleyenlerin hem fiilî hem de sözlü saldırılarına mâruz kalmakta, özellikle Abdullah b. Ziba'râ, Ebû Süfyân b. Hâris, Amr b. Âs ve bunlara eşlik eden Dırâr b. Hattâb, Ebû Uzzâ el-Cumahî, Hubeyre b. Ebû Vehb el-Kureşî ve Ümeyye b. Ebü's-Salt gibi şairlerin hicretten sonra da devam eden hicivleri onları üzmekteydi. Bu hicivlere aynı yöntemle karşılık vermenin gerekli olduğu kanaatine varan Resûl-i Ekrem müslümanlardan bu konuda kendisine yardım etmelerini istemişti. Bu isteği Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha yerine getirmekle beraber özellikle Hassân'ın hasımlarına yönelttiği, Câhiliye devrinin kokuşmuş değer yargılarını ve soy saplantılarını dile getiren hicivleri son derece etkili oluyordu. Rivayete göre müşriklerin hicivli saldırılarına önce Hz. Ali'nin cevap vermesi düşünülmüş, fakat Hz. Peygamber ona izin vermeyince bu işi Hassân üstlenmiş ve dilini işaret ederek, "Yemin ederim ki Busrâ ile San'â arasında (Hicaz'ın kuzeyi ile güneyi arasındaki bölgelerde) beni bunun kadar sevindirecek bir dil yoktur" şeklindeki sözüyle bu konuda ne kadar azimli ve iddialı olduğunu göstermiştir. Resûl-i Ekrem'in, "Onları ne şekilde hicvedeceksin, çünkü ben de onlar gibi Kureyşliyim?" sorusuna Hassân, "Seni yağdan kıl çeker gibi Kureyş müşriklerinin arasından çekip çıkaracağım" cevabını vermiştir. Böylece şiirleriyle İslâmiyet'e büyük hizmetlerde bulunan Hassân hakkında Hz. Peygamber, "Hassân'ın fıtrî kabiliyetini ve ilhamını Rûhulkudüs teyit ediyor" demiş, ayrıca onun için "Allahım, Hassân'ı Rûhulkudüs ile teyit et!" şeklinde dua etmiştir (Buhârî, "ʿİlim", 68, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Meġāzî", 30, "Edeb", 91).

Hassân b. Sâbit Medineli olduğu için Kureyş'in ensâb ve eyyâmı hakkında yeterli bilgiye sahip olmamakla birlikte bu konuda Hz. Ebû Bekir'den aldığı bilgileri şiirinde etkili bir şekilde kullanmayı başarmıştır. Bu sayede müşrikleri hicveden şiirleri Resûlullah'ın, "Bu hicivler onlara karşı oktan daha etkili olacaktır" şeklindeki iltifatına mazhar olmuştur (Müslim,

“Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 157). Hassân, Kureyşliler’den başka Kâ‘b b. Eşref ve Rebî‘ b. Ebü’l-Hukayk gibi yahudi şairlerine de karşılık vermiştir (Dîvân [nşr. Velîd Arafât], I, 211, 426).

Hicretle birlikte kurulan İslâm devletinin ortaya koyduğu yeni dünya görüşü ve değerler sistemi Hassân’ın önüne engin ufuklar açmış, ona şiirde yeni temalar işleme imkânı sağlamıştır. Bedir Gazvesi’nin ardından Mekke’ye giderek bu savaşa katılan ve ölen müşrikler için söylediği şiirlerle Kureyşliler’in intikam duygularını tahrik eden yahudi şair Kâ‘b b. Eşref ve onu evlerinde misafir edenler hakkında Hassân’ın söylediği şiirler o kadar etkili olmuştur ki artık Kâ‘b’ı evinde misafir etmeye hiç kimse cesaret edememiştir (a.g.e., I, 211-212, 426-427). Hassân’ın Asr-ı saâdet’te meydana gelen bütün önemli olaylar için bir veya birkaç şiiri bulunmaktadır.

Hassân b. Sâbit’in Müreysî‘ Gazvesi’nden sonra meydana gelen ifk olayına adı karışan dört kişi arasında yer aldığı ve bundan dolayı kendisine kırbaç cezası verildiği rivayet edilmektedir. Bu rivayetin yanlış olduğunu söyleyenler varsa da (İbnü’l-Esîr, II, 6) Hassân, Hz. Âişe hakkındaki bir kasidesinde onun iffetini dile getirerek kendisinden özür dilemektedir (Dîvân [nşr. Abdurrahman el-Berkūkī], s. 324-325; a.e. [nşr. Velîd Arafât], I, 234, 292, 510). Hz. Âişe ile olan daha sonraki münasebetlerinden hayatının sonuna kadar onun teveccühüne mazhar olduğu anlaşılmaktadır (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, IV, 168). Hakkında söylediği bir hiciv dolayısıyla veya Hz. Âişe’ye iftira edenler arasında bulunması sebebiyle kendisini kılıçla yaralayan Safvân b. Muattal yakalanarak Hz. Peygamber’in huzuruna getirilince Hassân ondan intikam almamış, bu hakkını Resûl-i Ekrem’e bırakmıştır. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem Mısır’dan Mukavkıs’ın kendisine gönderdiği iki kardeş câriyeden biri olan Sîrîn’i Beyraha mâlikânesiyle birlikte Hassân’a hediye ederek onun gönlünü almıştır (Dîvân [nşr. Velîd Arafât], I, 284-285). Hassân’ın kendisi gibi şair olan oğlu Abdurrahman bu câriyeden doğmuştur.

Hassân b. Sâbit’in en büyük başarılarından biri de 9 (630) yılında, müslümanların elindeki esirlerini kurtarmak ve saygınlıkta müslümanlarla boy ölçüşmek için hatip ve şairleriyle birlikte yetmiş seksen kişilik bir heyetle Medine’ye gelen Temîmoğulları’na karşı söylediği şiirleriyle

(Dîvân (nşr. Abdurrahman el-Berkūkī], s. 243-252; a.e. [nşr. Velîd Arafât], I, 101-103) onları mağlûp edip müslüman olmalarını sağlamasıdır (geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, I, 294; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 152-157).

Resûl-i Ekrem Hassân'ın şahsına ve sanatına çok değer verirdi; hatta şiirlerini okuması için ona Mescidi Nebevî'de bir minber tahsis etmişti. Ayrıca bazı savaşlara çıkarken hanımlarını Hassân'ın Beyraha mâlikânesine bırakır, döndüğünde ganimetten ona da pay ayırırdı.

Hz. Peygamber'in vefatı sırasında artık iyice yaşlanmış olan Hassân'ın yıldızı da sönmeye yüz tutmuş ve bundan sonra bir nevi inziva hayatı yaşamaya başlamıştır. Bununla birlikte Hz. Ömer döneminde birkaç defa mescidde şiir okuduğu, hatta bir defasında halifenin

mescidde şiir okumayı doğru bulmadığı için Hassân'ı oradan uzaklaştırmak istemesi üzerine, "Burada senden daha hayırlı

olan kimse (Peygamber) bulunurken bile şiir okuduğumu biliyorsun" deyince Ömer'in itiraz etmeyip oradan ayrıldığı rivayet edilmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 150). Hassân'ın bu dönemde hayatının sönük geçmesinde şiirin Arap toplumunda eski önemini kaybetmiş olmasının da payı vardır. Zira Resûl-i Ekrem'in vefatı esnasında hemen hemen bütün Arabistan halkı, bu arada Hassân'la karşılıklı hiciv söyleyen şairler müslüman olmuşlardı.

Kaynaklarda Hassân'dan, daha çok Hz. Osman'ın hilâfetinin (644-656) son zamanlarında meydana gelen olaylar münasebetiyle söz edildiği görülmektedir. Zira kendisi Hz. Âişe ile birlikte Hz. Osman'ın tarafını tutup onun idaresinden memnun olmayanlara cephe almıştı. Hz. Osman şehid edildiğinde, yaşının ilerlemiş olmasına rağmen Hassân onun ardından başkalarına söylediklerinden daha çok sayıda mersiye söyledi (Dîvân [nşr. Velîd Arafât], I, 96, 120, 311, 319, 320, 511). Hz. Ali halife olunca ona biat etmeyen az sayıdaki ensardan biri de Hassân'dır. Bir ara Medine'den ayrılıp Şam'a Muâviye'nin yanına gittiyse de orada uzun süre kalmayıp Medine'ye döndüğü anlaşılmaktadır. Bu ziyaret sırasında Muâviye Hassân'a ilgi göstermiş, Hz. Osman'a ve kendisine verdiği destekten dolayı memnuniyetinin bir ifadesi olarak -belki de bağış kabul etmediği için-

Beyraha Kasrı ile bir bahçesini yüksek fiyatla satın almıştır.

Kaynaklarda Hassân'ın 40 (660), 50 (670) veya 54 (674) yılında vefat ettiği kaydedilmektedir. Ancak onun muammerûndan olduğu ve 120 yıl yaşadığı rivayeti (İbn Kuteybe, s. 139; İbnü'l-Esîr, II, 7; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 3) doğru kabul edilirse Muâviye'nin hilâfetinin son zamanlarında 60 (680) yılına doğru öldüğü söylenebilir. 104 yıl yaşadığı yolunda rivayetler de vardır. Hassân Hz. Ömer zamanında görme duyusunu kaybetmişti.

Hassân b. Sâbit'in Câhiliye döneminde söylediği şiirler genellikle hiciv, methiye, fahriyye, gazel ve nesîb türündendir. İslâmî dönemde hiciv, methiye ve mersiyenin yanı sıra müslümanların başarı ve kahramanlıkları ile âyet ve hadislerden ilham alarak ortaya koyduğu hikmet ve darbımeseller de şiirlerinde önemli yer tutar. Bundan dolayı Hassân'ın şiirleri, İslâmiyet'in ve Kur'an'ın Arap edebiyatına tesirinin boyutlarını göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil eder. İslâmî kavramlar onun şiirlerinde çağdaşlarına göre daha fazla yer alır. Meselâ kendisi gibi muhadramûn şairlerinden olan Hutay'e'nin şiirlerinde bu özellik yok denecek kadar azdır; çünkü Hutay'e müslüman olduktan sonra dinden çıkmıştır, daha sonra tekrar ihtidâ etmişse de İslâm'ın ruhunu Hassân kadar içine sindirememiştir.

Bazı edebiyatçılar, Hassân'ın Câhiliye devrinde söylediği şiirlerin İslâmî dönemdeki şiirlerine nisbetle daha güçlü olduğu kanaatindedir. Asmaî bu konuda, "Şiir, yolu kötülük olan uğursuz ve faydasız bir insana benzer, iyiliğe girdi mi zayıf düşer. Nitekim Hassân Câhiliye'nin en ileri gelen şairlerinden biriydi, İslâmiyet gelince şiiri zayıfladı" demektedir (İbn Kuteybe, s. 139). Asmaî'nin, kendi şiirinin de İslâmî dönemde eski gücünü kaybettiğini söyleyen birine, "İslâm yalanı (mübalağayı) meneder; halbuki şiiri yalan güzelleştirir" dediği rivayet edilir.

Asmaî ve İbn Sellâm el-Cumahî gibi bazı şiir tenkitçileri, başka şairlerle kıyas edilemeyecek derecede çok sayıda şiirin uydurulup Hassân b. Sâbit'e isnat edildiğini söylemektedirler (Cumahî, I, 215). Hassân'ın şiirlerinin İslâmî dönemde gücünü kaybettiği düşüncesinde onun adına uydurulan şiirlerin rolü olduğu düşünülebilir. Bilhassa siyer ve megāzî müelliflerinin, özellikle İbn İshak'ın Hassân'a ait olmayan birçok şiiri ona nisbet ettiği

kabul edilmektedir. Öte yandan Hassân'ın İslâmî dönemde söylediği şiirlerinin çoğunu herhangi bir hadisenin vukuu anında irticâlen söylediği ve o sıralarda yaşının çok ilerlemiş olduğu da unutulmamalıdır. Bütün bunlara rağmen birçok şiir otoritesine göre Hassân özellikle şehirli Arap toplumunun en iyi şairidir.

Hassân b. Sâbit'in şiirleri ilk defa Basra mektebine mensup Arap dilcisi Muhammed b. Habîb (ö. 245/860) tarafından bir divan halinde toplanmış, ondan Sükkerî (ö. 275/888), bu ikisinden de diğer müellifler rivayet etmişlerdir. İbn Habîb'in düzenlediği divanın bilinen en eski iki nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut olup (III. Ahmed, nr. 2534, 2613) birincinin istinsah tarihi 419 (1028), diğerininki 482'dir (1089) (Karatay, Arapça Yazmalar, IV, 267-268).

İlk defa 1281 (1864) yılında Tunus'ta yayımlanan divanın farklı kişiler tarafından birçok neşri yapılmıştır. İçindeki şiir sayısı bakımından aralarında büyük farklar bulunan bu baskıların, şiir sayısının çokluğu, divanın en eski yazma nüshalarına dayanması ve ilmî usullere göre neşredilmesi bakımından en mükemmeli Velîd Arafât'ın neşridir (I-II, Beyrut 1974). Bu neşrin mukaddimesinde divanın diğer baskıları, değişik rivayetleri ve yazma nüshaları hakkında da geniş bilgi verilmiştir (I, 29-49). Hassân'ın divanı Şükrî el-Mâlikî ve Abdurrahman el-Berkūkī tarafından şerhedilmiştir (Kahire 1904, 1929) (diğer şerhleri ve nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 31; Suppl., I, 67; Sezgin, II, 291-292).

Hassân b. Sâbit'in hayatı ve şiirleri hakkında Muhammed Tâhir Dervîş, İhsan en-Nas, Rebîa Ebû Fâzıl, Îsâ Yûsuf, Muhammed İbrâhim Cum'a ve Muhammed Ali Ebû Hamde tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "ʿİlim", 68, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6; "Meġāzî", 30, "Edeb", 91; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 157; Hassân b. Sâbit, Dîvân (nşr. Abdurrahman el-

Berkūkī), Beyrut 1966, s. 243-252, 324-325; a.e. (nşr. Velîd Arafât), Beyrut 1974, I, 35, 40, 49, 96, 101-103, 120, 211, 212, 234, 238, 239, 241, 244, 245, 284-285, 292, 309, 311, 319, 320, 424-425, 426-427, 510, 511, ayrıca bk. neşredenin mukaddimesi, I, 11-47; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 294; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, Kahire 1980, I, 215-220; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (nşr. Müfîd Kamîha), Beyrut 1981, s. 139-140, 160; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1472-1473; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Semîr Câbir), Beyrut 1986, IV, 3, 141-175; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 341-351; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (nşr. M. Ali el-Hâşimî), Dımaşk 1406/1986, II, 621-625; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 5-7; Nevevî, Tehẕîb, I, 156-158; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, VII, 289-304; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 72-75; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 512-523; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 23-26; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 326; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 247-248; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 227; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe, s. 465-466, 684; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1310, I, 220-224; Ali Fehmi Câbic, Ḥüsnü’ṣ-ṣıḥâbe fî şerḥi eşʿâri’ṣ-Ṣaḥâbe, İstanbul 1324, I, 211-214, 228-282; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 158-161; Brockelmann, GAL, I, 31; Suppl., I, 67 vd.; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 171-173; Karatay, Arapça Yazmalar, IV, 267-268; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî [baskı yeri ve tarihi yok], s. 152-154; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, II, 77-83; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 188;

Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 191-192; Blachère, Târîḫu’l-edeb, s. 346-349; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Tahran 1366, II, 34-65; Ömer Ferruh, el-Minhâc fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1380/1960, s. 34-35; a.mlf., Târîḫu’l-edeb, I, 325-331; Mârûn Abbûd, Edebü’l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 127-128; M. İbrâhim Cum‘a, Ḥassân b. S̱âbit, Kahire 1965; Sezgin, GAS, II, 289-292; Muhammed M. Hüseyin, el-Hicâʾ ve’l-heccâʾûn fi’l-Câhiliyye, Beyrut 1970, s. 211-256; M. Abdülmün‘im el-Hafâcî, el-Ḥayâtü’l-edebiyye fî aṣrı ṣadri’l-İslâm, Beyrut 1973, s. 205-228; M. Tâhir Dervîş, Ḥassân b. S̱âbit, Kahire 1976; M. el-Hıdr Hüseyin, Naḳżu kitâb fi’ş-şiʿri’l-Câhilî, Dımaşk 1977, s. 158-159; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 77-79; C. Avvâd, Aḳdemü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem, Bağdad

1982, s. 131; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾi'l-câhiliyyîn ve'l-muḫaḍramîn, Riyad 1403/1983, s. 91-92; Abdurrahman el-Berkūkī, Şerḥu Dîvâni Ḥassân b. S̱âbit, Beyrut 1983, s. 19-41; Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 159; İhsan en-Nas, Ḥassân b. S̱âbit, Dımaşk 1985; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, I, 413-415; M. Ali Ebû Hamde, Fi't-teẕevvuḳi'l-cemâlî li-Hemziyyeti Ḥassân b. S̱âbit ḥavle fetḥi Mekke, Ürdün 1988; Îsâ Yûsuf, Ḥassân b. S̱âbit el-Enṣârî, Beyrut 1990; Rebîa Ebû Fâzıl, Ḥassân b. Ṣâbit: şâʿirü'l-İslâm, Beyrut 1993; Th. Nöldeke, "The Dīwān of Ḥassān b. Thābit", WZKM, XXV (1911), s. 98-106; Süleyman Tülücü, "Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Ensârî", İslâm Düşüncesi, sy. 1, İstanbul 1967, s. 250-252; M. J. Kister, "On a New Edition of the Dīwān of Ḥassān b. Thābit", BSOAS, XXXIX (1976), s. 265-266, 284-286; Sâmî Mekkî el-Ânî, "Eḍvâʾ cedîde ʿalâ sîreti Ḥassân b. Ṣâbit", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, II, Musul 1977, s. 77-90; a.mlf., "Şiʿru Saʿîd b. ʿAbdirraḥmân b. Ḥassân b. Ṣâbit el-Enṣârî", a.e., sy. 24-25 (1993-1994), s. 1-26; H. L. Gottschalk, "Dīwān of Ḥassān b. Thābit", WZKM, LXV-LXVI (1973-74), s. 364-365; Hasan Karûn, "el-Veḳāʾiʿ ve'l-aḥdâş fî şiʿri Ḥassân b. Ṣâbit", ME, L/3 (1978), s. 611-625; Abdülcebbâr el-Muttalibî, "Ḥassân b. Ṣâbit fî meʿâyîri'n-naḳd", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 303-328; Saîd el-Aʿzamî en-Nedvî, "Ḥassân b. Ṣâbit el-Enṣârî", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXIX/2, Leknev 1984, s. 67-85; XXX/3 (1985), s. 87-97; Mehmet Türkmen, "Hassân b. Sâbit el-Ensârî", Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Kayseri 1985, s. 407-414; Abdürrahîm er-Rahmûnî, "er-Rüʾyetü'l-İslâmiyye fî şiʿri Ḥassân b. Ṣâbit el-Enṣârî", ed-Dâre, XIII/3, Riyad 1987, s. 55-68; Ahmed Ateş, "Hassân", İA, V/1, s. 343-347; W. Arafat, "Ḥassān b. Thābit", EI² (İng.), III, 271-273.

Hüseyin Elmalı

HASTAHANE

(bk. BÎMÂRİSTAN).

HASTAZÂDE ABDULLAH EFENDİ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Hastazâde).

HAŞEBÎ

(الخشبي)

Eskiden Doğu’da ağaç liflerinden imal edilen kâğıt türlerinden biri

(bk. KÂĞIT).

HAŞEBİYYE

(الخشبيّة)

Hz. Hüseyin'in intikamını almak için isyan eden Muhtâr es-Sekafî'nin ordusundaki bir grup mevâlîye verilen ad.

Sözlükte "odun ve sopa" anlamına gelen haşebin nisbet isminin (haşebî) çoğulu olan haşebiyye, ilk defa Muhtâr es-Sekafî'nin isyanı sırasında ordusunun büyük çoğunluğunu teşkil eden, silâhları sopadan ibaret Kûfe mevâlîsi hakkında aşağılayıcı bir tabir olarak kullanılmış (İbn Kuteybe, s. 622; İbn Rüste, VII, 218), daha sonra bunun yerini Keysâniyye, Muhtâriyye ve Hüseyniyye isimleri almıştır.

Muhtâr'ın veya onun İbrâhim b. Eşter gibi kumandanlarının emrinde savaşan mevâlînin çoğu kendilerini kılıçla donatamayacak derecede fakirdi. Nitekim A'şâ Hemdân, Muhtâr'ı mağlûp eden Basralılar'a, sopadan başka silâhı bulunmayan kimselerle uğraşarak elde ettikleri şerefin pek de önemli olmadığını söylemişti. Muhtâr'a karşı savaşan Mühelleb b. Ebû Sufre de Haşebîler'in eline geçen Nusaybin'i kuşattığı zaman halka hitaben, "Bu insanlar sizi korkutmasın. Onlar sadece köledir ve ellerinde de sopadan başka bir şey yoktur" demişti (Taberî, II, 684). Taberî'nin verdiği bilgiye göre Abdullah b. Zübeyr, Muhtâr es-Sekafî'nin Kûfe'yi ele geçirmesi ve taraftarlarının halife olarak Muhammed b. Hanefiyye'nin adını telaffuz etmeye başlamaları üzerine telâşa kapılarak İbnü'l-Hanefiyye'yi ve beraberindeki aile mensuplarını, kendisine biat etmeye zorlamak için 685 yılında Mekke'de Zemzem Kuyusu civarına hapsetmişti. İbnü'l-Hanefiyye'nin kendisine gizlice yazdığı mektuptan durumu öğrenen Muhtâr, onu kurtarmak üzere Ebû Abdullah el-Cedelî kumandasında 150 kişilik bir süvari birliğini Mekke'ye gönderdi. Mescidi Harâm'a giren birlik, İbnü'z-Zübeyr'in biat etmemeleri halinde ateşe vermek üzere etrafını odunlarla çevirdiği evin kapısını kırarak İbnü'l-Hanefiyye'yi ve beraberindekileri kurtardı. İbnü'l-Hanefiyye'nin Mescidi Harâm'da kılıç kullanarak savaşmanın câiz olmadığını söylemesi üzerine Muhtâr'a bağlı bu kuvvetler Mekke'den çıkarken "kâfir-kûbât" denilen kısa sopaları silâh

olarak kullandılar (a.g.e., II, 694). Şîa'nın bir bölümünün Haşebiyye adıyla anıldığını belirten İbnü'l-Esîr de bunların Muhtâr es-Sekafî'nin mensupları olduğunu söyler (en-Nihâye, "ḫşb" md.).

Haşebiyye fırkasına, Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla "yâ lese'râti'l-Hüseyn" (Ey Hüseyin'in intikamını almaya ant içenler!) sloganını kullanarak harekete geçtikleri için Hüseyniyye adı da verilmiştir. İbn Abdürabbih, Kûfe sokaklarında bu çağrıyı tekrar ederek dolaşan İbrâhim b. Eşter'in mensuplarına Hüseyniyye denildiğini belirtmektedir (el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 408). Haşebiyye (خشبيّة) kelimesinin Arap harfleriyle noktasız olarak yazıldığında Hüseyniyye şeklinde okunabilmesinin de bu isim değişikliğinde etkili olduğu söylenebilir.

Keysâniyye fırkasına ve daha sonra bu fırka mensupları arasında ortaya çıkan rec'at ve tenâsüh akîdesine inananlara Haşebiyye adı da verilmektedir. Nitekim aşırı bir Keysânî Şiî olan ve tenâsühe inanan Küseyyir "Haşebî" nisbesiyle anılmaktadır. Diğer taraftan Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Zeydiyye'den Surhâb et-Taberî'ye nisbetle Surhâbiyye adını alan fırkanın Haşebiyye diye de anıldığını, bunların Muhtâr'la birlikte isyan ettiklerini, yanlarında sopadan başka silâh bulunmadığı için bu ismi aldıklarını söylerse de (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 21) bu doğru değildir. Zira Muhtâr, Zeydiyye'nin kurucusu Zeyd b. Ali'nin doğumundan önce vefat etmiştir. Hakkında bilgi bulunmayan Surhâb et-Taberî ise muhtemelen Hasan b. Zeyd zamanında Taberistan'da faaliyet gösteren Surhâb ile aynı şahıstır. Onun mensuplarına kullandıkları silâh dolayısıyla mı, yoksa Keysâniyye akîdesinden etkilendikleri için mi Haşebiyye denildiği bilinmemektedir.

İbn Hazm, mehdî zuhur edinceye kadar silâh taşımanın ve kullanmanın câiz olmadığına inanan Mansûriyye gibi bazı Şîa gruplarının hasımlarını boğarak veya taşla öldürdüklerini, sopa kullanmayı tercih edenlere ise Haşebiyye denildiğini nakleder (el-Faṣl, V, 45). Bu anlayışın yahudi mesîh inancından etkilendiği öne sürülmüştür (krş. Friedlaender, XXIX [1909], s. 95). Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Allah'ın konuşmadığını iddia eden Cehmiyye'den bir grup da Haşebiyye adıyla anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫşb" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫşb" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫşb" md.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 101-103; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 622; Belâzürî, Ensâb, V, 231, 242, 270, 272; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 289-290; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, VII, 218; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 684, 693, 694-695, 1798, 1804; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 408; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 106; a.mlf., et-Tenbîh (nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî), Kahire 1357/1938, s. 270; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 133; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IX, 17, 19; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 21; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 45; Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyân (trc. Yahyâ el-Haşşâb, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIX/1, Kahire 1957 içinde), s. 39; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 250-251; B. Lewis, The Assassins: a Radical Sect in Islam, London 1967, s. 128; J. Wellhausen, İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 130, 138; Israil Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shi'ites in the Presentation of Ibn Hazm", JAOS, XXVIII (1907), s. 62-63; XXIX (1909), s. 93-95; W. F. Tucker, "Ebû Mansûr el-İclî ve Mansûriyye" (trc. E. Ruhi Fığlalı), AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Ankara 1982, s. 225; C. van Arendonk, "Khashabiyya", EI² (İng.), IV, 1086-1087; M. Chouémi, "Kāfirkūb", a.e., IV, 411.

Mustafa Öz

HAŞEVİYYE

(bk. HAŞVİYYE).

HAŞHAŞ

Kapsülünden afyon, tohumundan yağ elde edilen tarım bitkisi.

Haşhaş kelimesi, bitkinin kapsülü sallandığında tohumların çıkardığı sesten kaynaklanan taklidî (onomatopeik) bir isim olmalıdır; çivi yazılı Hitit tabletlerinde rastlanan en eski adı haššikanın da yine aynı sesten türediği düşünülebilir.

Haşhaş (Papaver somniferum), gelincikgiller familyasından 30-200 cm. boyunda bir yıllık otsu bir bitkidir. Yaprakları sapsız ve kenarları dişli, dalların ucunda tek başına açan beyaz veya mor renkli çiçekleri büyük ve meyveleri (kapsül) 4-5 cm. çapında yaklaşık küre biçimindedir. Meyvesi tepeciğinin altından delikler halinde açılanına p. s. spontaneum (açık haşhaş), açılmayanına p. s. anatolicum (Anadolu haşhaşı, kör haşhaş) denir. Tohumlar küçük, böbrek biçiminde ve beyaz, kirli sarı veya morumsu siyah renkli olur. Dünya genelinde birçok kültür formu bulunan haşhaşın eskiden beri Türkiye'de hemen hemen yalnız kör haşhaş türünün tarımı yapılır. Bu türün, çiçekleriyle tohumları beyaz (var. albascens) veya mor (var. violascens) olmak üzere iki önemli çeşidi vardır. Bunlardan beyaz çiçekli olanı (ak haşhaş) afyon, diğeri yağ elde etmek için ekilir. Birçok türü bulunan yabani haşhaşların çoğu bir yıllıktır. Kiremit kırmızısı renkli büyük çiçekleri olan çok yıllık türlerin ise (p. orientale, p. pseudo-orientale) morfin taşımadıkları için uyuşturucu bir etkileri yoktur.

Haşhaş kapsülüne haşhaş başı veya kellesi denir. Kapsül, henüz olgunlaşmadan özel bir bıçakla çizilmesi sonucu kısa sürede katılaşan bir süt salgılar. Bu sütlerin bir araya toplanıp yoğrulmasıyla afyon denilen uyuşturucu ve ağrı kesici madde elde edilir. Bugün Türkiye'de Bolvadin'de kurulmuş olan afyon alkaloitleri fabrikasında ham afyon işlenerek morfin ve kodein gibi alkaloitler üretilmektedir. Kapsülün olgunlaşmasının ardından kırılarak çıkarılan haşhaş tohumunun kavrulduktan sonra sıkılmasıyla haşhaş yağı elde edilir. Açık sarı renkli, uçucu ve lezzeti hafif tatlı olan bu sıvı yağ haşhaş yetiştirilen bölgelerde yemeklere konur. Haşhaş yağı, aslında uyuşturucu etkisi bulunmamakla birlikte kapsül kırılırken

küçük parçaların ve tozun tohuma karışması sebebiyle çok az miktarda afyon alkaloitleri ihtiva eder ve bu yüzden alışık olmayanlara baş ağrısı verir. Ezilen tohumların hamura katılması ile haşhaşlı ekmek yapılır; haşhaş küspesi de çok değerli bir hayvan yemidir.

Anadolu'da haşhaş tarımının insanların yerleşik hayata geçtikleri yıllara kadar gittiği tahmin edilmekte, hakkındaki ilk yazılı bilgilere de milâttan önce II. binyıla ait Hitit tabletlerinde rastlanmaktadır. Zamanla haşhaş tarımı buradan çevredeki bölgelere, daha sonra da afyon üretimi kuvvetli bir ihtimalle İslâm tıbbının etkisi ve müslüman tâcirlerin aracılığıyla Hindistan ve Çin'e kadar yayılmıştır.

Bütün dünya devletlerinde olduğu gibi Türkiye'de de afyon kullanımını engellemek amacıyla haşhaş ekimine Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden bu yana belli sınırlamalar getirilmiştir. 1933 yılından beri özel izne tâbi olan haşhaş tarımı, 1974'te alınan Bakanlar Kurulu kararı uyarınca sadece Afyon, Burdur, Denizli, Isparta, Konya, Kütahya ve Uşak illerinde yapılmakta ve toplanan kapsüller fabrikada işlenmek üzere çizilmeden Toprak Mahsulleri Ofisi'ne satılmaktadır (haşhaşın dinî ve hukukî hükümleri için bk. AFYON).

BİBLİYOGRAFYA

Fethi İncekara, Türkiye'de Haşhaş Çeşitleri ve Bunların Tohum ve Afyon Bakımından Değerleri (doktora tezi, 1949, AÜ Ziraat Fakültesi); Turhan Baytop, Türkiye'nin Tıbbi ve Zehirli Bitkileri, İstanbul 1963, s. 148-176; a.mlf., Farmakognozi Ders Kitabı, İstanbul 1974, II, 113-128; a.mlf., Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi, İstanbul 1984, s. 244-248; Hayri Ertem, Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolunun Florası, Ankara 1987, s. 16-19.

Turhan Baytop

HAŞHAŞÎLER

(bk. HAŞÎŞİYYE).

HÂŞİM (Benî Hâşim)

(بنو هاشم)

Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber'in de mensup olduğu kolu.

Kabileye adını veren Hâşim b. Abdümenâf'ın soyu Fihr (Kureyş) b. Mâlik yoluyla Adnân'a ulaşır. Hâşim'in soyu oğullarından Abdülmuttalib ile devam etmiş, diğer oğullarının nesli zaman içinde kesilmiştir. Benî Hâşim (Hâşimoğulları), Abdülmuttalib'in dört oğluna (Abbas, Ebû Tâlib, Hâris, Ebû Leheb) nisbet edilen Abbâsîler, Tâlibîler, Hârisîler ve Lehebîler'den teşekkül ediyordu. Abdülmuttalib'in diğer oğlu ve Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın soyu ise Resûl-i Ekrem'in kızı Fâtıma yoluyla devam etmiştir. Benî Hâşim, Ali b. Ebû Tâlib'e nisbetle Alevîler, Akīl b. Ebû Tâlib'e nisbetle Akīlîler ve Ca'fer b. Ebû Tâlib'e nisbetle Ca'ferîler, Hz. Hasan'a nisbetle Hasenîler (şerifler), Hz. Hüseyin'e nisbetle Hüseynîler (seyyidler) gibi çeşitli tâli kollara ayrılmıştır. Resûl-i Ekrem'in soyunu devam ettirdikleri için seyyidler ve şerifler müslümanlar arasında diğer Hâşimîler'den daha fazla itibar görmüştür.

İslâmiyet'in doğduğu sırada yerleşik bir hayat süren Benî Hâşim, Kureyş kabilesinin diğer kolları gibi geçimini ticaretle temin ediyordu. Kureyş'in yaz ve kış seyahatleri, ilk defa Kureyş'in reisi ve Hâşimîler'in atası olan Hâşim b. Abdümenâf tarafından düzenlenmiş ve gelenek haline getirilmiştir. Kureyş'in önemli iç mücadelelerinden biri olan Mutayyebîn-Ahlâf çekişmesinde Mutayyebîn'in reisliğini yapan Hâşim, bu çekişmenin ardından barışın sağlanması üzerine rifâde* ve sikāye* görevlerini üstlendi. Onun ölümünden sonra bu görevler önce

kardeşi Muttalib'e, ardından oğlu Abdülmuttalib'e intikal etti. Cürhümlüler'in, üzerini kapatarak yerini belirsiz hale getirdikleri Zemzem Kuyusu'nu yeniden halkın hizmetine sunması Abdülmuttalib'in şöhretini arttırdı. Kureyş kabilesi mensupları aralarındaki meselelerde onun görüşüne başvururlardı. Abdülmuttalib'den sonra Benî Hâşim'in liderliği oğlu Zübeyr'e geçti, kabile ficâr savaşlarına onun sevk ve idaresinde katıldı.

Zübeyr, Benî Teym kabilesinden Abdullah b. Cüd‘ân ile birlikte hilfü’l-fudûl cemiyetinin kuruluşunda en önemli rolü oynadı. Genç yaşına rağmen Hz. Muhammed de bu cemiyetin kuruluşunda yer almıştı. Zübeyr’in ölümü üzerine Ebû Tâlib Benî Hâşim’in reisi oldu ve bu görev ölümüne kadar (619) onun uhdesinde kaldı. Dedesi Abdülmuttalib’in ölümünden sonra (577) amcası Ebû Tâlib’in himayesinde büyüyen Hz. Muhammed, onun Benî Hâşim’in reisi olduğu dönemde vahiy almaya başladı ve peygamberliğinin Mekke bölümünün büyük bir kısmı onun zamanında geçti. Ebû Tâlib, iman ettiğini açıkça söylememesine rağmen hayatı boyunca yeğenini himaye etti.

Benî Hâşim’den Hz. Peygamber’e ilk iman eden kimse, Ebû Tâlib’in o sırada henüz çocuk yaşta olan oğlu Ali’dir. Onu diğer oğlu Ca‘fer ile Ubeyde b. Hâris ve Hamza takip etti. Mekke devrinde Ebû Leheb ve Ebû Süfyân dışında mümin müşrik bütün Hâşimîler Resûl-i Ekrem’in yanında yer aldılar ve bundan dolayı üç yıl süreyle Şi‘bü Ebî Tâlib’de sosyal ve ekonomik boykota mâruz kaldılar.

Abdülmuttalib’in oğullarından Abbas ve Hamza İslâmiyet’i kabul ederken Ebû Leheb hayatı boyunca Müslümanlığın en azılı düşmanlarından biri oldu. Müslüman olan Hâşimîler’in bir kısmı Medine’ye hicret etti. Bedir Gazvesi’ne Hz. Ali ve Hamza Resûl-i Ekrem’in yanında katılırken Mekke’de ikamet eden bazı Hâşimîler müşriklerin safında yer almak zorunda kaldılar. Müşrikler, kendi saflarında bulunan Benî Hâşim mensuplarını ve müttefiklerini İslâm ordusu saflarına geçmelerinden korktukları için bir çadırda toplayıp başlarına nöbetçi diktiler (İbn Sa‘d, IV, 11). Bedir Gazvesi’nde esir alınan Abbas ve diğer Hâşimîler fidye karşılığında serbest bırakıldı. Abdülmuttalib’in oğlu Hâris’in nesli başta olmak üzere bazı Benî Hâşim mensupları Mekke’nin fethinden önceki tarihlerde müslüman oldular. Ebû Leheb’in oğulları Utbe ve Muattib ise Mekke’nin fethinden sonra İslâmiyet’i kabul ettiler.

Halife seçiminde kendilerine danışılmadığı için başlangıçta Hz. Ebû Bekir’e karşı çıkan Hâşimoğulları kısa süre sonra ona biat ettiler. Benî Hâşim mensupları, Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde idarede görev almadılar. Ancak her iki halife de gerektiğinde onlarla istişare edip görüşlerinden faydalandı ve kendilerine saygı gösterdi. Hz. Ömer divan

tertibine Benî Hâşim'den başladı. Hz. Ali, Ömer'in tayin ettiği şûra üyeleri arasında yer aldı. Benî Hâşim Hz. Osman'a da biat etti ve ilk iki halifeye takındığı ılımlı tavrı hilâfetinin ilk altı yılında ona karşı da devam ettirip kendisine yardımcı oldu. Bu dönemde Hz. Hasan, Hüseyin ve Abdullah b. Abbas fetihlere nefer olarak katıldılar. Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci yarısında ortaya çıkan huzursuzluklar ve onun öldürülmesiyle sonuçlanan olaylar Benî Hâşim'i de etkiledi. Hz. Ali icraatlarından dolayı Osman'ı eleştirdi. Ancak bu dönemde de Benî Hâşim'in muhalif tavrı genellikle halifeyi ikaz etmekten öteye geçmedi. Hz. Osman'ın evi kuşatıldığında Ali onu korumak için oğullarını görevlendirdi. Osman'ın öldürülmesinden sonra hilâfet makamına geçen Hz. Ali, onun Benî Ümeyyeli valilerini azlederek yerlerine ensardan ve amcası Abbas'ın oğullarından valiler tayin etti. Bu şekilde devlet idaresini ele geçiren Benî Ümeyye'ye mensup valiler tasfiye edilmiş oldu. Başta Suriye Valisi Muâviye olmak üzere Benî Ümeyyeliler Hz. Ali'ye biat etmeyip ona karşı çıktılar.

Hz. Hasan'ın, kardeşi Hüseyin'in ve diğer bazı Hâşimîler'in karşı çıkmasına rağmen hilâfeti şartlı olarak Muâviye'ye teslim etmesinden sonra (41/661) Kûfe'deki Hâşimîler Medine'ye taşındılar. Muâviye, Benî Hâşim'e idarede görev vermeyip onları hediyelerle, para ile elde etmeye çalıştı. Hz. Hasan'ın vefatı üzerine (49/669) Benî Hâşim'in lideri durumuna gelen Hz. Hüseyin, Yezîd b. Muâviye'ye veliaht olarak biat etmediği gibi hilâfete geçince de biat etmedi. Kûfeliler'in ısrarlı talepleri üzerine başarısız bir isyan teşebbüsünde bulundu. Onunla birlikte yaklaşık yirmi beş Hâşimî Kerbelâ'da Yezîd'in ordusu tarafından şehid edildi (10 Muharrem 61/10 Ekim 680). Bundan sonra Harre Savaşı'na (63/683) katılan iki Hâşimî, Fazl b. Abbas b. Rebîa ile Ebû Bekir b. Abdullah b. Ca'fer Emevî ordusu tarafından öldürüldü. Emevî iktidarının sonlarına doğru Hz. Hüseyin'in torunlarından Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740), onun oğlu Yahyâ'nın (ö.125/743) ve Ca'ferîler'den Abdullah b. Muâviye'nin (ö. 129/746-47) isyanları başarısızlıkla sonuçlandı. Bu şekilde Benî Hâşim'in Hz. Ali'nin mensup olduğu Tâlibî kolu Emevîler döneminde büyük bir darbe yemiş oldu. Abbasoğulları'nın 100 (718-19) yılında Emevîler'e karşı başlattığı hareket başarı ile sonuçlandı ve adını Hâşim'in torunu Abbas b. Abdülmuttalib'den alan Abbâsî Devleti kuruldu (750). Abbâsî hânedanına ilk atalarına nisbetle Hâşimîler de denilmektedir.

Hicretten ve özellikle Mekke'nin fethinden sonra asıl yurtları olan Mekke'yi terkedip Medine'ye yerleşen Benî Hâşim mensupları İslâm fetihlerinin ardından başta Irak, Mısır ve Suriye olmak üzere çeşitli bölgelere dağıldılar.

İslâm'dan önceki dönemde Benî Hâşim ile (Hâşimîler) Benî Ümeyye (Emevîler) arasında çeşitli mücadeleler olmuş, fakat bunlar savaşa dönüşmemiştir. Meydânî, ficâr savaşlarından Yevmü Şemtâ'nın Benî Hâşim ile Benî Abdüşems arasında meydana geldiğini kaydetmekte (Mecmaʿu'l-emsâl, IV, 5), Ömer Rızâ Kehhâle de Yevmü Şemtâ'yı Benî Hâşim'in katıldığı savaşlardan saymaktaysa da (Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, III, 1207) bu bilgiler doğru değildir. Nitekim en eski müelliflerden olan Ebû Ubeyde (Eyyâmü'l-ʿArab, II, 515) ve Belâzürî (Ensâb, I, 102), Yevmü Şemtâ'nın Kureyş ve Kinâne ile Hevâzin arasında cereyan ettiğini belirtmektedir. Bu savaşta Zübeyr b. Abdülmuttalib'in kumandasındaki Benî Hâşim Kureyş ordusu içinde yer almıştır.

Hâşimîler'le Emevîler arasında Câhiliye devrinden beri mevcut olan rekabet ve mücadele İslâmî dönemde de devam etmiştir. Emevî liderlerinin Hz. Peygamber'e aşırı düşmanlıklarının ve Müslümanlığı kabul etmekte geç kalmalarının asıl sebebi budur. Bedir Gazvesi'nde bazı ileri gelen Emevîler'in Hâşimîler tarafından öldürülmesinin intikamını Emevîler Uhud'da Hz. Hamza'yı şehid etmek suretiyle aldılar. Bu mücadele Ali-Muâviye mücadelesiyle yeniden kızıştı. Emevîler devri boyunca pek çok Hâşimî öldürüldü. Abbâsîler iktidarı ele geçirince Benî Hâşim mensuplarının intikamını Benî Ümeyye'den çok kanlı bir şekilde aldılar.

Abbâsîler'in ilk devrinden itibaren Hâşimiyye kelimesi, halife olacak kimsenin Hz. Peygamber'le erkek tarafından akrabalığı bulunması esasını benimseyen

Abbâsî ailesi ve onların idaresini tasvip edenler için kullanılmıştır.

XIX. yüzyılın sonlarında başta G. van Vloten olmak üzere bazı âlimler, Emevîler devrinde Hâşimiyye diye anılan ve imâmetin Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin büyük oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğine inanan dinî ve siyasî bir fırkanın mevcut olduğunu tesbit etmiş ve

bu fırkanın Ebû Hâşim'e nisbet edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû Hâşim, Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'i Dımaşk'ta ziyaret etmiş, halife ilim ve faziletlerinden dolayı kendisini takdir ettiğini söylemiş, ancak faaliyetlerinden endişe ederek yolda onu zehirletmişti. Öleceğini anlayan Ebû Hâşim yanındakilerden kendisini, Abbâsî taraftarlarının merkezi Humeyme'de bulunan amcazadesi Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a götürmelerini istemiş, amcazadesiyle buluşan Ebû Hâşim imâmetin kendisinden sonra Abbasoğulları'na geçmesini vasiyet etmişti (bk. EBÛ HÂŞİM, Abdullah b. Muhammed). Ebû Hâşim'in bu vasiyeti, ölümünden (sonra 98/716-17) imâmetin Ali evlâdından Abbasoğulları'na geçişinin bir delili olarak değerlendirilmiş, Abbâsî hâkimiyetini savunan Horasan Şîası (bk. RÂVENDİYYE) buna dayanarak harekete geçirilmiş, bundan dolayı Abbâsîler Hâşimiyye ismiyle de anılmıştır.

İlk Abbâsî halifeleri Ebü'l-Abbas es-Seffâh ile Ebû Ca'fer el-Mansûr, Kûfe'de irat ettikleri hutbelerinde ve hiç kimsenin kendisi kadar Hâşimî kanı taşımadığını ileri süren Muhammed b. Abdullah el-Mehdî ile yazışmalarında, halifelik konusunda yukarıda belirtilen Abbâsî iddialarını ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Şiî-İmâmî müellif Nevbahtî, Halife Mehdî-Billâh'ın, hilâfetin Abbâsîler'e Muhammed b. Hanefiyye ve Ebû Hâşim'den geçtiği görüşünü reddederek ailenin meşruiyet kaynağını Hz. Peygamber'in amcası ve meşrû vârisi olması sebebiyle Abbas b. Abdülmuttalib'e dayandırdığı şeklinde bir rivayet nakleder (Fıraḳu'ş-Şî῾a, s. 43). Bu rivayetin, Abbâsî iddiasını zayıflatmak amacıyla İmâmîler tarafından yapılan propaganda sonucunda ortaya çıkmış olabileceği de ileri sürülmektedir (Watt, s. 47-48).

Tarih boyunca Benî Hâşim mensupları tarafından İdrîsîler (789-974), Zeydîler (864-928), Ressîler (897-1300), Fâtımîler (909-1171), Hammûdîler (1016-1058), Sa'dîler (1511-1659) ve Filâlîler (1631 [halen devam etmektedir]) gibi birçok hânedan kurulmuştur. IV. (X.) yüzyıldan 1343'e (1924) kadar Mekke'yi idare eden şeriflerle 1916-1925 yıllarında Hicaz'da, 1921-1958 yıllarında Irak'ta ve yine 1921'den günümüze kadar Ürdün'de hüküm süren Hâşimî krallıkları da Benî Hâşim'e mensup kişiler tarafından kurulan meşhur hânedanlardır (bk. HÂŞİMÎLER).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Abdüssettâr), I, 96-147; Ma'mer b. Müsennâ, Eyyâmü'l-ʿArab ḳable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, II, 515; İbn Hişâm, es-Sîre2, bk. İndeks; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 55-56, 86; IV, 11; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 14-91; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 53, 69, 144, 187, 188, 200, 360; Câhiz, Faẕlü Ḥâşim ʿalâ ʿAbdişems (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde), Beyrut 1987, s. 409-461; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 112, 114, 126, 232, 247; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 117-143; Belâzürî, Ensâb, I, 64-67, 80, 102, 229, 590; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 241-253, 296-298; Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 39-40, 69; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 29-30, 42-43; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 239-254; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 20-21; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Ahmed Sakr), Beyrut 1987, s. 23-565; İbn Hazm, Cemhere, s. 14-72; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Ebü'l-Fazl), IV, 5; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 624-625; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 55-176; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 359-361; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1991, s. 435; a.mlf., Ḳalâʾidü'l-cümân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 153-166; Makrîzî, en-Nizâʿ ve't-teḫâṣum fî mâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1988; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, I, 319-320; G. van Vloten, De Opkomst der Abbasiden in Chorasan, Leiden 1890; a.mlf., Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti: Şîa ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 53-58; B. Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1940, s. 28, 31; a.mlf., "Hāshimiyya", EI² (İng.), III, 265; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 257-259; a.mlf., Hz. Muhammed Mekke'de (trc. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 11-15, 20-26, 36-38, 95, 99, 126-130, 145-148, 153; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 47-48; J. Wellhausen, İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 151-152; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1991, III, 1207; İbrahim Sarıçam, Emevî-Hâşimî Mücadelesi (doktora tezi, 1991, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 48-58,

98-117, 125-135, 168-189; Abdullah Hurşid el-Berrî, Ḳabâ᾿ilü'l-ʿArab fî Mıṣr, Kahire 1992, s. 111-115; Sadrüddîn Şerefüddîn, Ḥâşim ve Ümeyye fi'l-câhiliyye, Beyrut, ts., s. 49-276; M. G. S. Hodgson, "How did the Early Shî'a Become Sectarian", JAOS, LXXV (1955), s. 1-13; Abdülazîz ed-Dûrî, "Ḍav᾿ cedîd ʿale'd-daʿve'l-ʿAbbâsiyye", Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, II, Bağdad 1960, s. 66-67.

İbrahim Sarıçam - Mustafa Öz

HÂŞİM b. ABDÜMENÂF

(هاشم بن عبد مناف)

Ebû Nadle Hâşim b. Abdimenâf b. Kusayy b. Kilâb el-Kureşî (ö. 524 [?])

Hz. Muhammed'in büyük dedesi ve Benî Hâşim'in atası.

Asıl adı Amr olup Mekke'de kıtlığın hüküm sürdüğü bir yıl Suriye'den getirdiği ekmekleri kırarak et suyu ile çorba yapıp hacılara dağıttığı için "Hâşim" (kıran, ufaltan) lakabıyla meşhur olmuştur. Kureyş kabilesi adına Sâsânîler, Himyerîler, Habeşîler ve diğer bazı devlet ve kabilelerle ticarî ve diplomatik ilişkiler kuran Hâşim, Bizans İmparatoru I. Leon ve Gassânî melikiyle anlaşarak ülkelerine Kureyşliler'in serbestçe ticarî seyahat yapabilmelerini sağladı. Böylece Kureyş'in Mekke ve çevresiyle sınırlı olan ticarî ilişkileri daha geniş bir boyut kazandı. Kureyş'in kış ve yaz olmak üzere yılda iki defa ticarî seyahat yapmasını gelenek haline getiren Hâşim kışın Yemen ve Habeşistan'a, yazın da Suriye ve Anadolu'ya kadar giderek ticaret yapardı. Hâşim, Habeşistan'da da serbestçe ticaret yapabilmeleri için Necâşî'ye bir mektup gönderdi ve kervan yolu üzerinde yaşayan kabilelerle ticarî antlaşmalar yaptı. Kureyşliler bu kabilelere ait malları Bizans topraklarına götürüp satacaklar, parasını masraf almadan kendilerine teslim edecekler, onlar da Kureyş kervanlarının yol emniyetini sağlayacaklardı.

Hâşim Mutayyebîn ittifakının lideri idi. Mutayyebîn ile Ahlâf (Leakatü'd-dem) arasındaki çekişmenin ardından Kureyş ailesi içinde barış sağlanınca rifâde* ve sikāye* görevlerini de üstlendi; hac ibadetiyle ilgili bazı düzenlemeler yaptı. Hacıların ve Kureyş kabilesinin su ihtiyacını karşılamak üzere Mekke'de Bezr ve Sicille adlı iki büyük kuyu kazdırdı. Dedesi Kusayy'in yaptığı gibi hac mevsiminde Mekke'deki kuyulardan develerle su taşıtarak zemzemin çıktığı mevkide bulunan deriden yapılmış havuza doldurur ve hacıların su ihtiyacını karşılardı. Hâşim bu faaliyetleriyle, hem kendi kabilesi hem de Arabistan'daki diğer kabileler ve komşu devletlerin hükümdarları nezdinde itibar kazandı. Kardeşi Abdüşems'in oğlu Ümeyye, Hâşim'in nüfuzunu kıskanarak onu

münâfereye (nesep, şan ve şeref konusunda övünme) davet etti. Yenilen Ümeyye, önceden kararlaştırılan şartlara göre elli deve vermek ve on yıl müddetle Dımaşk'ta ikamet etmek zorunda kaldı. Şarkiyatçıların, Emevîler'le Hâşimîler

arasındaki mücadelenin ilk safhasını teşkil eden bu hadiseyle ilgili rivayetlerin sonradan uydurulmuş olduğunu iddia etmeleri (Caetani, I, 263) rivayetleri topyekün reddetme gibi yanlış bir anlayışın sonucudur.

Hâşim ile Abdüşems'in ikiz olduklarına, birbirine bitişik olarak dünyaya geldiklerine ve aralarının ancak bir kılıçla ayrılabildiğine dair rivayetler büyük bir ihtimalle doğru değildir. Onun yirmi veya yirmi beş yaşlarında iken öldüğüne dair haberler de ihtiyatla karşılanmalıdır.

Hâşim, ticarî bir seyahat için Suriye'ye giderken Yesrib'de (Medine) Neccâroğulları'ndan Amr b. Zeyd b. Lebîd'in misafiri oldu ve hem babasının hem de kendisinin dostu olan Amr'ın kızı Selmâ ile evlendi. Bu evlilikten Hz. Muhammed'in dedesi Şeybe (Abdülmuttalib) dünyaya geldi. Selmâ, hamile kaldığı takdirde doğumun kendi ailesinin yanında olmasını nikâh esnasında şart koştuğu için çocuğunu Yesrib'de doğurdu (Belâzürî, I, 64). Hâşim, karısını Yesrib'de bırakıp ticaret maksadıyla Suriye'ye giderken Gazze'de öldü ve oraya defnedildi. Oğlu Abdülmuttalib sekiz yaşına kadar Medine'de kaldıktan sonra amcası Muttalib tarafından Mekke'ye getirildi. Hâşim'in Abdülmuttalib dışında üç oğlu ve beş kızı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Abdüssettâr), I, 91-93; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 136-137; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75-81; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, bk. İndeks; a.mlf., el-Muḥabber, s. 33-34, 162-164; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 111-113, 194-195; II, 109; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 71, 117; Belâzürî, Ensâb, I, 60-61, 63-64; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zekî Mübârek v.dğr.), Kahire 1927, I, 215-217; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 241-244; Taberî, Târîḫ

(de Goeje), I, 1088-1091; Mâverdî, Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 252-253; İbn Hazm, Cemhere, s. 14-15; Bekrî, Muʿcem, I, 235; II, 997; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVI, 33-38; Makrîzî, en-Nizâʿ ve't-teḫâṣum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim (nşr. Hüseyin Mün'is), Kahire 1988, s. 7-8; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûġu'l-ereb, I, 307-308, 321-323; III, 385-386; Mevlânâ Şiblî, Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza), İstanbul 1346/1921, s. 183-184; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 256, 263; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 402; IV, 20, 60-74, 82, 89, 100, 481, 580, 584, 591, 636; V, 82-85; VII, 301-303; IX, 439-440, ayrıca bk. İndeks; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 36, 304, 318, 360; a.mlf., "el-Îlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisâdî-Diplomatik Münasebetleri" (trc. İsmail Cerrahoğlu), AÜİFD, IX (1961), s. 213-222; İbrahim Sarıçam, Emevî-Hâşimî Mücadelesi: İslâm Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar (doktora tezi, 1991, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 37-51, 65-70; Fr. Buhl, "Hâşim", İA, V/1, s. 350-351; G. Levi Della Vida, "Ümeyye", a.e., XIII, 99-100; W. Montgomery Watt, "Hashim b. ʿAbd Manāf", EI² (İng.), III, 260.

İbrahim Sarıçam

HÂŞİM BABA

(ö. 1197/1783)

Celvetiyye tarikatının Hâşimiyye kolunun kurucusu.

1130 (1718) yılında İstanbul Üsküdar'da doğdu. Üsküdar İnadiye'de Tavâşî Hasanağa mahallesinde bulunan Bandırmalızâde Tekkesi'nin şeyhi Yûsuf Nizâmeddin Efendi'nin oğludur. Adı Sicill-i Osmânî (IV, 624) ve Hâtimetü'l-eş'âr'da (s. 51) Mehmed Hâşim olarak geçmekteyse de eserlerinde kendisinin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre doğrusu Mustafa Hâşim'dir (Vâridât-ı Mensûre ve Divan, vr. 1b). Mustafa Hâşim Celvetî âdâb ve erkânını öğrenerek büyüdü, ancak daha sonra Bektaşîliğe meyledip Mısır Kasrülayn'daki Kaygusuz Abdal Bektaşî Tekkesi şeyhi Hasan Baba'ya (ö. 1170/1756) intisap etti. Hasan Baba'nın kabrinin Bandırmalızâde Tekkesi'nin avlusunda bulunmasına bakılırsa bu yakınlığın ileri derecede olduğu anlaşılır. Hâşim Baba, Bektaşîlik muhabbetiyle Hacıbektaş'ta bulunan Bektaşî Âsitânesi'ne gidip dört yıl kadar orada ikamet etmiş ve Dimetokalı Seyyid Kara Ali Baba'nın postnişinliği zamanında bir ara dedebabalık yapmışsa da Bektaşîler'in bir kısmı onun şeyhliğine karşı çıkmıştır. Soyunun Mûsâ el-Kâzım neslinden geldiği rivayetinin (İsmet, s. 484) Bektaşîlik tavrıyla ilgisi incelenmeye değer bir konudur. Vâridât'ında Mervân'ı mel'un sayan (vr. 7a-b), on iki imam anlayışını benimsediğini hissettiren (vr. 12a) ve Hz. Ali'den "ceddim" diye bahseden (vr. 30a) Hâşim Baba, divanının sonunda Safiyyüddîn-i Erdebîlî vasıtasıyla Hz. Ali soyundan geldiğini belirtir. Etrafında bir kısım Bektaşîler'in bulunması ve İstanbul'da Bektaşîler'in dedebabalık makamına vekâlet etmesi bu tarikatla ilgisinin derinliğini ortaya koymaktadır.

Babası Yûsuf Nizâmeddin Efendi yedi defa hacca gitmiş, hadis ilmini öğrenmek üzere üç yıl Medine'de kalmış, büyük kardeşi Hâmid Efendi de bir yıl Medine'de ikamet ettikten sonra Suriye ve Mısır'da birçok âlimle görüşmüş, dönüşte Bandırma'ya yerleşmişti. Hâşim Baba da gençliğinde ailedeki bu seyahat ve ilim merakıyla Anadolu, Mısır ve Arap ülkelerini dolaşmış olmalıdır.

Melâmîmeşrep bir sûfî olarak bilinen Hâşim Baba'nın bazı Melâmîler'ce kutup diye tanındığı rivayet edilirse de bu doğru değildir. Vâridât'ında cefr ilmi ve ebced hesabıyla geleceğe ait bazı bilgiler veren Hâşim Baba çok yönlü şahsiyeti sebebiyle bir yerde karar kılmamış ve her grup tarafından genellikle dışlanmıştır. Bu yüzden ne Bektaşîler'e Bektaşîliği'ni ne de Celvetîler'e Celvetîliği'ni kabul ettirebilmiştir. Nitekim hayatının yarısına yakın kısmını irşad ve tarikat hizmetiyle geçirmesine rağmen Celvetiyye'nin merkezi Hüdâyî Dergâhı'na getirilen cenazesi o sırada postnişin olan Büyük Rûşen Efendi tarafından içeri alınmamış, cenaze namazı dergâhın alt kapısında Cennet Efendi hazîresi önünde kılınabilmiştir. Hâşim Baba'ya ve bağlılarına karşı diğer tekke mensuplarının da mesafeli bir tavır içinde olduğu, hatta Nasûhî Dergâhı müntesiplerinin onun tekkesinin civarından geçmeyi bile pek hoş karşılamadıkları rivayet edilmektedir (Hüseyin Vassâf, III, 65).

Hâşim Baba'nın Celvetî âsitânesi şeyhlerince dışlanması üzerine vefatından sonra mensupları kendisine Hâşimiyye adlı bir tarikat nisbet etmişlerdir. Meşihatında bulunduğu Bandırmalızâde Tekkesi bu tarikatın âsitânesi olarak faaliyet göstermiştir. Tekkesinin avlusunda bulunan kabri yol genişletilmesi sırasında kaldırılarak yerine parmaklıklı bir kabir yapılmış, üzerine de yeni harflerle "Üsküdarlı Hâşim Baba" levhası asılmıştır.

Eserleri. 1. Divan. 1252 (1836) yılında yanlışlarla dolu olarak basılan divanın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3517, Hüsrev Paşa, nr. 568; İÜ Ktp., TY, nr. 333, 3518; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 393). İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 24.351) fotokopi nüshanın başında Vâridât da bulunmaktadır. Şiirlerin mürettep divanlardan farklı biçimde sıralandığı bu nüshada üç na't, dört mersiye, yirmi kaside, bir tevhid, bir methiye, üç muhammes, bir müseddes, bir müseddes münâcât, bir tahmis, 126 gazel, bir tarih, on kıta, otuz müfred yer almaktadır (divanın diğer nüshaları için bk. TYDK, III, 843-849). 2. Vâridât. Melâmete dair bazı risâleleriyle çeşitli zamanlarda kendisine vâki olan tecellîleri anlattığı, cefr ilmi ve ebced hesabıyla geleceğe ait birtakım bilgiler verdiği mensur bir eserdir (İÜ Ktp., TY, nr. 3518; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3299, 3345, 3910/1). Eserin çoğu nüshaları divan ile

birlikte Vâridât-ı Mensûre ve Divan adı altında istinsah edilmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 363). 3. Ankā-yı Meşrık. İbnü'l-Arabî'ye ilgi duyan Hâşim Baba, onun ʿAnḳāʾü muġrib (şaşırtan anka) adlı eserini "Ankā-yı Mağrib" (batının ankası) şeklinde değerlendirip ona nazîre olarak bu eseri yazmıştır. Hâşim Baba, kitabında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin meczup olduğunu ileri sürerek Mevlevîler'i kızdırmıştır. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî'den çok sık bahsetmesi de dikkat çekicidir. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3094, Hâşim Paşa, nr. 60; İÜ Ktp., TY, nr. 816, 3833; Yapı Kredi Bankası Ktp., nr. 230). 4. Devriyye-i Ferşiyye. Niyâzî-i Mısrî'nin "Devriyye-i Arşiyye"sine zeyil olarak yazılmış olup doksan dört beyittir. "Lisânü'l-gayb" diye de anılan manzumenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3910/ 31; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2089/ 7). Hâşim Baba'nın bunlardan başka çeşitli mecmualarda değişik isimlerle kayıtlı manzumelerine de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Baba, Vâridât-ı Mensûre ve Divan, İSAM Ktp., nr. 24.351 (fotokopi nüsha); Fatîn, Tezkire, s. 50-53; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 477, 483, 484, 485, 486, 516; Harîrîzâde, Tibyân, I, 244; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 45-47; Sicill-i Osmânî, IV, 624; Osmanlı Müellifleri, I, 62-63, 189-191; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 65-68; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 97; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 300-301; Ergun, Antoloji, s. 409; Vasfi Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 440-442; TYDK, III, 843-849; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 344; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 242-243, 277; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Mi'râciye", Yeni Tarih Dünyası, II/19-20, İstanbul 1954, s. 167; A. Bilgin Turnalı - Esin Yücel Turnalı, "Celvetîlik ile Bektâşîliği Birleştiren İlgi Çekici Bir Dal: Hâşimiyye Kolu ve Üsküdar'da Bandırmalı Tekkesi", TDA, sy. 66 (1990), s. 111-120; Abdullah Uçman, "Devriyyeler Üzerine Rıza Tevfik'in Yayımlanmamış Bir Makalesi", Türklük

Araştırmaları Dergisi, sy. 7, İstanbul 1993, s. 537-564; “Hâşim Baba”, TDEA, IV, 139; Ekrem Işın, “Hâşim Efendi Tekkesi”, DBİst.A, IV, 15-16; M. Baha Tanman - H. Kâmil Yılmaz, “Bandırmalızâde Tekkesi”, DİA, V, 54-55; Mustafa Uzun, “Devriyye”, a.e., IX, 252.

H. Kâmil Yılmaz

HÂŞİM BEY

(1815-1868)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende ve mûsiki hocası.

İstanbul Fatih'te Sarıgüzel mahallesinde doğdu. Babası Seyyid Mehmed Sâdık Ağa'dır. Sesinin güzelliğiyle dikkati çekerek sekiz yaşında iken Enderûn-ı Hümâyun'a alındı ve meşkhânede mûsiki öğrenimine başladı. Mûsikideki ilk bilgilerini burada Dellâlzâde İsmâil Efendi'den aldıktan sonra bir süre Şâkir Ağa'dan meşketti. Ardından Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin derslerine devam ederek kendini yetiştirdi. Hazine koğuşunda çavuş mülâzımı iken 2 Haziran 1827'de çavuşluğa yükseltildi. Enderun'da bulunduğu yıllarda Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Nazif Dede'ye, daha sonra da Hâfız Baba adlı bir Bektaşî şeyhine intisap etti. Abdülmecid döneminde Muzıka-i Hümâyun'un fasl-ı atîk heyetinde serhânende olarak görev yaptı.

1848 yılında hacca giden Hâşim Bey, ertesi yıl yalnız fasıl geceleri sarayda bulunmak şartıyla başladığı musâhiblik görevini Abdülmecid'in saltanatının sonlarına kadar sürdürdü. Abdülaziz'in tahta çıkması üzerine (1861) müezzinbaşılık göreviyle tekrar saraya döndü. Bir süre sonra saraydan ayrılan Hâşim Bey'in hayatının son yıllarının maddî sıkıntı içinde geçtiği, bunda israfa varan cömertliğinin önemli rolü olduğu söylenir. Kaynaklarda, 1865'te Üsküdar Tunusbağı'nda oturduğu sıralarda evine ekmek getiren Bağdasar Ağa'ya biriken borcunu kendisine mûsiki meşkederek ödediği, alacaklıların rahatsız edeceği endişesiyle evinin arka odalarından birinde Bolâhenk Nûri Bey'e ve diğer talebelerine alçak sesle mûsiki meşkettiği rivayet edilir. Tunusbağı'ndaki evinde vefat eden Hâşim Bey Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi. Sâzendelikle ilgisinin bilinmemesine rağmen mezar taşında "sersâzendegân-ı hâssa" ibaresinin yer alması dikkat çekicidir. Kabri, daha sonraları yapılan yol genişletme çalışmaları sırasında kaybolmuştur. Hâşim Bey on dokuz yaşında iken evlendiği ilk eşi Münîre Hanım'dan 1859'da ayrılmış, aynı yıl evlendiği Hûricinan Hanım'ın üç yıl sonra vefatı üzerine de Zehra Hanım'la hayatını birleştirmiştir.

Hâşim Bey, devrinin önde gelen mûsikişinasları arasında hânendeliğinin yanı sıra özellikle bestekâr ve mûsiki hocası olarak tanınmıştır. Bestekârlık gücünü âyin, beste, semâi, şarkı ve köçekçe formlarında seksenin üzerindeki eseriyle ortaya koyan Hâşim Bey, altmış altısı şarkı formunda olan bu eserlerinden bazılarını zamanın devlet büyüklerine methiye olarak bestelemiştir. "Mihr-i lutfundan edip baht-ı siyâhım ahz-ı nûr" mısraı ile başlayan şedd-i araban şarkısı ile, "Ni'met-i vaslın için ey gonca leb" mısraı ile başlayan bayatî-araban şarkısı onun en tanınmış eserlerindendir. Sûzinak ve şehnaz makamlarında bestelediği iki Mevlevî âyininden birincisinin notası elde olup bu âyin sadece bir defa Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde okunabilmiş, diğer âyini ise kaybolmuştur. Ahmed Celâleddin Dede'nin anlattığına göre, Hâşim Bey'in geleneğe aykırı olarak güftesini Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Nazif Dede'nin

şiirlerinden seçtiği eserinin mevlevîhânelerde okunması Konya Çelebisi Said Hemdem tarafından yasaklanmış, ayrıca Said Çelebi, böyle bir âyinin okunmasına müsaade ettiği için Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Nazif Dede'ye bir tekdirnâme göndermiştir. Yine Ahmed Celâleddin Dede'nin anlattığına göre Hâşim Bey bu iki âyinin bestelerini daha sonra Mevlânâ'nın şiirlerine uyarlamış, ancak eserlerin bu şekilleri zamanımıza ulaşmamıştır. Hâşim Bey'in bazı nefesler bestelediği söylenmekteyse de nefes bestekârları çoğunlukla adlarını gizlediklerinden bu bestelere dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Diğer taraftan Hâşim Bey tarz-ı nevîn adıyla mürekkep bir makam icat etmiş ve bu makamda bir hayli eser bestelemiştir.

Hâşim Bey, aslında bir güfte mecmuası olmakla birlikte bazı nazarî bilgilerin de yer aldığı bir mûsiki mecmuası düzenlemiştir. Eserin Mecmûa-i Kârhâ ve Nakşhâ ve Şarkiyyât adıyla yapılan ilk neşri (İstanbul 1269) Sultan Abdülaziz'e sunulmuştur. Kısa bir mukaddimenin ardından eserler, klasik güfte mecmualarındaki tertip gözetilerek her makama ait "fasıl" adlı müstakil bölümler halinde kaydedilmiş ve her bölümde büyük formdan küçüğüne doğru bir sıralama yapılmıştır. Eser yazılırken Abdülbâki Nâsır Dede'nin Tedkîk u Tahkîk'inden de istifade edilmiştir. Kitabın Hâşim Bey Mecmuası adıyla anılan ikinci baskısı (İstanbul 1280) ilk neşre göre muhteva bakımından daha zengindir. Hâşim Bey bu basıma yazdığı

mukaddimede, mûsikişinaslar için daha önce muhtasar bir mecmua tertip ettiğini, beş altı yıl içinde birtakım yeni şarkılar bestelendiği için yeniden bir mecmuanın tanzîmiyle beraber bir edvârın da ilâvesine lüzum gördüğünü, eski mecmuada yer alan, ancak artık kullanılmayan bazı fasılları çıkarıp yerlerine yeni şarkı güftelerinden koyduğunu, yeni makamlar hakkında da gerekli açıklamanın yapılacağını söyler. Dairelerle açıklanan usul tariflerini "İlm-i Edvâra Dâir Risâle" başlığı altındaki nazariyat bilgileri takip eder. Bu bölümde, klasik edvârlarda yer alan mitolojik mûsiki bilgilerinin ardından makamların melodik seyir ve karakterleri anlatılarak bunların Batı müziği tonal sistemiyle olan benzerlikleri belirtilmiştir. Bunu, makamlar ve bunların yıldızlar ve burçlarla olan münasebetleri, mûsikinin insanlar ve hayvanlar üzerindeki etkisinden bahseden bölüm takip eder. Mecmuanın nazariyat kısmının sonunda kullanılmayan makamların kısa tariflerine yer verilmiştir. Eser, iki sayfalık makamlar fihristinin ardından güftelerin sıralandığı antoloji bölümüyle sona erer. Hâşim Bey eserin sonunda, bu mecmuaya hâşiye olmak üzere başka bir risâle daha tertip etmekte olduğunu söylüyorsa da böyle bir esere henüz rastlanmadığı gibi kaynaklarda bunun yazıldığına dair bilgi de bulunmamaktadır.

Bahçeciliğe ve çiçekçiliğe karşı özel bir merakı olan ve bazı şiirler de kaleme alan Hâşim Bey pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hacı Fâik Bey, Hacı Ârif Bey, Ekmekçi Bağdasar Ağa, Bolâhenk Nûri Bey, Üsküdarlı Neyzen Sâlim Bey ve Karantinacı İsmâil Bey en meşhurlarıdır. Hâşim Bey'in kardeşi Besim Bey de mûsikiyle meşgul olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Atâ Bey, Târih, IV, 303; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 401, 404, 434; Ezgi, Türk Musikisi, II, 6, 9; V, 444-446; Ergun, Antoloji, II, 405, 411-412, 419-420, 439, 541-542, 637-638; Mahmut R. Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 100; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 185-186; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 719-727; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 231-234; Ruşen Ferit Kam, "Hâşim Bey", Radyo Mecmuası, sy.

83-84, Ankara 1948, s. 6-7; Hayri Yenigün, “Haşim Bey”, MM, sy. 201 (1964), s. 268; Orhan Nasuhioğlu, “Meşhur Musikişinaslarımızın Mezarlarına ve Hâşim Bey’e Dair”, a.e., sy. 298 (1974), s. 5-7; Duran Bardakoğlu, “Haşim Bey Mecmuası Nazari Kısım Üzerine Bir Çalışma”, a.e., sy. 370 (1980), s. 4-6; sy. 371 (1980), s. 13-17; sy. 372 (1980), s. 10-12; sy. 373 (1980), s. 19-20; sy. 375 (1981), s. 19-20; sy. 380 (1981), s. 15-16; sy. 384 (1981), s. 26-28; Öztuna, BTMA, I, 335-337.

Nuri Özcan

HÂŞİM EFENDİ, Mehmed

(ö. 1845)

Osmanlı hattatı, tuğrakeş ve sikkezen.

Kafkasya'dan getirilmiş Çerkez asıllı bir köledir. Celî sülüste çığır açan Mustafa Râkım tarafından küçük yaşta satın alınıp âzat edilmiş, daha sonra mânevî evlât olarak yetiştirilip evlendirilmiştir. Hattatlığı ve tuğrakeşliği Mustafa Râkım'dan öğrenen Hâşim Efendi, hocasına son eseri olan Nusretiye Camii (1241/1825) içindeki celî sülüs yazı kuşağının yazılmasında Recâi Şâkir Efendi ile birlikte yardımcı olmuş, ayrıca caminin bazı kapı üstü yazılarını da tamamlamıştır.

Hâşim Efendi, Mustafa Râkım'ın vefatından sonra (1241/1826) sikke-i hümâyun ressamlığına tayin edildi ve Dîvân-ı Hümâyun'da hâcegânlık rütbesine yükseltildi, daha sonra Darphâne-i Âmire'de sikkezenbaşılığa getirildi. İstanbul'da "dival işi" olarak altın sırma ile hazırlanan Kâbe örtüsünün 1253 yılı (1838) hac mevsiminde eskisiyle değiştirilmesi merasimine örtüdeki yazıların hattatı sıfatıyla katıldı. Hacdan sonra Kâbe'den çıkarılan eski örtüyü yanına alarak İstanbul'a döndü. II. Mahmud'un türbesi için celî sülüsle kuşak ve diğer yazıları yazan Hâşim Efendi, türbenin 15 Şâban 1256 (12 Ekim 1840) tarihinde yapılan açılış merasiminde Sultan Abdülmecid tarafından mükâfatlandırıldı.

Hâşim Efendi 22 Cemâziyelâhir 1261'de (28 Haziran 1845) vefat etti; hocası

Mustafa Râkım'ın Karagümrük-Zincirlikuyu'daki türbesine defnedildi. Kabir kitâbesi, en iyi öğrencisi sayılan Ahmed Râkım Efendi tarafından celî sülüsle yazılmıştır.

Yaşadığı devirde Râkım yolunun en başarılı temsilcilerinden sayılan Hâşim Efendi'nin II. Mahmud ve Abdülmecid devrinde yapılan veya tamir edilen

âbideler üstündeki tuğraları da mükemmeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1306, s. 168; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 125-126; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 205; M. Uğur Derman, “Hâşim Efendi”, TA, XIX, 48.

M. Uğur Derman

HÂŞİM MUHAMMED el-BAĞDÂDÎ

(هاشم محمد البغدادي)

Ebû Râkım Hâşim b. Muhammed b. Dirbâs el-Kaysî el-Bağdâdî (1917-1973)

Hattat.

Bağdat'ta doğdu. Küçük yaşta babasını kaybedince amcası Mahmûd'un himayesinde büyüdü. Molla Ârif Şîhlî'den ders alarak başladığı hat çalışmalarını Bağdat'ın önde gelen hattatlarından Muhammed Ali Sâbir'in yanında sürdürdü.

1934 yılında çalışmaya başladığı askerî bir kurumdan kısa bir süre sonra ayrıldı. 1937'de haritacılıkla ilgili bir daire olan Müdîriyyetü'l-mesâhati'l-âmme'ye tayin edildi. Arkadaşı hattat Abdülkerîm Rif'at'tan Arap tezyinatını öğrendi. Osmanlı üslûbunda eserler ortaya koyan Molla Ali el-Fazlî'nin yanında hat eğitimini tamamlayarak 1943 yılında icâzet aldı. 1944'te Mısır'a gitti. Aynı yıl Mısırlı iki hattat Muhammed Hüsnî ve Seyyid İbrâhim Efendi'den icâzet aldı. Ertesi yıl Kahire'de tanınmış Türk hattatı Azîz er-Rifâî'nin kurduğu Medresetü tahsîni'l-hutûti'l-melekiyye'den mezun oldu. Yazdığı bir hilye-i şerîfeyi Hamit Aytaç'a göndererek takdirlerini kazandı. 1951 yılında Türkiye'ye gitti. Hamit Aytaç, Necmeddin Okyay, Macit Ayral ve Mustafa Halim Özyazıcı ile görüşerek sohbetlerine katıldı. Hamit Aytaç'tan icâzet yerine geçen iki takdir belgesi aldı. Bağdat'ta, 1955-1959 yılları arasında Bağdat Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde hoca olarak bulunan Macit Ayral'dan da istifade etti. 1960'ta hoca olarak tayin edildiği Bağdat Güzel Sanatlar Enstitüsü'ne sanat hayatının en verimli dönemini geçiren Hâşim Muhammed 30 Nisan 1973'te vefat etti ve Bağdat'taki Hayzürân Kabristanı'na defnedildi.

Celî sülüste ve tuğra çekmekte devir açan Osmanlı hattatı Mustafa Râkım'a

(ö. 1826) duyduğu hayranlık dolayısıyla oğluna Râkım adını veren ve Ebû Râkım künyesini kullanan Hâşim, Osmanlı hat üslûbuna bağlılığı ile çağdaşı Arap hattatları arasında özel bir yere sahiptir.

Hâşim, Bağdat başta olmak üzere Irak'ın çeşitli yerlerindeki yirmi kadar caminin yazılarını yazdı. Osmanlı hattatlarından Mehmed Emin Rüşdî'nin 1821'de İstanbul'da yazdığı ve Pertevniyal Vâlide Sultan'ın İmâm-ı Âzam Camii'ne vakfettiği mushafın Evkaf Divanı'nca yapılan basımını kontrol ederek yazı ve tezyinatıyla ilgili eksiklerini tamamladı (1951). Bu mushafın ikinci (1966) ve üçüncü (1971) baskıları yine onun gözetiminde Almanya'da yapıldı. Hasan Rızâ Efendi'nin 1891'de yazdığı mushafın kontrolünü de üstlenen Hâşim, bu yoğun işleri sebebiyle 1959 yılında yazmaya başladığı mushafı tamamlayamamıştır.

Hat tarihi ve meşhur hattatlar üzerinde de çalışan Hâşim Muhammed, Arap yazısının kurallarını öğretmek amacıyla kaleme aldığı Ḳavâʿidü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî adlı eserinin Irak, Pakistan, Mısır, İran, Türkiye ve Lübnan'da çeşitli ofset baskıları yapılmıştır. Eserin ilâveli son baskısında (Bağdat 1961) sülüs, ta'lik, celî, divanî ve kûfî yazılarından oluşan 300 kadar örnek yer almaktadır (Sâbit Münîr er-Râvî, III [1976], s. 53). Hat tarihine dair araştırmalarının müsveddeleri ise oğlu Râkım'dadır.

Hâşim, el-Hidâyetü'l-İslâmiyye adlı cemiyet tarafından yayımlanan yıllığa hatla ilgili makaleler yazmış, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye dergisinde Mustafa Halim Özyazıcı (sy. 4, Bağdad 1965, s. 42) ve Muhammed Bedevî ed-Dîrânî'nin (sy. 3 [1968], s. 42) ölümleri münasebetiyle iki yazı kaleme almıştır. Irak Cumhuriyeti'nin 1960 yılında yayımladığı el-Ḫaṭṭâṭûn fi'l-ʿIrâḳ adlı yıllık çalışmasına da katkıda bulunmuş, Irak Kültür ve Tanıtma Bakanlığı'nın 1964'ten itibaren neşrettiği bütün dergi ve kitaplar da dahil olmak üzere yüzlerce eserin başlığını yazmıştır. 1950'li ve 1960'lı yıllarda Irak'ta ders kitabı olarak kullanılan rik'a meşki de onun tarafından hazırlanmıştır.

Irak Merkez Bankası ve Masrafü'l-vatanî'ce çıkarılan banknotların ve 1948-1959 yılları arasında tedavülde bulunan madenî paraların yazı ve tezyinatını hazırlaması Hâşim'in diğer Arap ülkelerinde tanınmasını sağlamıştır. Tunus, Libya ve Sudan paralarındaki hat ve tezyinat da ona

aittir.

Bağdat Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde uzun yıllar hat hocalığı yapan Hâşim, sadece Ahmed en-Necefî ez-Zencânî ve Abdülganî el-Ânî adlı iki öğrencisine icâzet vermiştir. 1952 ve 1964 yıllarında Bağdat'ta iki sergi açmış, vefatından sonra adına

sergiler düzenlenmiştir. Bunların en önemlisi 1978'de Londra'da açılan sergidir.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü maʿrażi Müdîriyyeti'l-meṣâḥati'l-ʿâmme, Bağdad 1952; Delîlü'l-Cumhûriyyeti'l-ʿIrâḳıyye li-sene 1960, Bağdad 1960, s. 794; Delîlü maʿrażi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî ve'z-zeḫrafetü'l-İslâmiyye, Bağdad 1964; Ẕikrâ ʿamîdi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî Hâşim Muḥammed el-Baġdâdî, Bağdad 1973; Velîd el-Aʻzamî, Terâcimü ḫaṭṭâṭî Baġdâdi'l-muʿâṣırîn, Beyrut 1977, s. 254-275; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 67; Mâcid ez-Zühdî, el-Mecmûʿa (nşr. Hâlid Hüseyin), Bağdad 1985, s. 9; Nesîm Rahîm Kerîm, Hâşim Muḥammed el-Baġdâdî (yüksek lisans tezi, 1988, Câmiatü Bağdâd Külliyyetü'l-fünûni'l-cemîle); M. Uğur Derman, İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanatı, İstanbul 1992, s. 230; "Liḳāʾ maʿa'l-fennân Hâşim Muḥammed el-Ḫaṭṭâṭ", el-Aḳlâm, sy. 12, Bağdad 1965, s. 134; Hâşim en-Nuaymî, "Ḥadîşûn ʿani'l-ḫaṭ", Cerîdetü'l-Cumhûriyye, Bağdad 14.8.1970, s. 3; Abdullah el-Cübûrî, "Hâşim Muḥammed el-Baġdâdî", er-Risâletü'l-İslâmiyye, LXI, Bağdad 1973, s. 82; Sâbit Münîr er-Râvî, "Hâşim el-Ḫaṭṭâṭ", el-Mevrid, III, Bağdad 1976, s. 51-53; Nûrî Hammûdî Ali, "Mâ ẕâ feʿale Hâşim el-Ḫaṭṭâṭ bi-muṣḥafi'l-evḳāf", Âfâḳ ʿArabiyye, IX, Bağdad 1980, s. 118.

Yûsuf Zennûn

HÂŞİM b. UTBE

(هاشم بن عتبة)

Ebû Ömer Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkās ez-Zührî (ö. 37/657)

Kahramanlığı ile tanınan sahâbî.

Mekke'nin fethedildiği gün kardeşi Nâfi‘ ile beraber müslüman oldu. Uhud Gazvesi'nde Resûl-i Ekrem'in dişini kıran babası Utbe Mekke fethinden önce İslâmiyet'i kabul etmeden öldü. Hâşim, Yermük Savaşı'na atlı bir birliğin kumandanı olarak katıldı ve bu savaşta bir gözünü kaybettiği için "A‘ver" lakabıyla anıldı. Şam'ın fethinden sonra orada ikamet etti. Hz. Ömer onu Şamlılar'dan oluşan bir kıtanın başında Irak'a gönderdi. Amcası Sa‘d b. Ebû Vakkās'ın emrinde Kādisiye Savaşı'na katılarak ordunun sol kanadına kumanda etti. Bu savaştan sonra barış yolu ile Hulvân'ı, emrindeki 12.000 kişilik bir kuvvetle seksen gün süren bir kuşatmadan sonra da Celûlâ'yı fethetti. Hz. Osman zamanında tek başına şevval hilâlini görerek iftar ettiği için cezalandırıldığı rivayet edilir. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede Ali'nin yanında yer aldı. Cemel Vak‘ası'ndan önce Hz. Ali onu, oğlu Hasan ve Ammâr b. Yâsir ile birlikte taraftar toplamak ve muhtemel bir çatışmaya hazırlanmak için Kûfe'ye gönderdi.

Savaş oyunlarını iyi bilen, düşmanlarına karşı seri hareketleri ve hızlı darbeleri sebebiyle "Mirkāl" lakabıyla anılan Hâşim, Sıffîn Savaşı'nda Basralılar'dan oluşan kuvvetlerin başında ordunun bayrağını taşıması Muâviye ile Amr b. Âs'ı korkuya düşürdü. Ancak Sıffîn'deki muharebelerin birinde bütün gün çarpıştıktan sonra akşam karanlığında Hâris b. Münzir tarafından öldürüldü. Ölmeden önce bir ayağını kaybettiği zikredilmiştir (Fâsî, VII, 360). Şamlılar'ı sevindiren bu ölüm Hz. Ali'nin ve Irak ordusunun derin üzüntüsüne sebep oldu. Başta Hz. Ali olmak üzere Hâşim'in oğlu Abdullah ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile onun hakkındaki teessürlerini mersiyeleriyle dile getirdiler. Muhammed Rızâ el-Hakîm Hâşim el-Mirḳāl adlı bir eser kaleme almıştır (Necef 1370/1951).

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aẖbârü’ṭ-ṭıvâl, Bağdad 1959, s. 120, 121, 144, 171,174,183; Taberî, Târîẖ, IV, 215, 260, 321, 373, 378, 402-403, 447-451, 473-478; V, 7-8, 26, 532-533, 623, 652-656; VI, 23; Hâkim, el-Müstedrek, III, 395-396; İbn Hazm, Cemhere, s. 129; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, I, 196; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, III, 616-622; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 377-378; a.mlf., el-Kâmil, II, 520-521, 525; III, 260, 282, 294, 309, 313-314; Zehebî, Aᶜlâmü’n-nübelâ ̓, III, 486; Fâsî, el-ᶜİḳdü’s̱-s̱emîn, VII, 359-360; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 593; Aᶜyânü’ş-Şîᶜa, I, 496-498; Ziriklî, el-Aᶜlâm, IX, 49; Cezzâr, Medâẖilü’l-mü ̓ellifîn, III, 4-6; Ed., “Hāshim b. ᶜUtba”, EI² (Fr.), III, 267.

Asri Çubukçu

HÂŞİMÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد الهاشمي)

Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Hâşimî et-Tilimsânî (1881-1961)

Derkāvî-Alevî şeyhi, âlim.

17 Temmuz 1881'de Cezayir'in Tilimsân (Tlemsen) şehrine bağlı Subde beldesinde doğdu. Annesi ve babası Hz. Hasan neslindendir. İlk eğitimini Subde kadısı ve bölgenin âlimlerinden olan babasından aldı. Onun ölümünden sonra kardeşlerinin geçimini sağlamak için tarım işçisi ve baharat satıcısı olarak çalıştı, bir süre de terzilik yaptı. Bu arada dinî bilgilerini arttırmak amacıyla cami ve medreselerin halka açık derslerine devam etti. Bu yıllarda Derkâve'de yaygın olan ve mensuplarının medrese kültürü de almasına büyük özen gösteren Şâzeliyye tarikatının Derkāviyye koluna intisap etti. Bu tarikatın Şeyh Muhammed el-Habrî ve Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî gibi ünlü simalarının seçkin müridlerinden biri olan Muhammed b. Yellis'ten çeşitli dersler aldı. Fransızlar'ın Cezayir'i işgal edip ülkede her türlü İslâmî eğitim ve öğretim faaliyetini yasaklaması üzerine mürşidi İbn Yellis ile birlikte Şam'a kaçtı (1904). Burada bir süre göçmen mahallesinde kaldı. Şehirdeki Cezayirli göçmenlerin değişik yerlere dağıtılmasını protesto ettiği gerekçesiyle Suriye müftüsü Muhammed Ebü'l-Yüsr Âbidîn ile birlikte sürüldüğü Adana'da iki yıl mecburi ikametten sonra Şam'a, şeyhi İbn Yellis'in yanına döndü. Suriye'nin meşhur âlimlerinden Mahmûd Reşîd el-Attâr'dan usûl-i fıkıh, Şeyh Muhammed Yûsuf el-Kâfî'den Mâlikî fıkhı okudu. Ayrıca Muhammed Bedreddin el-Hasenî, Emîn Süveyd, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Tevfîk el-Eyyûbî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî ve Ebü'l-Hayr el-Meydânî gibi âlimlerden istifade etti.

İbn Yellis'in vefatından sonra (1927), hac seyahati dolayısıyla Şam'a uğrayan Derkāviyye şeyhlerinden Ahmed el-Alevî'ye intisap etti. Şam'da oturmakta olduğu göçmen mahallesinde bir zâviye açtı, ayrıca mescid ve evlerde zikir ve ders halkaları oluşturmaya başladı. Emeviyye Camii'nde

vaazlar verdi; şehrin Şâmiye ve Nûriye medreselerinde akaid ve tasavvuf dersleri okuttu, vaaz ve sohbetlerde bulundu. Halifelerinden Abdülkādir Îsâ, onun samimi sohbet ve telkinlerinden etkilenen pek çok insanın tövbe edip sâlih birer kul olmaya çalıştığını belirtmektedir (el-Ḥaḳāʾiḳ ʿani't-taṣavvuf, s. 621). Hâşimî 19 Aralık 1961 tarihinde Şam'da vefat etti. Cenaze namazı Emeviyye Camii'nde kılındıktan sonra Dahdâh Mezarlığı'nda Şeyh Ebü'l-Hayr el-Meydânî'nin yanına defnedildi.

Hâşimî'nin tarikat silsilesi Ebü'l-Yezâ el-Mehâcî, Muhammed Kaddûr el-Vekîlî, Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî, Ahmed el-Alevî vasıtasıyla Şâzeliyye'nin Derkāviyye kolunun kurucusu Ahmed ed-Derkāvî'ye (ö. 1239/1823) kadar ulaşır. Derkāviyye'nin Ahmed el-Alevî'ye nisbet edilen Aleviyye kolunun Ortadoğu'daki en meşhur merkezi Hâşimî'nin Şam'da tesis ettiği zâviyedir. Kendisinden sonra irşad faaliyetini Şam, Humus, Hama, Halep gibi şehirlerle Ürdün ve Filistin'in çeşitli merkezlerinde açılan zâviyelerde Muhammed Saîd el-Burhânî, Abdülkādir Îsâ, Saîd el-Kürdî gibi Hâşimî'nin ünlü halifeleri devam ettirmiştir.

Ahlâkı, fazileti ve kaliteli dersleriyle çevresinde dönemin Şaʻrânî'si olarak ün yapan

Hâşimî, Ehl-i sünnet inancını savunmak amacıyla çeşitli risâleler kaleme almıştır. İlmî ve tasavvufî şahsiyetinin yanı sıra aktif kişiliğiyle de tanınır. Nitekim kendisi, Cezayir'de Fransızlar'a karşı direnen Ömer el-Muhtâr, Şerîf es-Senûsî ve Abdülkādir el-Cezâirî gibi mücahidler arasında sayılmaktadır. el-Ḥaḳāʾiḳ ʿani't-taṣavvuf adlı eserine Hâşimî'den aldığı tarikat icâzetnâmesini de kaydeden Abdülkādir Îsâ, şeyhinin mânevî şahsiyeti hakkında bilgi verirken (s. 620-623, 627-629) onun ilim ve kerâmet yoluyla değil daha çok güzel ahlâkıyla temayüz ettiğine dikkat çekmektedir. Hâşimî'nin faaliyetleri, bir Kuzey Afrika tarikatı olan Şâzeliyye'nin XX. yüzyılda Suriye ve Ortadoğu'da yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.

Eserleri. 1. ʿAḳīdetü Ehli's-sünne maʿa naẓmihâ (Dımaşk 1957). Eser, Ehl-i sünnet akîdesini aydın okuyucu kitlesine tanıtmak amacıyla önce mensur olarak kaleme alınmış, daha sonra kolay ezberlenebilmesi için manzum hale getirilmiştir. Bizzat müellif tarafından Şerḥu Naẓmi ʿAḳīdeti Ehli's-sünne

ve Miftâḥu'l-cenne Şerḥu ʿAḳīdeti Ehli's-sünne adıyla yapılan birincisi muhtasar, ikincisi geniş iki şerhi bulunan eser şerhleriyle de basılmıştır (Dımaşk 1960). 2. el-Ḳavlü'l-faṣlü'l-ḳavîm fî beyâni'l-murâd min vaṣiyyeti'l-ḥakîm (Dımaşk 1957). Kelâm ve tasavvuf konularının birlikte ele alındığı bu eserde müellif, bu iki ilim dalının birbirlerine destek olmasının faydalarına dikkat çekmektedir. 3. Taʿlîḳ ʿalâ Miʿrâci't-teşevvüf ilâ ḥaḳāʾiḳi't-taṣavvuf (Dımaşk 1937). İbn Acîbe'nin bir tasavvuf terimleri sözlüğü mahiyetindeki Miʿrâcü't-teşevvüf'üne Hâşimî'nin yaptığı eklemelerden oluşmaktadır. 4. Şerḥu Şaṭranci'l-ʿârifîn (Dımaşk 1938, 1964). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye atfedilen küçük bir risâlenin izahı mahiyetindeki bu eserde, insanın kaderi ve bir sûfînin seyrü sülûkü sırasında karşılaşabileceği çeşitli engeller ve bunların aşılmasıyla ilgili ilâhî lutuflar satranç kareleri üzerinde tasvir edilmektedir. 5. el-Ḥallü's-sedîd lime'steşkelehü'l-mürîd min cevâzi'l-aḫẕ ʿan mürşidîn (Dımaşk 1383). Müellif bu eserinde, bir müridin şeyhini veya tarikatını hangi durumlarda değiştirebileceği sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır.

Hâşimî'nin ed-Dürretü'l-behiyye (Dımaşk 1350), Sebîlü's-saʿâde fî maʿnâ kelimeteyi'ş-şehâde maʿa naẓmihâ (Dımaşk 1939), el-Baḥs̱ü'l-câmiʿ ve'l-berḳu'l-lâmiʿ ve'l-ġays̱ü'l-hâmiʿ fîmâ yeteʿallaḳ bi'ṣ-ṣanʿa ve'ṣ-ṣâniʿ (Dımaşk 1950) adlı eserleri akaid konularıyla ilgilidir. Müellif bu eserlerinde, İbn Sînâ'nın düşüncelerinden ve Kuzey Afrika'daki kelâm ekollerinin gelişmesinde önemli bir role sahip bulunan Tilimsânlı sûfî Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) görüşlerinden istifade etmek suretiyle zenginleştirilmiş bir Eş'ariyye düşüncesi ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century Shaikh Ahmad al-Alawī, London 1973, s. 29, 79; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿışrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 524; M. Abdüllatîf el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 309-311; M. Ahmed Dernîka, eṭ-Ṭarîḳatü'ş-Şâẕeliyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1410/1990, s. 182-

184; Abdülkādir Îsâ, el-Ḥaḳāʾiḳ ʿaniʾt-taṣavvuf, Halep 1414/1993, s. 74, 618-629; J. L. Michon, “al-Hāshimī”, EI² (İng.), III, 261-262; a.mlf., “Ibn Yallas”, a.e., III, 968; Mustafa Kara, “Ahmed el-Alevî”, DİA, II, 43.

İlyas Çelebi

HÂŞİMÎ EMÎR OSMAN EFENDİ

(ö. 1003/1595)

Bayramî şeyhi, şair.

919'da (1513) Sivas'ta doğdu. Asıl adı Osman'dır. Tarikat silsilesi hakkında kaleme aldığı "sevdiğim" redifli manzumesindeki "Nesl-i pâk-i Mustafâ vü Murtazâ'dır Hâşimî" mısraından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali neslinden geldiği için "seyyid" ve "emîr" lakabıyla anılmış, yine bu sebeple şiirlerinde Hâşimî mahlasını kullanmıştır. Acem seyyidleri gibi saçlarını uzattığından Saçlı Emîr olarak ve tekkesinin bulunduğu yer dolayısıyla Kasımpaşalı nisbesiyle de anılır. Evliya Çelebi ondan "eş-Şeyh Osman yani Emîr Sultan" diye bahseder, tekkesini de Emîr Sultan Tekkesi olarak tanıtır (Seyahatnâme, I, 418, 425). Peçevî'nin "Mevlânâ Muhammed b. Abdülevvel ki Saçlı Emîr denmekle meşhur idi" (Târih, s. 55) şeklinde verdiği künyesi başka kaynaklarda yer almamaktadır.

Hâşimî öğrenim için genç yaşta Amasya'ya, oradan da İstanbul'a gitti. Sahn-ı Semân Medresesi'nde okurken tasavvufa meylederek tahsilini bıraktı ve devrin birçok meşâyihine hizmette bulundu. Bu sırada gördüğü bir rüya üzerine Vize'ye gitti. Burada, rüyasında Hz. Ali sûretinde gördüğü devrin Bayramî-Melâmî kutbu Sârbân Ahmed'in mensuplarından Vizeli Alâeddin Efendi ile karşılaşarak ona intisap etti. Seyrü sülûkünü, Alâeddin Efendi'nin vefatından (970/1562-63) sonra yerine geçen Gazanfer Efendi'nin yanında sürdürdü. Onun emriyle Amasya'ya gidip irşad hizmetine başladı. Gazanfer Efendi'nin vefatı üzerine İstanbul'a döndü (974/1566-67). Kasımpaşa ile Okmeydanı arasındaki Kulaksız semtinde günümüzde kendi adını taşıyan ve cami olarak kullanılan zâviyeye yerleşti. Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkī ve Hamza Bâlî meşrebinde olduğu, onlar gibi şeriata aykırı hareketlerde bulunduğu dedikoduları etrafa yayılınca, istikamet sahibi oluşuyla halk ve devlet nezdinde itibar sahibi bulunan Halvetî şeyhlerinden Nûreddinzâde'ye intisap ederek yanında erbaîne girdi. Hulvî'nin naklettiğine göre bu sırada gördüğü bir rüyayı Nûreddinzâde'ye anlatıp yorumunu sorunca, "Emîr, senin bize ihtiyacın yok. Var git,

dervişânın ile meşgul ol. Bizim kisvemizi ve evrâdımızı terketme" cevabını aldı. Bunun üzerine tekkesine dönüp hizmetine devam etti. 11 Zilkade 1003 (18 Temmuz 1595) tarihinde öldü ve Kasımpaşa'da Kulaksız'daki tekkesinin hazîresine defnedildi.

Vizeli Alâeddin tarafından Gazanfer Efendi'nin kızıyla evlendirilen Hâşimî Emîr Osman'ın vefatından sonra yerine oğlu Seyyid Câfer Efendi geçti. Hâşimî'nin Muhtârî ve Emîrî mahlaslarını kullanan şair iki oğlu daha olduğu bilinmektedir (Kınalızâde, I, 186; II, 881).

Sarı Abdullah Efendi Hâşimî'yi güzel yüzlü ve kerâmet sahibi bir velî, Nev'îzâde ise cezbeli, kerâmet ehli, herkesin hürmet gösterdiği bir şeyh olarak tanıtır. Hâşimî Emîr Osman'ın bağlı olduğu kol Bayramî Melâmîleri'nin silsilesiyle birleşmekle birlikte tekke açıp âyin, evrâd ve ezkârla meşgul olması melâmet yolundan uzaklaştığını göstermektedir. Bunda, o dönemde Bayramî Melâmîleri aleyhinde yürütülen faaliyetlerin de etkili olduğu söylenebilir. Hediyyetü'l-ihvân müellifi Nazmî Efendi onu Bayramî Melâmîleri'nden ayrı bir kategoride değerlendirir ve "tarîk-i Bayramî" üzere âyin icra ettiğini bildirir.

Eserleri. 1. Divançe. Üsküdar Hacı Selim Ağa (Aziz Mahmud Hüdâî, nr. 297/7) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 256) kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (Osman Ergin, nr. 1300/2, 935) nüshaları bulunan eserdeki şiirlerden bir kısmı torunlarından ve tekkenin son şeyhi Mehmed Süreyyâ Bey tarafından Dîvânçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1329). Kitabın baş tarafında nâşirin, esas

itibariyle Lemezât-ı Hulviyye'den faydalanarak kaleme aldığı Hâşimî'nin hayatıyla ilgili bir giriş kısmı yer almaktadır. Emîr Osman Efendi'nin kendi tarikat silsilesi hakkındaki on üç beyitlik bir manzumesiyle başlayan eserde Hâşimî mahlaslı kırk şiir vardır. Ancak bunların bazıları Hâşim Baba'ya, birkaçı da Sârbân Ahmed'e aittir (Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, s. 69-70; a.mlf., Kaygusuz Vizeli Alâeddin, s. 12-13). Abdülbaki Gölpınarlı'nın bir cönkten (Melâmilik ve Melâmîler, s. 70) ve Osman Ergin'e ait bir mecmuadan alarak yayımladığı (Kaygusuz Vizeli Alâeddin, s. 81-88), aralarında Divançe'de olmayan manzume ve beyitlerin de bulunduğu örnekler, Divançe'nin diğer nüshaları yanında cönk ve şiir

mecmualarının taranmasıyla şiirlerinin artacağını düşündürmektedir. Nitekim Birgül İşgüzar tarafından mezuniyet tezi olarak hazırlanan (bk. bibl.) Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshada (Hâşim Paşa, nr. 81), seksen manzume bulunmaktadır. Ayrıca matbu nüshanın önsözündeki, "Hazretin gayr-ı matbû olan dîvân-ı âlîlerinden bazı eş'âr-ı âşıkānelerinin dahi ilâvesiyle" ifadesi şiir sayısının daha fazla olduğunu göstermektedir. Divançe'nin son kısmında, Hâşimî Dergâhı'nda bir süre vekâletle görev yapan Mehmed Ledünnî Efendi'nin Emîr Osman Efendi ve silsilesi hakkında kırk altı beyitlik bir manzumesi, türbenin hâcet penceresinde yazılı üç beyitlik kitâbe, türbede levha olarak asılı bulunan Osman Rahmi Efendi'nin dört bendlik bir muhammesi, Mehmed Süreyyâ Bey'in "İstişfâ" başlıklı bir muhammesi ve Hz. Ali hakkındaki iki şiiri bulunmaktadır. Hâşimî Emîr Osman Efendi'nin, "Aşk-ı yâre dûş olaldan yârimi gördüm ayan" mısraı ile başlayan şiiri (Dîvânçe-i Hâşimî, s. 42-43) Ergun'a göre Kazasker Mustafa İzzet, Ezgi'ye göre Üsküdârî Zâkir Mahmud tarafından şehnaz makamında durak olarak bestelenmiştir. "Sâfiyem sûfî ezelden Hakk'a mir'ât olmuşam" mısraıyla başlayan şiirin ise (a.g.e., s. 40) Feyzi Dede tarafından bûselik-aşiran makamında ilâhi olarak bestelendiği bilinmektedir. 2. Tarîkatnâme. Tarikat silsilesi ve âdâbına dair manzum bir eserdir. Süleymaniye (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 758/1) ve Mevlânâ Müzesi (nr. 130) kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (Osman Ergin, nr. 797, 1259/1) nüshaları bulunmaktadır. 3. Tefsîr-i Sûre-i İsrâ. İsrâ sûresinin tefsirine dair küçük bir risâle olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 758/2). Bursalı Mehmed Tâhir'in Hâşimî'nin ihvanına ve dostlarına gönderdiği mektuplarından oluştuğunu belirttiği Münşeât'a henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi, İstanbul 1329; Kınalızâde, Tezkire, I, 186; II, 881; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 463; Peçuylu İbrâhim, Târih, s. 55; Cemâleddin el-Hulvî, Lemezât (nşr. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 591-593; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 59; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 418, 425; Nazmî Efendi, Hediyyetü'l-ihvân, İÜ Ktp., TY, nr. 1640, vr. 70a;

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 18, 23; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Bayramiyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 31a-33b; Osmanlı Müellifleri, I, 188; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 324-329; Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler (İstanbul 1931), İstanbul 1992, s. 68-70; a.mlf., Kaygusuz Vizeli Alâeddin, İstanbul 1932, bk. Fihrist; Sadeddin Nüzhet Ergun, Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1938, s. 220-221; a.mlf., Antoloji, I, 378-379; II, 475-476, 545-546; Subhi Ezgi, Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 62-63; Birgül İşgüzar, Hâşimî Divanı (mezuniyet tezi, 1972), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 1322; Mehmet Halit Bayrı, "Haşimî", TFA, sy. 161 (1962), s. 2927-2928; İbrahim Aslanoğlu, "Haşimî Emir Osman Efendi", TDEA, IV, 140; Ekrem Işın, "Saçlı Emîr Tekkesi", DBİst.A, VI, 383-384.

Mustafa Uzun

HÂŞİMÎLER

(bk. HÂŞİM).

HÂŞİMÎLER

(الهاشميّون)

Hz. Hasan'ın soyundan gelen Mekke emîrleriyle Hicaz, Suriye, Irak ve Ürdün krallık aileleri.

X. yüzyıldan XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar (1924) Mekke'nin yönetimini elinde bulunduran emîrlerle I. Dünya Savaşı'ndan sonra bir müddet Hicaz, Suriye, Irak ve halen Ürdün'de hüküm süren kralların mensup olduğu ailenin adıdır. Bu ülkelerdeki devletler Hâşimî Krallığı adıyla tanınmıştır. Aile adını Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf'a nisbetle almıştır.

Resûl-i Ekrem'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soylarından gelen şerif ve seyyidlerin Hicaz'da eskiden beri büyük nüfuzları bulunuyordu ve Mekke'nin idaresi bazı fâsılalarla da olsa uzun süre onların yönetiminde kalmıştı. Nihayet Hz. Hasan'ın soyundan gelen sülâle, 916-950 yılları arasında Karmatîler'in sürdürdükleri baskınlar ve sonunda Mekke'yi istilâları ile ortaya çıkan krizden faydalanarak gücünü arttırdı ve onların bölgeden çekilmeleriyle burayı idaresi altına aldı.

Karmatîler'in Mekke'den çekilmesinden sonra Benî Hasan'ın Benî Mûsâ kolundan Hz. Hasan'ın dokuzuncu ve II. Mûsâ'nın dördüncü kuşaktan torunu olan Ca'fer b. Muhammed b. Hüseyin el-Emîr (Ebû Muhammed) idareyi ele geçirdi (ona nisbetle bu aileye Benî Ca'fer adı da verilmektedir) ve Fâtımîler adına hutbe okutmaya başladı. 1010-1011 yıllarında Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî, Abbâsî halifesiyle Fâtımî halifesinin Hicaz üzerindeki nüfuz mücadelesinden faydalanarak hutbeyi kendi adına okutmaya teşebbüs ettiyse de daha sonra bundan vazgeçti (1012). Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Abdullah b. Ebû Hâşim de Mekke emîri olunca (1063) kendisinden öncekiler gibi Hicaz bölgesi üzerindeki Fâtımî-Abbâsî rekabetinden faydalandı; ancak bağımsız bir hilâfet kurmak yerine daha çok yardım aldığı sultan adına hutbe okutmayı tercih etti.

Kızıldeniz sahilindeki Yenbû civarında güçlü bir emîr olan Katâde b. İdrîs, 1201'de buradan hareket ederek kendi içlerinde ihtilâfa düşen emîr ailesini Mekke'nin dışına sürdü. Bazı kaynaklara göre, bu olaydan önce Katâde'nin oğlu Hanzale 1200 yılında Mekke'yi istilâ edip babasının burayı ele geçirmesine zemin hazırlamıştı. İyi bir asker olan Katâde, önce yayılmacı politikasıyla hâkimiyetini Yenbû'dan Mekke'ye doğru genişletti; arkasından da son emîr Muksir b. Îsâ b. Füleyta'nın Mekke'de bulunmadığı bir sırada, esasen daha önce gönüllerini kazandığı Mekke ileri gelenlerinden hiçbir mukavemet görmeden bölgeyi idaresi altına aldı. Katâde b. İdrîs de II. Mûsâ'nın on veya on ikinci kuşaktan torunu idi; daha sonra Mekke'yi asırlarca idare eden emîrler onun soyundan geldiler. Eyüp Sabri Paşa, Katâde'ye kadar Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlerin her ikisine birden seyyid ve şerif denilirken ondan sonra Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere şerif, Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere seyyid denilmeye başlandığını söylemektedir (Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 268). Katâde, yirmi yıl kadar süren idaresi boyunca hâkimiyetini Medine, Tâif, hatta Necid'in bir bölümüne kadar genişletmiş ve mümkün olduğunca Mısır ve Bağdat'tan etkilenmeden müstakil bir idare kurmaya çalışmıştı. Aile içi iktidar kavgaları sırasında 1220 yılında doksan yaşının üzerinde iken öldürülen Katâde'nin yerine oğlu

Şerîf Hasan geçti. Şerîf Hasan, Abbâsî halifesinden yardım almak ümidiyle Bağdat'a gitti; ancak orada vefat etti. Bu durum Mekke idaresi üzerinde, Katâde b. İdrîs'in sekizinci torunu Muhammed I. Ebû Nümeyy'in 1254 yılında idareyi ele geçirmesine kadar sürecek olan bir mücadeleyi başlattı.

Tarih boyunca siyasî bir güç olarak ortaya çıkan müslüman devletler, daima gözlerini İslâm'ın kıblegâhı Mekke'ye ve civarına çevirmekteydiler. Zira bu bölge üzerinde nüfuz kazanan güç, bütün müslümanları hem dinî hem siyasî açıdan etkileyebiliyordu. Bu durumu farkeden Osmanlı sultanları, önceleri kazandıkları zaferleri çeşitli hediyeler ve zafernâmelerle Mekke emîrlerine bildirip zafer sevinçlerine onları da ortak ederek gönüllerini çelmeye çalışmışlardı. Yıldırım Bayezid'den itibaren başlayan surre gönderme geleneğinin yanı sıra İstanbul'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed de bütün İslâm âlemini etkileyen bu büyük zaferi müjdelemek için Mekke emîrine, kıymetli hediyelerle birlikte İstanbul'u tarif ve tavsif eden ve kiliselerin nasıl camiye çevrildiğini anlatan bir de nâme göndermişti. Yavuz

Sultan Selim'in Mısır'ı fethi üzerine (1517) o sırada Katâdeler'den Mekke emîri olan Şerîf Berekât b. Muhammed, bir elçilik heyetiyle birlikte on iki yaşındaki oğlu Ebû Nümeyy'i Mısır'a gönderip padişaha tâzimlerini ve Osmanlı hâkimiyetini benimsediğinin bir nişanesi olarak da Mekke'nin anahtarlarını sundu. Yavuz Sultan Selim de pek çok hediye ile birlikte Şerîf Berekât'a Mekke Emirliği menşurunu yolladı ve ayrıca kendisine Mısır hazinesinden maaş bağlattı; Haremeyn ahalisine de 200.000 altın ile külliyetli miktarda erzak gönderdi. Bu tarihten itibaren Mekke ve Medine'de hutbe Osmanlı padişahlarının adına okunmaya başlandı. Osmanlı Devleti, Hz. Peygamber'in torunları olmaları sebebiyle genelde bütün seyyid ve şeriflere büyük değer vermiş, onlara maaş ve çeşitli tahsisatla birlikte Cidde gümrüğü gelirlerinin önemli bir bölümünü bağlamıştır. Hicaz bölgesinin kendi kontrolünde kalmasına dikkat eden devlet Mekke emîrlerine karşı oldukça müsamahakâr davranmıştır.

II. Ebû Nümeyy'in ölümüyle birlikte (1584) aynı soydan gelen ve Mekke'nin idaresi için birbiriyle mücadele eden üç aile ortaya çıktı. Bunlardan biri Zevî Zeyd (Şürefâ-i Zeydiyye), diğeri 1672'den sonra çok defa iktidarı onlarla paylaşan Zevî Berekât (Âl-i Berekât), üçüncüsü de Abâdile diye bilinen Zevî Abdullah (veya dedelerine nisbetle Zevî Avn) ailesidir. 1830'lardan itibaren emîrlerin Zevî Zeyd ve Zevî Avn ailelerinden seçilmesi âdet haline geldi. Osmanlı sultanları şerif ailelerinden herhangi birine emirliği tevdi edebiliyordu; ancak adı geçen iki ailenin XIX. yüzyılda daha güçlü ve bedevîler üzerinde daha etkili olması sebebiyle emîrler daima bunların birinden tercih edildi. 1851-1856 ve 1880-1882 yılları arasında Zevî Zeyd ailesinden Abdülmuttalib Efendi'nin emirliği hariç tutulursa son dönem emîrlerinin hepsi Zevî Avn ailesinden seçilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra da durum değişmemiş ve Avn ailesine mensup Şerîf Abdullah Paşa b. Muhammed emirliğe tayin edilmiştir. Ancak onun Mekke'ye hareket hazırlığı içinde iken ansızın ölümü üzerine yerine aynı aileye mensup olan ve 1893'ten beri İstanbul'da oturan Şûrâ-yı Devlet âzası Şerîf Hüseyin b. Ali gönderildi (1908).

I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ni paylaşmak üzere aralarında gizli anlaşmalar yapan İtilâf devletleri Hicaz üzerinde de birtakım hesaplar içindeydiler. İngilizler, daha savaşın başlarında iken İttihatçılar ile çekişmesini de göz önünde tutarak Mekke Emîri Şerif Hüseyin'in

hareketlerini takibe almışlardı. Sonunda bekledikleri oldu ve Şerîf Hüseyin'in Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda Hicaz temsilcisi sıfatıyla bulunan oğlu Abdullah, Mısır'daki İngiliz yetkilileriyle görüşmeler yaparak muhtemel bir isyan girişiminde kendilerini desteklemelerini istedi. Bunun üzerine İngilizler, pek çok vaadle Şerîf Hüseyin'i Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmesi için teşvike başladılar. Vaadlerin başında, hilâfetin Osmanlı Devleti'nden alınarak Hâşimî ailesine verilmesi ve büyük bir Arap devletinin kurulması gelmekteydi. Şerîf Hüseyin ile İngiltere'nin Mısır fevkalâde komiseri Sir Henry McMahon arasında 1915 yılı boyunca süren pazarlıklar nihayet 27 Haziran 1916'da isyanın gerçekleşmesiyle sonuçlandı. Osmanlı Devleti isyanın hemen ardından temmuz başında Mekke Emirliği'ne Zevî Zeyd ailesine mensup Meclisi A'yân reis vekili Şerîf Ali Haydar'ı tayin etti. Aynı ayın sonlarında Medine'ye ulaşan Şerîf Ali Haydar isyan sebebiyle Mekke'ye gidemedi ve emirlik görevini oradan yürütmeye çalıştı. Kasım ayında ise Şerîf Hüseyin kendisini "Arap ülkelerinin kralı" olarak ilân etti. Mart 1917'de Medine'nin Osmanlı askerlerinden boşaltılması kararının verilmesiyle birlikte önce Şam'a giden, daha sonra da İstanbul'a dönen Şerîf Ali Haydar emirlik unvanını iki yıl daha taşımış ve tahsisatını da almıştır. Hicaz'da kontrolün tamamen Şerîf Hüseyin'in eline geçerek bölgenin Osmanlı hâkimiyetinden çıkması üzerine emirlik müessesesi Mayıs 1919'da Meclisi Vükelâ kararıyla kaldırıldı.

Öte yandan kendisini Arap ülkeleri kralı ilân eden Şerîf Hüseyin'i İtilâf devletleri sadece Hicaz kralı olarak tanımışlardı. Savaştan sonraki barış görüşmelerinde de durum değişmeyince büyük bir hayal kırıklığına uğrayan Şerîf Hüseyin, 1924 yılında Türkiye'de hilâfetin ilgasının ardından kendisini halife ilân etti. Ancak bu çıkışı da kabul görmemiş, kendisiyle çekişme içinde bulunduğu muhalifi Abdülazîz b. Suûd'un aşırı tepkisine yol açmıştır. Nitekim Necid'den harekete geçen Abdülazîz b. Suûd'un kuvvetleri aynı yılın ekim ayında Mekke'yi ele geçirdi. Bunun üzerine Şerîf Hüseyin, yerine oğlu Emîr Ali'yi Hicaz kralı olarak bırakıp önce Akabe'ye çekildi, oradan da 1925'te Kıbrıs'a iltica etmek zorunda kaldı; Emîr Ali de Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'ı tamamıyla ele geçirmesinden sonra babasının arkasından gitti. Böylece tarihte ilk defa ortaya çıkmış olan Hicaz Hâşimî Krallığı (1916-1925) kısa zamanda tarihe karışmış oldu.

Şerîf Hüseyin'in Faysal, Abdullah, Ali ve Zeyd adlarında dört oğlu vardı.

Bunlardan, I. Dünya Savaşı başladığı sıralarda Osmanlı Meclisi Meb‘ûsanı’nda Hicaz temsilcisi olarak bulunan Abdullah ve Faysal isyanın hazırlanmasında ve sonrasında önemli çalışmalar yapmışlar ve İtilâf devletleri nezdinde itibar kazanmışlardı.

Emîr Faysal, babasından aldığı emir üzerine bedevîlerden oluşturduğu kuvvetlerin başında önce Akabe’yi ele geçirdi ve arkasından Osmanlı kuvvetlerine karşı Ölüdeniz’in güney ve güneydoğu taraflarında bir dizi askerî faaliyette bulundu. Daha sonra babasının tasvibiyle İtilâf kuvvetlerine bağlı Kuzey Arap Ordusu’na kumandan olarak tayin edilen Faysal, İtilâf kuvvetleri kumandanı Allenby’nin emriyle birtakım İngiliz subay ve askerlerinin eşliğinde Ağustos 1918’de Suriye’ye doğru harekete geçti. Eylül sonunda Şam’ı kuşatan Faysal’ın kuvvetleriyle İngiliz birlikleri Osmanlı askerinin bir gün önce tahliye ettiği şehre 1 Ekim 1918’de girdiler. Şerîf Hüseyin’e ve oğlu Emîr Faysal’a göre Şam bölgesinin ele geçirilmesi, kurulacak Hâşimî devleti için atılacak son adımlardan biriydi. Zira böylece Hicaz dışında da kendilerini kabul ettirme imkânı

doğacak ve büyük Arap devleti gerçekleşmiş olacaktı. Emîr Faysal ile görüşen Allenby, Şam ve civarının düşmanın işgal edilmiş bölgeleri hükmünde sayıldığı için orada sivil bir idarenin kurulmasının mümkün olmadığını belirtmişti. Bundan kısa bir süre sonra 30 Ekim 1918’de imzalanan Mondros Mütarekesi ile Osmanlı Devleti gücünü kaybetti; böylece Emîr Faysal’a karşı bölgede İtilâf devletlerinden başka muhatap kalmadı. Faysal, Fransa’nın muhalefetine rağmen İngiltere’nin desteğiyle Ocak 1919’da toplanan Paris Barış Konferansı’na katıldı. Fakat kendisi Araplar adına katıldığını belirterek onların bir bütün halinde istiklâlini savunduysa da sadece Hicaz temsilcisi olarak kabul edildi. Paris Barış Konferansı’ndan Suriye’nin geleceği hakkında sağlıklı bir karar çıkmadığı gibi İngiltere ile Fransa da karşı karşıya geldi. İki devletin yaptığı çetin müzakereler neticesinde Suriye Fransa’ya bırakıldı. Emîr Faysal Ocak 1920 ortalarında Suriye’ye döndü ve aynı yılın mart ayında toplanan eşraf kongresinde Filistin ve Lübnan’ı da içine almak suretiyle “büyük Suriye kralı” ilân edildi. Ancak bu durum, 1920 Nisanında toplanan San-Remo Konferansı’nda reddedilerek daha önce yapılan gizli anlaşmalar gereği Suriye ve Lübnan Fransız mandasına bırakıldı. İki taraf arasında 24 Temmuz’da cereyan eden Meyselûn Savaşı’nın ardından Fransızlar Şam’ı

işgal edip Suriye’deki Hâşimî krallığına son verdiler.

Öte yandan Londra’da İngiliz işgali altındaki Irak bölgesinin (Basra, Bağdat, Musul ve Deyrizor) idare şekli tartışılıyor ve bu konuda çeşitli fikirler ileri sürülüyordu. Sınırları belli olmamakla birlikte Irak’ın bir bütün halinde idare edilmesi veya bölgelere taksim edilerek ayrı ayrı emirliklerin kurulması üzerinde en çok durulan görüşlerdi. Nihayet Wilson’un önerisiyle, o sıralarda Londra’da bulunan Faysal İngilizler’in desteğini alarak 23 Ağustos 1921’de Irak kralı ilân edildi ve böylece Hâşimî ailesinin yönetiminde Irak Krallığı kuruldu. 3 Ekim 1932’de ülkesinin Milletler Cemiyeti’ne girmesini sağlayan Faysal, Irak’ın bağımsızlığının gerçekleşmesine paralel olarak bir Irak-Suriye birliği kurmak istediyse de Suriye’deki siyasî çevrelerin muhalefetiyle karşılaştığı için bunu başaramadı. 8 Eylül 1933 tarihinde ölen Faysal’ın yerine oğlu Gāzî geçti. Faysal’ın ölümüyle birlikte Irak’ta bir sürtüşme dönemi başladı. Genç kral Gāzî’nin iktidar devri (1933-1939) bir dizi kabile ayaklanmasına, askerî ihtilâllere, hızlı kabine değişikliklerine ve İngilizler’in bölgedeki imtiyazlarına karşı ortaya çıkan millî direnişlere sahne olmuştur. Gāzî’nin bir kazada ölmesi üzerine tahta küçük yaştaki oğlu II. Faysal çıktı. Yeni kralın yaşının küçüklüğü sebebiyle idare onun adına kral nâibi Abdülilâh tarafından yürütüldü. Abdülilâh, İngilizler’in yardımıyla Irak liderliğinde bir Arap birliği oluşturma hareketine girişti ve 1942-1943 yılları Irak-Suriye-Filistin-Ürdün federasyonu kurma müzakereleriyle geçti. Irak 1955 yılında Türkiye, İran, Pakistan ve İngiltere ile Bağdat Paktı’nı imzaladığı zaman Suriye ve Mısır memnuniyetsizliklerini açıkça ortaya koydular. Kral nâibi Abdülilâh ile II. Faysal’ın 14 Temmuz 1958 tarihinde Abdülkerîm Kāsım tarafından gerçekleştirilen askerî ihtilâlde öldürülmeleriyle Hâşimî ailesinin Irak’taki krallığı da sona ermiş oldu.

I. Dünya Savaşı sonrasında Şark-ı Ürdün, Allenby’nin “düşmanın işgal edilmiş doğu bölgesi” taksimatı içinde kalmıştı. Faysal b. Hüseyin’in Suriye Krallığı’nı tesisi üzerine Kerek ve Amman buraya bağlanmış, Maan ve Akabe de Hicaz Kralı Hüseyin’e itaatini bildirmişti. Fakat Suriye’nin Fransız mandasına terkedilmesi ve Faysal’ın Şam’dan çıkarılması ile bu bölge başsız kaldı ve anarşiye sürüklendi. Bu arada Mekke’de bulunan Şerîf Hüseyin’in diğer oğlu Abdullah, kardeşini Fransızlar’a karşı desteklemek maksadıyla Kasım 1920 ortalarında Maan’a geldi. Burada birtakım kabile

reisleri ve mahallî liderler tarafından karşılanan Abdullah, Suriye halkına bir beyannâme neşrederek onları Fransızlar'a karşı savaşa çağırdı. Fransızlar'a göre Abdullah el altından İngilizler tarafından destekleniyordu; bu durum iki müttefiki karşı karşıya getirdi. Bunun üzerine İngilizler, eskiden beri kendileriyle dost olan ve savaş boyunca babası ile aralarındaki ilişkileri düzenleyen Abdullah'ı, her türlü yardım ve desteği vererek kendi himayelerinde Ürdün emîri ilân ettiler (1 Nisan 1921). 1923 yılında da Abdullah'ın başkanlığında müstakil bir Ürdün hükümetinin kurulmasına karar verildi. Bu arada ona yardımcı olmak üzere yanına İngiliz subay ve müşavirleri gönderildi ve gerekli malî yardımlar sağlandı.

Emîr Abdullah, II. Dünya Savaşı başlar başlamaz hâmisi İngilizler'e savaşta yanlarında yer alabileceğini bildirmişti. Başlangıçta savaş Avrupa'da seyrettiği için İngiltere buna gerek duymadı. Fakat çarpışmalar 1941'de Ortadoğu'ya sıçrayınca, Emîr Abdullah'ın İngilizler'in yardımıyla 1921'den itibaren kurulmuş olan Glubb Paşa kumandasındaki ordusu (Arap Lejyonu), Irak'ta Alman subayların yardımıyla iktidarı ele geçiren Râşid Ali'ye karşı kullanılarak savaşa iştirak ettirildi. Arkasından da bu ordu İngiliz kuvvetlerinin Suriye'ye girmesinde büyük rol oynadı ve bu hizmetleri karşılığında Abdullah'a bağımsızlık sözü verildi. Savaşın bitmesinden sonra verilen söz yerine getirilerek Ürdün'ün bağımsızlığı ve Abdullah'ın krallığı ilân edildi (22 Mart 1946); böylece halen sürmekte olan Ürdün Hâşimî Krallığı tarih sahnesine çıkmış oldu. Kral Abdullah 1950 yılında, Filistin'de Arap Birliği askerlerinin işgali altındaki toprakları Ürdün Hâşimî Krallığı'na ilhak etti. Bunun üzerine Mısır Ürdün'ün Arap Birliği'nden çıkarılması için girişimlerde bulundu. Ürdün bağımsızlığına kavuşmuş olmasına rağmen ordusu hâlâ İngiliz kumandasındaydı ve bu durum yeni filizlenen Arap milliyetçilerini rahatsız ediyordu. Onların bu muhalefeti Kral Abdullah'a yönelmişti ve bu ortam içinde Abdullah 20 Temmuz 1951 günü Kudüs'te öldürüldü. Ürdün meclisi, Abdullah'ın yerine o sırada hastalığından dolayı İsviçre'de tedavi görmekte olan Tallâl'i kral ilân etti; ancak onun rahatsızlığı sebebiyle ülkeyi daha çok vekili ve küçük kardeşi Naîf yönetti. 11 Ağustos 1952 tarihinde Ürdün Parlamentosu Tallâl'i görevden alarak yerine oğlu Hüseyin'i getirdi. Halen Şerîf Hüseyin b. Tallâl'in yönetiminde bulunan Ürdün Devleti son Hâşimî krallığıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 122-123; X, 61, 200; Feridun Bey, Münşeât, I, 455, 491; II, 103-104; Mir'âtü'l-Haremeyn, s. 266-269; S̱evretü'l-ʿArab, muḳaddemâtühâ, esbâbühâ, netâʾicühâ, Kahire 1916, s. 232-240; İbrâhim Rifʿat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 354-366; G. Stitt, A Prince of Arabia: The Emir Shereef Ali Haider, London 1948, s. 15-33, 155-184; G. Lenczowski, The Middle East in World Affairs, New York 1952, s. 300-309; S. H. Longrigg, Iraq: 1900 to 1950, London 1953, s. 114-133; G. E. Kirk, Muʿcizü târîḫi'ş-şarḳı'l-evsaṭ (trc. Ömer İskenderî - S. Hasan), Kahire 1957, s. 247-251; Z. N. Zeine, Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism, Beyrut 1958, s. 100-101, 104-106, 124-125; a.mlf., The Struggle for Arab Independence, Beyrut 1960, s. 1-83; Cemâl Paşa, Hâtıralar, İstanbul 1958, s. 246-253, 269-278; Esʿad Dâğır, Müẕekkirâtî ʿalâ hâmişi'l-ḳaḍiyyeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1959, s. 48-49, 71-72, 88-89, 122-125, 133-134, 144; J. Morris, The Hashemite Kings, New York 1959, s. 208; R. Bullard, The Camels Must Go, London 1961, s. 124-143; E. Monroe, Britains Moment in the Middle East: 1914-1956, London 1963, s. 32-37; T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, Buck 1965, s. 664-672; P. Knightley -

C. Simpson, The Secret Lives of Lawrence of Arabia, London 1969, s. 76-101; B. C. Busch, Britain, India and the Arabs, 1914-1921, London 1971, s. 71-81, 89-99, 107, 129, 136, 184,191, 338, 424, 472, 482; Hayriyye Ḳāsimiyye, el-Ḥükûmetü'l-ʿArabiyye fî Dımaşḳ beyne 1918-1920, Kahire 1971, s. 46-56, 81-103, 158-180; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 177; Abdillah b. Hüseyin, el-Âs̱ârü'l-kâmile li'l-Melik ʿAbdillâh b. Ḥüseyn, Beyrut 1973, s. 576; Fâruk Sâlih el-Ömer, Ḥavle's-siyâsiyyeti'l-Britâniyye fi'l-ʿIrâḳ 1914-1921, Bağdad 1977, s. 99-108; D. G. Hogarth, Hejaz Before World War I, Cambridge 1978, s. 47-57; Fâik Bekr es-Savvâf, el-ʿAlâḳâtü beyne Devleti'l-ʿOs̱mâniyye ve iklîmi'l-Ḥicâz [baskı yeri yok] 1978, s. 49-52, 79-86, 245-252; Ömer Kürkçüoğlu, Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi: 1908-1918, Ankara 1982, s. 67-85, 115-122, 144-145, 191-196; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1980, s. 96, 152, 180, 263, 272-277,

279-280, 285-286, 289, 292, 299, 301; Salâh el-Akkād, el-Meşriḳu'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır, Kahire 1983, s. 185-267; Ali Sultân, Târîḫu Sûriye 1918-1920, Dımaşk 1987, s. 163-180, 353-385; Emîn er-Reyhânî, Mülûkü'l-ʿArab, salṭanatü Necd ve mülḥaḳātihâ, Beyrut 1987, I, 57-67; Hasan Kayalı, Arabs, Young Turks: Turkish-Arab Relations in the Second Constitutional Period of Ottoman Empire: 1908-1918 (doktora tezi, 1988, Harvard Üniversitesi), s. 141-178; Kâzım Yaşar Kopraman, Mısır Memlüklüleri Tarihi, Ankara 1989, s. 204; Seyyâr el-Cemîl, el-ʿOs̱mâniyyûn ve tekvînü'l-ʿArabi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1989, s. 470-491; Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Oturumlarında Sorunlar ve Görüşler (haz. Raşit Mertel), İstanbul 1990, s. 19-20; M. C. Wilson, "The Hashemites, the Arab Revolt and the Arab Nationalism", The Origins of Arab Nationalism (ed. Rashid Khalidi v.dğr.), New York 1991, s. 204-221; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete'l-Mükerreme, Dımaşk 1992, s. 960; F. E. Peters, Mecca, New Jersey 1994, s. 145-154; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti 1800-1914 (doçentlik çalışması, 1995, MÜ Fen-Ed.Fak.), s. 33, 36-46; Ahmet Vehbi Ecer, Üç Tebliğ: Vehhabiler; İbn Sina; Mekke Şerifleri, Kayseri 1995, s. 28-32; Mekkî Şübeyke, el-ʿArab ve's-siyâsetü'l-Britâniyye fi'l-ḥarbi'l-ʿAlemiyyeti'l-ûlâ, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), I, 140-145, 184-196; II, 83, 90-108, 278; M. Abir, "The 'Arab Rebellion' of Amir Ghālib of Mecca (1788-1813)", MES, VII/2 (1971), s. 185-200; Ş. Tufan Buzpınar, "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussein's Secret Dealings with the British, 1877-80", a.e., XXXI/1 (1995), s. 99-123; Sina Akşin, "Turkish-Syrian Relations in the Time of Faisal (1918-1920)", The Turkish Yearbook of International Relations, sy. 20, Ankara 1986, s. 1-19; R. T. Mortal, "Zaydi Shi'ism and the Ḥasanid Sharifs of Mecca", IJMES, XIX/4 (1987), s. 455-472; Süleyman Yatak [Beyoğlu], "1914-15 yıllarında Osmanlı Devleti ve Mekke Emiri Şerif Hüseyin", İlim ve Sanat, sy. 30, İstanbul 1991, s. 70-80; A. J. Wensinck, "Mekke", İA, VII, 637-643; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Makka", EI² (İng.), VI, 148-152; G. Rentz, "Hāshimids", a.e., III, 262-263; C. E. Dawn, "Hāshimids", a.e., III, 263-265; Mustafa L. Bilge, "Abdullah b. Hüseyin", DİA, I, 108; a.mlf., "Faysal I", a.e., XII, 264, 265; a.mlf., "Faysal II", a.e., XII, 265.

Zekeriya Kurşun

HÂŞİMİYYE

(الهاشميّة)

Muhammed b. Hanefiyye’den sonra imâmetin oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed’e (ö. 98/716-17) intikal ettiğine inanan Keysâniyye Şîası’na bağlı bir grup

(bk. EBÛ HÂŞİM, Abdullah b. Muhammed; KEYSÂNİYYE).

HÂŞİMİYYE

(هاشميّة)

Celvetiyye tarikatının Hâşim Baba'ya (ö. 1197/1783) nisbet edilen bir kolu.

Üsküdar İnadiye'deki Bandırmalızâde Dergâhı şeyhi Yûsuf Nizâmeddin Efendi'nin oğlu olan Hâşim Baba'nın tarikat silsilesi bir koldan babası Yûsuf Nizâmeddin Efendi, dedesi Bandırmalı Hâmid Efendi, Tophaneli Şeyh Veliyyüddin Efendi ve Ehl-i Cennet Mehmed Fenâyî (ö. 1075/1664); diğer koldan Hüdâyî Âsitânesi şeyhi Mustafa Erzincânî, Devâtî Mustafa Efendi ve Muk'ad Ahmed Efendi vasıtasıyla Celvetiyye tarikatının pîri Aziz Mahmud Hüdâyî'ye (ö. 1038/1628) ulaşır.

Hâşim Baba'nın bazı kaynaklarda Moralı, bazılarında ise Bandırmalı olduğu söylenen dedesi Hâmid Efendi (ö. 1139/1726), Üsküdar'da muhtelif camilerde vaaz ve irşad hizmetiyle meşgul oldu. Bandırmalızâde Dergâhı'nın yerinde mütevazi bir evi bulunduğu (İsmet, s. 484, 485), dergâhın bu binanın genişletilip yeniden inşası ile kurulduğu rivayet edilmektedir. Babası Yûsuf Nizâmeddin Efendi'nin vefatından sonra (1166/1752-53) bu tekkenin postnişini olan Hâşim Baba, babasından aldığı Celvetîlik'le Mısır'daki Kaygusuz Abdal Tekkesi Kasrülayn şeyhi Hasan Baba'dan aldığı Bektaşîliği melâmet neşvesinde birleştirmeye çalışmış, ancak Bektaşîliği Bektaşîler'ce, Celvetîliği de Celvetîler'ce kabul görmemiştir. Bandırmalızâde Dergâhı şeyhleri, Celvetiyye'nin merkez tekkesi ve pîr makamı olan Hüdâyî Âsitânesi'nce kabul görmemelerine rağmen on üç dilimli Celvetîlik tacını kullanmışlardır. Taçlarının dışına sardıkları destar da Celvetîler gibi, katları iniş ve çıkışta üst üste getirilerek sarılan "kafesî" ya da "cüneydî" tabir edilen biçimdeydi.

Hâşim Baba'nın torunu Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi'nin Mir'âtü't-turuk adlı eserinde (s. 45) Hâşimiyye'ye Celvetiyye'nin bir kolu olarak yer vermesi Hâşimiyye'nin tarikat literatürüne girmesini sağlamıştır. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşî tekkeleri de kapatılırken Bandırmalızâde Dergâhı'nın kapatılmaması, üstelik bu tekkelerin

kapatılmasıyla ilgili Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi başkanlığında Topkapı Sarayı'nda yapılan toplantıya Hâşim Baba'nın oğlu Mehmed Galib Efendi'nin Bandırmalızâde Dergâhı şeyhi olarak çağrılması, Hâşim Baba mensuplarının resmen Celvetî olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Hâşimiyye'nin Bektaşîlik'le ilgisini izâfî bir ilgi olarak gören ve Hâşimîler'e Bektaşîlik icâzeti verilmesini teberrüken yapılan bir işlem sayan Cemalettin Server Revnakoğlu, Hâşimîler'in herhangi bir Bektaşî dergâhında şeyhlik yapmadıklarını, Bektaşîler'in de onların Bektaşîliğini kabul etmediğini söyler.

Vâridât'ında verdiği bilgilerden (vr. 4b) Hâşim Baba'nın seyrü sülûkte Celvetî usulünü benimsediği anlaşılmaktadır. Harîrîzâde, Celvetiyye'yi anlatırken kendisinin Hâşim Baba'ya ulaşan Celvetî silsilesini verdiği halde (Tibyân, I, 246) Hâşimiyye diye bir tarikattan bahsetmediği gibi Hâşim Baba ve mensuplarının Bektaşîlik ve Melâmîlik'le ilgisi olup olmadığına da temas etmemiştir.

Hâşimîler'de zikir ve âyine hep birlikte okunan salât-ı efdaliyye ile başlanır. Salât-ı efdaliyyeden sonra kelime-i tevhid zikrine geçilir; ardından "yâ Allah" çekilir ve "yâ Mevlâm" denilerek ayağa kalkılır. Bu esnada zâkirler cumhur ilâhisi okurlar. Bu ilâhi bazan Hüdâyî'nin, bazan da Hâşim Baba'nın na'tlarından alınır; çok defa da, "Hüdâyî'ye şefâat eğer zâhir eğer bâtın" sözleriyle başlayan ilâhi özel perdesinden daha ağır ve yürüyerek topluca seslendirilir. Bazan da, "Seng-i izzet budur Hâşim / Ki ceddindir Ebü'l-Kāsım" ilâhisi okunur. İlâhiler okunurken dervişler "ism-i hû" ile dem tutarlar. İlâhilerin sonunda şeyh efendi yeni bir perdeden tekrar ism-i hûya geçer. Bu sırada zâkirler cumhur ilâhisi okurlar. İsm-i hû, namazda sağa sola selâm verir gibi baş sağa sola döndürülerek aralıklı ve tane tane

okunur. Sonuna doğru "hû"nun söylenişi ağırlaşır ve ardından çifte hûya geçilir. Kısa bir müddet sonra tekrar oturulur ve zâkirler yine cumhur ilâhisi okurlar. Şeyh efendi de dua yapar ve gülbank çeker.

Bandırmalızâde Dergâhı Hâşimiyye'nin âsitânesi olarak faaliyet göstermiş, şeyhliği Hâşim Baba'nın oğlu Mehmed Galib Efendi'den (ö. 1247/1831)

sonra da bu aileden gelen kişilerce yürütülmüştür. Galib Efendi'nin yerine oğlu Abdürrahim Selâmet Efendi (ö. 1266/1850) şeyhlik makamına geçmiş, onun yerine sırasıyla iki oğlu Mehmed Fahreddin Efendi ile (ö. 1311/1893) Küçük Mehmed Galib Efendi (ö. 1330/1912) postnişin olmuşlardır. Bandırmalızâde Dergâhı'ndan yetişen XIX. yüzyılın ünlü mûsikişinas ve zâkirbaşılarından Paşa Mehmed Efendi dergâhını bir mûsiki merkezi haline getirmişti. Dergâhın son şeyhi Yûsuf Fâhir (Ataer) Baba (ö. 1967), Mir'âtü't-turuk ve Mecmûa-i Tekâyâ adlı eserleriyle tanınan Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi'nin oğludur. Ahmed Münib Efendi ve Yûsuf Fâhir Baba önceleri Sa'dî Tekkesi olan Kadıköy'deki Abdülbâki Efendi Dergâhı'nda şeyhlik yapmışlardır.

Kaymakçızâde Mehmed Efendi (ö. 1186/1772) tarafından bir Celvetî tekkesi olarak kurulan İskender Baba Tekkesi, Mehmed Galib Efendi'nin halifesi Seyyid Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1279/1862) tarafından Hâşimî tekkesine çevrilmiştir. Mehmed Şâkir Efendi'den sonra bu dergâhta şeyhlik hizmetini oğlu Mehmed Şerefeddin Efendi (ö. 1310/1892) ve Ahmed Sâfî Efendi (ö. 1320/1902), son olarak da Bandırmalızâde Dergâhı şeyhi Küçük Mehmed Galib Efendi yürütmüştür.

Üsküdar Pazarbaşı'ndaki Fenâyî Dergâhı'nın ilk Hâşimî şeyhi Mehmed Efendi (ö. 1261/1845) yine Mehmed Galib Efendi'nin halifesidir. Daha sonra Mehmed Şâkir Efendi ile (ö. 1302/1885) İhsan Efendi bu dergâhta şeyhlik yapmıştır. Dergâhın son şeyhi Küçük Şâkir Efendi'dir (ö. 1951).

Cemalettin Server Revnakoğlu'nun verdiği bilgilerden, Üsküdar Açık Türbe Yokuşu'ndaki Gizlice Evliya Zâviyesi'nin şeyhlik ve türbedarlığının da Bandırmalızâde Tekkesi'nden tarikat almış kıdemli dervişandan evli olanlara meşrut kılındığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Baba, Vâridât-ı Mensûre ve Divan, İSAM Ktp., nr. 24.351 (fotokopi nüsha), tür.yer.; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 45-47;

Fatîn, Tezkire, s. 50-53; Harîrîzâde, Tibyân, I, 246; Sicill-i Osmânî, IV, 624; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 477, 483, 484, 485, 486, 516; Osmanlı Müellifleri, I, 62-63, 189-191; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 65-68; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 97; a.mlf., Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 300-301; Ergun, Antoloji, II, 409; Vasfi Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 440-442; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 344; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 242-243, 277; Cemaleddin Server Revnakoğlu, “Mi’râcîyye”, Yeni Tarih Dünyası Dergisi, II/19-20, İstanbul 1954, s. 167; A. Bilgin Turnalı - Esin Yücel Turnalı, “Celvetilik ile Bektâşîliği Birleştiren İlgi Çekici Bir Dal: Hâşimîyye Kolu ve Üsküdar’da Bandırmalı Tekkesi”, TDA, sy. 66 (1990), s. 111-120; Ekrem Işın, “Hâşim Efendi Tekkesi”, DBİst.A, IV, 15-16.

H. Kâmil Yılmaz

HÂŞİMÎZÂDE ABDULLAH EFENDİ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Hâşimîzâde).

HAŞİR

(الحشر)

Kıyamet gününde diriltilecek olan mükelleflerin hesaba çekilmek üzere bir araya toplanması anlamında bir terim.

Sözlükte “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir meydanda toplamak” mânasına gelen haşir (haşr) kelimesi, kıyamet gününde yeniden diriltilen (ba‘s) bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevkedilip toplanmasını ifade eder. Toplanılacak yere mahşer, mevkıf veya arasât denir. Buna göre haşir, kıyamet halleri arasında ba’s-tan sonra ikinci merhaleyi oluşturur ve “hesap görüldükten sonra cennet veya cehenneme sevkedip dağıtmak” anlamındaki neşirin karşıtı olur. Geleneksel inanca göre bütün ümmetler kendi peygamberinin önderliğinde haşredileceği, en önde de ümmetiyle birlikte Hz. Muhammed bulunacağı için ona “Hâşir” adı da verilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥşr” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de haşir, biri “dünyadaki sürgün” mânasında olmak üzere iki defa geçmekte, ayrıca aynı kökten türeyen isim ve fiil şeklindeki müştakları da kırk bir âyette yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥaşr” md.). Bunların büyük bir kısmında âhiretteki haşrin tasviri yapılır. Kur’an’ın, ancak rableri huzurunda toplanacaklarından korkanlara fayda vereceği hususuna da işaret edilen bu âyetlerde belirtildiğine göre başta insanlar ve cinler olmak üzere şeytanlar, melekler, hatta tapınılan putlar bile hesaba çekilmek için haşredilecektir (Âl-i İmrân 3/158; el-En‘âm 6/51, 72, 128; Sebe’ 34/40; el-Ahkāf 46/6). Yeryüzü yarılacak, insanlar süratle kabirlerinden çıkarak çekirgeler gibi kendilerini çağırana doğru koşacaklar (Kāf 50/44; el-Kamer 54/7-8); herkesin yanında biri ameline şahitlik etmek, diğeri de onu mahşere götürmekle görevli iki melek bulunacaktır (Kāf 50/21). İlâhî buyruklara isyan etmekten sakınan müttakiler, rahmânın huzuruna süvari elçiler ve konuklar gibi yüzleri parlak ve sevinçli durumda haşredilirken kâfirler, zalimler ve Kur’an’dan yüz çeviren mücrimler gözleri korkudan göğermiş, zincire vurulup katrandan gömlek giydirilmiş, kederli ve kara yüzlerini ateş bürümüş olarak kör, sağır

ve yüzükoyun bir şekilde cehennem yoluna sevkedilecekler, hesap vermeleri için cehennemin etrafında diz çöktürülmüş bir halde bekletilecekler, sonunda da cehenneme atılacaklardır (İbrâhim 14/49-50; el-İsrâ 17/97-98; Meryem 19/68, 85-86; Tâhâ 20/102, 124-126; el-Furkān 25/34; Abese 80/38-42).

Haşrin kötüsünden Allah'a sığınan ve fakirler zümresi içinde haşredilmeyi niyaz eden (Müsned, V, 329; Tirmizî, "Zühd", 37) Hz. Peygamber'in hadislerinde haşrin kısımları, şekilleri, inanç ve amelleri değişik olan insanların haşir esnasındaki durumları hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir. Bu hadislerden anlaşıldığına göre kıyamet alâmetlerinin ilki veya sonuncusu olarak çıkacak bir ateş insanları doğudan batıya sevkedecektir ki (Müsned, IV, 6; V, 3; VI, 463; Buhârî, "Enbiyâ'", 1) bu dünyada vuku bulacak olan bir haşir kabul edilir (İbn Kesîr, I, 227, 228). Asıl haşir ise kıyametin kopmasından sonra diriltilecek yaratıkların kabirlerinden çıkması ile gerçekleşecek olan haşirdir. İlgili hadislerde haber verildiğine göre insanlar, üzerinde dağ, taş gibi yol gösterici hiçbir alâmetin bulunmadığı, kepeksiz un gibi bembeyaz ve dümdüz bir alanda haşredilecektir (Buhârî, "Riķāķ", 44). Kabirden ilk defa Resûl-i Ekrem çıkacak, onu Ebû Bekir ve Ömer takip edecek, daha sonra Medine ve Mekke'de bulunanlar Peygamber'le birlikte mahşer yerine varacaklardır (İbn Kesîr, I, 262).

Haşir esnasında insanlar yalınayak, çıplak ve sünnetsiz olacak, fakat o günün dehşetinden erkekler ve kadınlar birbirlerine bakamayacak, izdihamdan ve yaklaştırılan güneşin hararetinden ötürü dökülen terler ağızlara ve kulaklara kadar yükselecektir (Buhârî, "Enbiyâ'", 8, "Zekât", 52). Cennet elbiselerinden ilk defa Hz. İbrâhim ile Hz. Peygamber'e, ardından diğer peygamberlere ve müminlere giydirilecek ve bunlar haşrin zorluklarından kurtulacaktır (Kurtubî, s. 237). İnsanlar inançlarına ve amellerine göre çeşitli şekillerde haşredilir. Kötülüklerden sakınanlar eğerleri altından olan emsalsiz binekler üzerinde haşredilir ve müstakbel hayatlarını özlerler. Bazıları ikişer, üçer, dörder, onar kişilik gruplar halinde develer üzerinde mahşer yerine götürülür. Bazıları da kavurucu güneş altında yaya olarak haşrolunur. Kâfirlere gelince bunların liderleri yüzükoyun, diğerleri yürüyerek mahşere sevkedilir (Müsned, I, 155; Buhârî, "Riķāķ", 45; Müslim, "Cennet", 59; Beyhakī, s. 648; Kurtubî, s.

226, 237). İlâhî emirler karşısında büyüklük taslayanlar zerreler gibi küçültülmüş olarak mahşere götürülecek (İbn Kesîr, II, 8), başkasının arazisini haksız yere alanlar da bu arazinin toprağını mahşer yerine kadar sırtında taşımaya mahkûm edilecektir (Müsned, IV, 173). Mahşer yerine gelen insanların gözleri gökyüzüne çevrilmiş halde kırk yıl bekleyecekleri, sonunda Hz. Peygamber'in şefaatiyle hesaba çekilme işleminin başlayacağı da hadislerde verilen bilgiler arasında yer alır (İbn Kesîr, I, 267).

Haşir, muhtemelen "insanları bulundukları yerden çıkarmak" şeklindeki sözlük anlamından hareketle bazı kelâmcılar tarafından yer yer ba'S ile eş anlamlı bir terim olarak kullanılmıştır (Âmidî, s. 121; Tehânevî, I, 293-294). Ancak Halîmî, Kurtubî, İbn Kesîr, Aynî ve daha başka birçok âlim, haşri ba'stan sonra gerçekleşecek merhaleyi ifade eden bir terim olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş, kıyamet hallerini tasvir eden naslara daha uygun düşmektedir. Haşir terimini genel anlamıyla kıyamet veya meâd yerine kullanan âlimler, onun muhtevasını kıyametteki bütün merhaleleri kapsayacak şekilde geniş düşünmüş ve buna göre açıklamalar yapmışlardır (Halîmî, I, 417-418; krş. Şa'rânî, II, 158-159). Haşir konusuna ilişkin bilgiler yalnız âyet ve hadislere bağlı olduğundan bu hususta İslâm âlimleri arasında farklı görüşlere hemen hemen hiç rastlanmamaktadır. İlgili nasların yorumu sırasında daha çok hayvanların haşri, birbiriyle çelişir gibi görünen bazı nasların telifi, ilâhî huzura haşredilişten doğan mekân problemi ve haşrin cismanî mi ruhanî mi olduğu konularında farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de haşr kavramı hayvanlara da nisbet edilmiştir (bk. el-En'âm 6/38; et-Tekvîr 81/5). Bu tür âyetlerle aynı konuya dair hadislerin yorumunu yapan âlimlerin bir kısmı hayvanlara izâfe edilen haşrin ölümden ibaret olduğunu, hayvanların ölüm sonrasında bir hayatı ve sorumluluğunun bulunmadığını söylerken bazıları, daha çok kelimenin genel sözlük anlamından ve bir kısım rivayetlerden hareketle hayvanların da kıyamette diriltilmesini mümkün görmüşlerdir (Taberî, VII, 119-120; XXX, 43; Âlûsî, VII, 145-146; Reşîd Rızâ, VII, 396-400). Ancak hayvanların yükümlü ve sorumlu olmadığı, ayrıca hesaba sığmayacak kadar çok olan hayvanların haşredilmesinin hikmetten uzak görünmesi gerçeği karşısında İbn Abbas'ın da yer aldığı birinci gruptaki âlimlerin fikri daha isabetli görünmektedir.

Kıyameti tasvir eden bazı âyetlerde kâfirlerin ve Kur'an'dan yüz çevirenlerin kör, sağır ve dilsiz olarak haşredileceği belirtilirken (el-İsrâ 17/97; el-Mürselât 77/35-36) bir kısmında bunların da herkes gibi konuşacaklarının bildirilmesi ilk bakışta çelişkili gibi görünürse de bu husus, ba's ve haşirle başlayacak olan kıyamet hallerinin değişik merhaleleriyle ilgili bir durumdur. Bu merhalelerin bir kısmında mevcut olan bir halin diğerinde değişmesi mümkündür (Halîmî, I, 420-421). Kur'ân-ı Kerîm'de âhiret hayatından söz edilirken nihaî dönüşün Allah'a olacağı, herkesin O'na rücû edeceği sık sık tekrarlanır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rucûʿ", "maṣîr" md.leri). Bu tür ifadeler, haşrin "Allah'ın huzuruna varış" mânasını da taşıdığını gösterir. Bu ise mekândan münezzeh olan Allah'a bir yer veya makam nisbet edildiği intibaını doğurur. Ancak hâlik ile mahlûk arasındaki münasebet ulûhiyyet açısından dünyada ne ise âhiret hayatında da odur. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği gibi (Kāf 50/22) kıyamette kişi ile gayb âlemine dair bazı gerçekler arasındaki perde kalkar ve insan huzûr-i ilâhîde bulunduğunun şuuruna varır. Şu halde buradaki değişim hâlikte değil mahlûkta meydana gelir. Ezelî ve ebedî olan, zamandan, mekândan ve değişiklikten münezzeh bulunan Allah ise daima aynı sıfatları taşır.

İslâm filozoflarından İbn Sînâ ile İbn Rüşd mutluluğu aklî lezzete erme, azap ve ıstırabı da bundan yoksun kalma şeklinde açıklayarak haşrin cismanî değil ruhanî olacağını ileri sürmüşlerdir. İslâm âlimleri ise haşrin cismanî olacağı görüşündedir. Kıyameti tasvir eden âyet ve hadislerde insanların göz, yüz, baş, ayak gibi organlarından bahsedilmesi, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili olarak ancak bedenle yerine getirilebilecek fonksiyonlardan söz edilmesi, haşrin cismanî olarak gerçekleşeceğine ilişkin açık delillerdir. Bu cismanî tasvirlerin sembolik ifadeler şeklinde kabul edilmesi, bâtınî yöntemi andıran aşırı bir te'vil olur ki bunun vahyin amacıyla bağdaştırılması mümkün görünmemektedir. Naslarda yer alan ifadelerle hem etkili bir tasvir yapılmak hem de âhiretin tıpa tıp dünyaya benzemediği anlatılmak istenmiştir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi (ed-Dürretü'l-fâḫire, s. 51-57) insanoğlunun görmediği ilginç olayları inkâr etmesi onun tabiatında bulunan bir özelliktir. Bundan dolayı haşrin cismanîliği ve diğer âhiret halleri ilk bakışta kişiye garip gibi görünürse de insan akıl yürütme gücünü kullanarak nasların haber verdiği bu hususları mümkün görür ve onları tasdik edebilir (haşr-i cismânî için ayrıca bk.

BA‘S).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥaşr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥşr” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 293-294; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥaşr”, “rucûʿ”, “maṣîr” md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, II, 240-241; Müsned, I, 155; IV, 6, 173; V, 3, 329; VI, 329, 463; Dârimî, “Büyûʿ”, 7; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 1, 8, “Zekât”, 52, “Riḳāḳ”, 44, 45; Müslim, “Cennet”, 58, 59; Tirmizî, “Zühd”, 37; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), VII, 119-120; XXX, 43; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, II, 226-227, 229, 230-231; Halîmî, el-Minhâc, I, 379, 417-421; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 648; Gazzâlî, ed-Dürretü’l-fâḫire (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 51-57; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), s. 124; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 122-123; XI, 195; Âmidî, el-Mübîn, s. 121; Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve ümûri’l-âḫire, Beyrut 1405/1985, s. 226, 231-237, 248, 280; Beyzâvî, Ṭavâliʿu’l-envâr, İstanbul 1305, s. 438, 443; a.mlf., Envârü’t-tenzîl (Şeyhzâde, Ḥâşiye içinde), İstanbul 1282, III, 452; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), I, 227, 228, 262, 267; II, 7-8; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, II, 159, 160; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XIX, 65; Tecrid Tercemesi, XII, 207-210; Şeyhzâde, Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri’l-Ḳāḍî el-Beyżâvî, İstanbul 1282, II, 56; III, 332; Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 158-159; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1926; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, VII, 145-146; Îżâḥu’l-meknûn, I, 54; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 198; VII, 396-400; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü’l-ḥikme, Kum 1362-63 hş., VII, 101, 106-107; İsmail Hakkı İzmirli, “Âhiret”, İTA, I, 168-169.

Süleyman Toprak

HAŞÎŞİYYE

(الحشيشية)

Ortaçağ'da Suriye'deki Nizârî İsmâilîler için kullanılan aşağılayıcı bir isim.

Sözlükte "kuru ot" anlamına gelen haşîş kelimesi, sonraları müslümanlarca uyuşturucu özelliği bilinen Hint keneviri ve bundan elde edilen esrar için kullanılmıştır. Haşîşiyye, haşîşî (esrar içen, esrarkeş) kelimesinden türetilmiş topluluk ismidir; haşîşîn, haşîşiyyûn / haşîşiyyîn, haşşâşûn / haşşâşîn ve haşhaşîler de denilir. Haşîşiyye adının, Nizârî İsmâilîler'e verilmeden önce en azından XI. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı, onlar için ilk defa 1123'te Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh tarafından, Suriye'ye gönderdiği Nizâriyye aleyhtarı fikirler içeren ikinci mektubunda kullanıldığı görülmektedir (Daftary, s. 29-30, 91). Bündârî, İran'daki İsmâilîler için Bâtıniyye ve Melâhide, Suriye'dekiler için Haşîşiyye tabirlerine yer vermiştir (Zübdetü'n-Nuṣrâ, s. 169, 195). Ebû Şâme, Suriye'deki İsmâilîler'den Haşîşiyye ve reisleri Râşidüddin Sinân'dan "sâhibü'l-haşîşiyye" olarak bahseder (er-Ravżateyn, II, 610-611, 658-660). İbn Haldûn ise Suriye'deki Haşîşiyye'nin kendi zamanında Fidâviyye adıyla tanındığını kaydeder (Mukaddime, I, 312). Ancak Şark İslâm tarihi kaynakları çok defa bunları İsmâilî, Melâhide veya Nizârî diye adlandırır. Makrîzî, VIII. (XIV.) yüzyıl sonunda Kahire'ye gelen İsmâilî olması muhtemel bir mülhidi anlatırken bu kişinin haşîş yapıp sattığını ve çevrede fesada sebebiyet verdiğini belirtmekle birlikte İsmâiliyye'nin Haşîşiyye adıyla anıldığına dair bir kayıt koymamıştır. Sonuç olarak Suriye'deki Nizârîler'e daha çok haşîş kullandırdıklarından ve fedâîlerin fiillerinin kötülüğünden dolayı hakaret ifade etmek üzere Haşîşiyye denildiği ileri sürülebilir.

Fâtımî halifelerinden Müstansır-Billâh'ın ölümünün ardından (1094) yerine geçemeyen büyük oğlu Nizâr'ın ve soyunun imâmetini savunan Hasan Sabbâh, 483 (1090) yılında başta Alamut olmak üzere İran ve Irak'taki çeşitli kaleleri ele geçirerek Nizârî teşkilâtını kurmaya muvaffak oldu. XII. yüzyılın başlarında Selçuklular'ın hâkimiyetinde bulunan Suriye'de başta

Masyaf, Bâniyâs, Havâbî ve Kehf olmak üzere Cebeliensâriye'nin hemen hemen bütün kaleleri Nizârîler tarafından zaptedildi. Bu bölgede teşkilâtlanmış olan Nizârîler, genellikle Alamut'ta oturan ve "şeyhü'l-cebel" denilen liderlerinin emriyle muhalif müslüman gruplara ve Haçlılar'a karşı saldırılar düzenlemişler, esrar içirilen fedâîleri vasıtasıyla çok sayıda devlet adamına karşı suikast tertip etmişlerdir. Ancak Haşîşiyye'nin tamamı esrar içen kimseler olarak düşünülmemelidir. Yaygın kabul, fırka liderlerinin, görevlendirdikleri fedâîlere vecd içinde cennet hayalleri görüp ölümü cesaretle karşılamaları ve yapacakları işlerin sonunda ulaşacakları nimetleri önceden tatmaları için esrar içirdikleri şeklindedir. İslâm dünyasına karşı siyasî, içtimaî ve dinî bakımdan ciddi bir tehdit oluşturan Haşîşîler kurbanlarını özenle seçiyorlardı. Bunların bir kısmı idareci, bir kısmı da dinî sınıftandı ve pek azı hariç tamamı Sünnî idi; genel olarak Şiîler'e, hıristiyanlara ve yahudilere saldırmamışlardır.

İran'dan Suriye'ye gelen Alamut casusları İranlı refiklerinin metotlarını kullanmayı denediler; hedefleri terör için uygun merkezler seçmekti. Reisler, bu mensuplarını dağlık bölgelere yönlendirmek amacıyla çalıştılar; başta Masyaf olmak üzere birçok kale ele geçirildi. Haşîşîler, Suriye'de Selçuklu melikleri ve emîrlerle ölçülü bir iş birliği yapmaktan geri durmadılar. Ensâriye dağlarının bulunduğu bölgede bazı kaleleri tahkim edebilmek için yarım asır çalıştılar. Haşîşî reislerinin hepsi Alamut'tan gelmiş ve önce Hasan Sabbâh'ın, sonra da haleflerinin emriyle hareket etmişlerdir. Suriye'de yerleşmek için sürdürdükleri mücadelede 1130 yılına kadar fazla başarı sağlayamadılar. Ancak söz konusu tarihten itibaren ihtiyaç duydukları yerleri zapt ve tahkim etmeye başladılar. Haşîşîler'in Suriye'de işledikleri ilk cinayet, reisleri Hakîm el-Müneccim'in emriyle Humus Emîri Cenâbüddevle'nin şehrin ulucamiinde öldürülmesi olayıdır (496/1103). Haşîşîler'i rakiplerine karşı kullanmak isteyen Halep Selçuklu Meliki Rıdvan onların burada faaliyet göstermesine izin vermiştir. 496'da (1103) ölen Hakîm el-Müneccim'in yerine geçen Ebû Tâhir es-Sâiğ döneminde 1106'da Efâmiye hâkimi Halef b. Mülâib, 1113'te de Haçlılar'a karşı başlattığı cihad harekâtıyla tanınan Selçuklular'ın Musul emîri Mevdûd öldürüldü. Halep'teki Haşîşîler bu gibi cinayetleri sebebiyle halk tarafından sevilmiyordu. Melik Rıdvân'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Alparslan el-Ahras, Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın emriyle Ebû Tâhir es-Sâiğ ile İsmâil ed-Dâî ve Hakîm el-Müneccim'in

kardeşini öldürttü ve çok sayıda haşîşîyi de hapse attırdı. Bütün bunlara rağmen Haşîşîler Halep'teki faaliyetlerini 1124 yılına kadar sürdürdüler. Muhammed Tapar'ın meşhur emîrlerinden Aksungur el-Porsukī, 1126'da Musul'da Câmi-i Atîk'te onların suikastine kurban gitti. 1129'da Atabeg Tuğtegin'in oğlu Böri'nin emriyle Haşîşîler'e karşı büyük bir harekât başlatıldı ve binlerce haşîşî öldürüldü. Böri, bu olaydan sonra Haşîşîler'den korunmak için elbisesinin altına zırh giymeye başladıysa da 1131'de saldırıya uğradı ve aldığı yara yüzünden ertesi yıl öldü. Selçuklular, Haşîşîler'in İslâm âlemi için çok ciddi bir tehlike teşkil ettiklerinin farkında idiler. Bu sebeple aldıkları askerî tedbirlerin yanında halkı aydınlatmak ve İsmâilî fitnesinden korumak amacıyla yoğun faaliyette bulundular ve Bağdat gibi önemli merkezlerde Sünnî düşünceyi yaymak üzere çeşitli medreseler kurdular.

Müstansır-Billâh'tan sonraki Fâtımî halifeleri Haşîşîler'in nazarında birer gāsıptı. Bu sebeple iktidardaki halifeyi hal'edip Nizâr'ın soyundan birini yerine geçirmek onlar için kutsal bir görev sayılıyordu; bundan dolayı 524 (1130) yılında Âmir-Biahkâmillâh'ı öldürdüler. Haşîşîler zaman zaman Haçlılar'la iyi ilişkiler kurdular ve Suriye'deki siyasî durumdan kendi hâkimiyetlerini sağlamlaştırmak için istifade etmesini bildiler. 535'te (1141) Masyaf, Kehf, Kadmus, Ulleyke ve Havâbî gibi bazı kaleleri ele geçirdiler. Haşîşî reislerinden Ali b. Vefâ, Antakya Prinkepsi Raymond ile Nûreddin Mahmûd Zengî'ye karşı iş birliği yaptı. Zaman zaman da Haçlılar'la mücadele eden Haşîşîler'in 1192'de Kudüs Kralı Conrad de Montferrat'ı öldürmeleri Haçlılar arasında büyük yankı uyandırdı. Alamut hâkimi II. Hasan Alâzikrihisselâm (1162-1166), kendi doktrinini Suriye'de tanıtmak ve yaymak için Râşidüddin Sinân'ı görevlendirdi. Onun idaresindeki Haşîşîler Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Haçlılar'la mücadele ettiler. Selâhaddîn-i Eyyûbî Halep (570/1174) ve Arâz (571/1176) kuşatmaları sırasında iki defa Haşîşîler'in suikastine mâruz kaldı ve ikincisinde ölümden kıl payı kurtuldu. Bunun üzerine Râşidüddin Sinân'ın oturduğu Masyaf Kalesi'ni kuşattı ve Haşîşîler'in hâkimiyetindeki bazı yerleri tahrip etti. Ancak Eyyûbîler'in Hama emîri Şehâbeddin Mahmûd el-Harîmî'nin aracılığı ve Haçlılar'ın Dımaşk ve Ba'lebek'e yaptıkları saldırılar karşısında Sünnî birliğini

yeniden sağlamayı ve Batı'dan gelen istilâcıları kovmayı hedefleyen Selâhaddîn-i Eyyûbî, Masyaf kuşatmasını kaldırıp Haşîşîler'le dost geçinmeye karar verdi ve 588'de (1192) Haçlılar'la anlaşma yaparken onların da göz önünde tutulmasını şart koştu; bu Haşîşîler arasında 4000 kadar da yahudi vardı (Şeşen, s. 45-46). Râşidüddin Sinân, bir süre sonra Alamut'tan bağımsız hareket ettiyse de ölümünden (1193) sonra yerine geçen İranlı Nasr devrinde şeyhülcebel Suriye'deki eski otoritesine tekrar kavuştu. Templier ve Hospitalier şövalyeleri Haşîşî kaleleri üzerinde baskı kurup onlardan haraç almaya muvaffak oldular. Haşîşîler, Alamut hâkimi III. Hasan'ın (1210-1220) yeni siyasetinden etkilendiler. III. Hasan Suriye'deki taraftarlarına cami yaptırmalarını, belirli ibadetleri ifa etmelerini, içkiden, uyuşturucudan ve haram olan her şeyden sakınmalarını, şeriatın bütün hükümlerine saygı göstermelerini emrediyordu.

Haşîşîler'e verilen isimlerden haşşâşîn, Haçlılar vasıtasıyla Suriye'den Avrupa'ya taşınmış ve Haçlı literatürü ile Yunan ve yahudi metinlerine girmiştir. Bugün Batı dillerinde "assassin" şeklinde görülen kelime, Avrupa'ya ilk defa intikal ettiğinde birçok şair tarafından "gayretli ve fedakâr" anlamında kullanılmıştır. Sevdiğine bağlılığını ve onun kendisi üzerindeki nüfuzunu ifade ederken "şeyhülcebelin assassin üzerinde bu kadar nüfuzunun bulunmadığını" belirten şair yanında, kendini "sevdiğinin emirlerini yerine getirmek suretiyle cennete girmeye hak kazanacak bir assassin" şeklinde tanımlayanlara da rastlanmaktadır (Chambers, LXIV [1949], s. 245-251). Haçlılar'ın uzun süre Ortadoğu'da kalması ve çeşitli vesilelerle elçi teâtisi, Batılılar'ın Haşîşîler'le ilgili tamamlayıcı bilgilere sahip olmalarını, onları daha yakından tanımalarını sağlamış ve assassin kelimesi de "suikastçı, haince adam öldüren, gizli katil" anlamını kazanmıştır. Marko Polo'nun Seyahatnâme'sindeki ifadeler de (I, 42-45) Avrupalılar'ın konu üzerine dikkatlerini çekmiş ve edebiyatçılar arasında büyük yankılar uyandırmıştır.

İsmâilî olmalarından dolayı mezhebin diğer mensupları ile aynı prensipleri paylaşan Haşîşîler'in en önemli özelliği gizli cemiyet halinde teşkilâtlanmalarıdır. Bu topluma giren kişiler fedâiler, refikler, dâîler ve davetin önde gelen kişileri şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutuluyorlardı ve liderlerine karşı mutlak surette itaat göstermek, emredilen her şeyi yerine getirmek zorunda idiler. Düşmandan kurtulmak için onu öldürme geleneği

bu fırka tarafından sürdürülmüştür. Haşîş kullandırılan fedâîlere hançer verilmek suretiyle düşmanların öldürülmesine dair XII. yüzyılın sonunda Lübeckli Arnold tarafından nakledilen bir rivayet bu konuda dayanılan en eski kaynak olmalıdır. Bu rivayete göre şeyhülcebel ülkesinde bulunan insanların kafasını öyle bulandırmış, onları kendisine öylesine bağlamıştır ki bu insanlar yaşamaktansa ölmeyi tercih etmişler, hatta bazıları şeyhin emriyle yüksek bir kale burcundan atlayıp parçalanmayı dahi göze almışlardır. Canlarını feda etme pahasına birilerini öldürme görevini yüklenen bu kimselere unutkanlık doğuran ve sarhoşluk veren içkiler içiriliyor, yapacakları eylem karşılığında kendilerine sürekli güzellikler vaad ediliyordu (Lewis, Haşîşîler, s. 4). Konuya düşmanın ortadan kaldırılması açısından bakıldığında siyasî cinayet işleme fikrinin Haşîşîler tarafından mukaddes bir vazife olarak kabul edildiği görülür.

İran'daki Nizârî İsmâilîler, 1256 yılında Hülâgû'nun istilâsına mâruz kaldılar. Alamut Kalesi'ni ele geçiren Hülâgû güçleri karşısında tutunamayan son Alamut hâkimi Rükneddin Hürşah yakındaki Meymûndiz Kalesi'ne kaçtı. Daha sonra hayatını kurtarması için mukavemet etmeden teslim olması tavsiyelerine uyarak hanın karargâhına götürülürken yolda öldürüldü. Mensupları da bulunup öldürülerek İran'da Nizârîler bertaraf edilmiş oldu. Suriye'deki Haşîşîler, Moğol tehlikesine karşı Sünnî müslümanlarla iş birliği yapmaya ve Memlük Sultanı I. Baybars'a yaranmaya çalıştılarsa da kendini Ortadoğu'yu Moğol ve Haçlı tehdidinden kurtarmaya adayan Baybars, Suriye'nin ortasında böyle bir terör örgütünün varlığını sürdürmesine müsaade etmedi. Memlükler tarafından kaleleri birer birer ele geçirilen ve 1273'te Kehf'in de zaptıyla Suriye'deki hâkimiyetlerine son verilen Haşîşîler, bu tarihten itibaren siyasî önemlerini yitirmiş küçük bir grup haline geldiler ve bir daha mezhep adına cinayet işlemediler. XIV. yüzyıldan sonra ise Suriyeli ve İranlı İsmâilîler farklı imamlar takip etmeye başlayarak birbirlerinden koptular. XVI. yüzyılda Suriye Osmanlı hâkimiyetine girince devlete özel bir vergi ödemeye başlayan Haşîşîler, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Selemiye civarında yaşayan barışçı bir bozkır halkı durumunda idiler.

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), III, 147-149, 151-156, 159-161; Âmir-Biahkâmillâh, el-Hidâyetü'l-ʿÂmiriyye (nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî), London-Bombay 1938, s. 27, 39; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 169, 195; Ebû Şâme, er-Ravżateyn, II, 610-611, 658-660; Marco Polo, Seyahatnâme (trc. Filiz Dokuman), İstanbul, ts., I, 42-45; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 126-129; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 312; J. von Hammer-Purgstall, Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen, Stuttgart 1818; B. Lewis, "Three Biographies from Kamāl ad-Dīn", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 325-329; a.mlf., "The Ismāʿīlites and the Assassins", A History of the Crusades (ed. K. M. Setton), London 1969, I, 99-132; a.mlf., "Assassins of Syria and Ismāʿilis of Persia", La Persia nel Medioevo, Roma 1971; a.mlf., Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995; a.mlf., "İsmâilîler", İA, V/2, s. 1120-1124; a.mlf., "Ḥashīshiyya", EI² (İng.), III, 267-268; P. K. Hitti, Târîḫu Sûriye ve Lübnân ve Filisṭîn (trc. Kemal el-Yâzîcî), Beyrut 1959, II, 245-247; a.mlf., History of the Arabs, Hong Kong 1986, s. 446-448; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 166-169; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 45-46; Ârif Tâmir, Târîḫu'l-İsmâʿîliyye: ed-Devletü'n-Nizâriyye, London 1991, IV, 13-17, 95, 199-202; Farhad Daftary, The Assassin Legends Myths of the Isma'ilis, London 1994; "Silvestre de Sacys Memoir on the Assassins" (trc. Azizeh Azodi), a.e., s. 130-188; F. M. Chambers, "The Traubadours and the Assassins", Modern Language Notes, LXIV (1949), s. 245-251; "Assassins", EI, I, 491-492; Max Meyerhof, "Haşîş", İA, V/1, s. 351-353; "Haşşâşîn", a.e., V/1, s. 355-357; V. Ivanov, "Râşidüddin Sinan", a.e., IX, 635-636.

Mustafa Öz

HÂŞİYE

(الحاشية)

Kitapların sayfa boşluklarına yazılan çoğu kısa açıklamalar için kullanılan terim.

Sözlükte “doldurmak; gereğinden fazla söz söylemek veya yazmak” anlamlarına gelen haşv masdarından türetilmiş bir isim olan hâşiye (çoğulu havâşî) “söz ve yazıdaki fazlalıklar, bir şeyin kenarı, bir eserin ve yazının bulunduğu sayfanın kenarlarındaki boşluk (marj)” demektir. Terim olarak hâşiye, “sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not” mânasında olup hâmiş ve derkenar kelimeleriyle eş anlamlıdır. Yine aynı kökten gelen tahşiye “hâşiye yazmak” ve muhaşşî de “hâşiye yazan” demektir. Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan hâşiyeler, hem şerhte hem de

metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, âyet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Ancak bu açıklamalar bazan metinden uzun olabilir. Şerh ise eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar için kullanılır. Bununla beraber bilhassa VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra şerh mahiyetindeki müstakil eserlere hâşiye de denilmiş ve kelime bu anlamda teknik bir terim haline gelmiştir (bu kelime ile başlayan eser adlarının bir listesi için bk. Brockelmann, III, 892-894). Bunlara hâşiye adı verilmesinin sebebi, şerhedilen eserin yüksek değeri karşısında ona yapılan eklerin sadece boşlukları doldurma kabilinden önemsiz ilâveler olduğu şeklindeki düşüncedir. Alak (ilişmek, yapışmak) kökünden türeyen ta‘lîk ve ta‘lîka (çoğulu ta‘lîkāt) kelimeleri de “iliştirme; iliştirilen nesne ve eklenen not” demek olup terim olarak hâşiye amacıyla yapılan ilâveleri ve açıklamaları ifade eder. Ancak yorum içeren hâşiyelere ta‘lik adını verenler olduğu gibi (Muhammed el-Bâşâ, el-Kâfî, “taʿ lîḳ” md.) ta‘liki, bir metnin bazı kısımlarının tashihi veya izahı yahut daha fazla bilgilendirmek maksadıyla ilâve edilmiş olan mülâhazalar ve hâşiyeye göre daha özel ve önemli açıklamalar diye anlayanlar da vardır (Çakan, s. 169). Bununla birlikte şerh

ve hâşiye niteliğindeki çalışmalara da tevazu amacıyla ta‘lik denildiği görülür. Nitekim Azîmâbâdî, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine yazdığı ʿ Avnü'l-maʿ bûd adlı on dört ciltlik şerhe Taʿ lîḳ adını vermiştir. Gerek hâşiye gerekse şerh, ta‘lîkat, tefsir vb. kelimeler açıklanmasına gerek duyulan metinler için söz konusudur. Fakat bunlar, ilgili eserin anlaşılamayan kısımlarını izah için olduğu gibi esasen kapalı olmayan konuyu daha çok vuzuha kavuşturmak, o konuda okuyucuyu daha fazla bilgilendirmek gayesiyle de yapılır. Bu sebeple bazı matbu eserlerde metne sayfa kenarlarında, hâşiyeye ise daha geniş olduğu için orta kısımda yer verilir. Yazma ve basma eserlerde satır aralarına düşülen kısa notlara ta‘lîkat denildiği gibi hâşiye de denilir. Bu hususta genel bir kural bulunmamakla birlikte meselâ metinde karışıklığa yol açan zamirin merciini göstermek, bazı kelimelerin mânasını açıklamak veya gramer bakımından cümle içindeki fonksiyonunu belirtmek (i‘râb) için üzerlerine işaret olarak bir rakam ya da bir harf yazılır, sonra da sayfa kenarında aynı işaret altında gerekli açıklamalar yapılırsa bu tür eserlere de ta‘lîkat adı verilir. Hâşiye türü eserler ise metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır. Bu tür ilâvelerin daha çok ders kitabı olarak okutulan eserler üzerinde yapıldığına bakarak bunların hoca veya talebelere ait ders notlarının düzenlenmesi sonucunda meydana geldiği söylenebilir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yoğun biçimde görülen hâşiyelerin bir özelliği de kelime veya cümleyi izaha "kavlühû" ifadesiyle başlanmasıdır.

Bir metne açıklama yazma geleneğinin kutsal kitapların yorumuyla başladığı düşünülmektedir. Zira ilâhî mesaj ne kadar açık ve anlaşılır olursa olsun insanların bilgi ve kültür düzeyleri farklı olduğundan herkesin onu aynı şekilde anlaması mümkün değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm "mübîn" (apaçık) sıfatıyla nitelendiği halde bir kısım âyetler başka âyetlerle tefsir edilmiştir. Hz. Peygamber'in hadisleri de yerine göre Kur'an'ın lafzını veya mânasını açıklar mahiyettedir.

Arap edebiyatında hâşiye türü çalışmaların çoğunlukla ders kitabı olarak okutulan muhtasar gramer eserleriyle belâgat kitapları üzerinde yoğunlaştığı görülür. Gramerde, başta İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si ile İbn Mâlik'in el-Elfiyye'si olmak üzere el-Mişbâḥ (Mutarrizî), İẓhârü'l-esrâr (Birgivî), eş-

Şâfiye (İbnü'l-Hâcib), Ḳaṭrü'n-nedâ (İbn Hişâm), Şüẕûrü'ẕ-ẕeheb (İbn Hişâm), el-ʿİzzî fi't-taṣrîf (Zencânî), el-ʿAvâmil (Cürcânî ve Birgivî), el-Âcurrûmiyye (İbn Âcurrûm), Merâḥu'l-ervâḥ (Ahmed b. Ali b. Mes'ûd) gibi nahiv ve sarf kitaplarının şerhleri üzerine yazılmış yüzlerce hâşiye bulunmaktadır. Ayrıca bunlar arasında çok önemli hâşiyeler üzerine yeni hâşiyelerin kaleme alınmış olduğu görülür. Meselâ İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin Abdurrahman-ı Câmî tarafından yazılmış şerhi olan el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye üzerine Abdülgafûr-i Lârî hâşiye yazmış, bunun üzerine de Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ve İbrâhim el-Me'mûnî gibi âlimler hâşiye kaleme almışlardır. İsâmüddin el-İsferâyînî'nin Molla Câmî şerhine olan hâşiyesi üzerine Muhammed Emîn el-Üsküdârî, Hasan Efendi gibi âlimler, Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin Molla Câmî şerhine olan hâşiyesine de Abdurrahman el-İsferâyînî hâşiye yazmışlardır. Yine Tokatlı Muharrem Efendi ez-Zîlî es-Sivâsî, İbrâhim el-Halebî, Allâmek el-Bosnevî, Ali el-Kārî, İsmetullah el-Buhârî, Molla Câmî şerhine hâşiye yazanlardandır. el-Kâfiye'nin Radî elEsterâbâdî şerhi üzerine de Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sirâceddin el-Halebî gibi âlimler hâşiye kaleme almışlardır.

el-Elfiyye'nin (İbn Mâlik) İbn Akīl şerhine Muhammed b. Mustafa el-Hudarî ile Süyûtî'nin, Ali el-Üşmûnî şerhine Muhammed Ali es-Sabbân'ın, İbn Ümmü Kāsım el-Murâdî şerhine de Yahyâ es-Sâvî'nin yazdığı, İbnü'n-Nâzım'a ait şerhe İzzeddin İbn Cemâa, Zekeriyyâ el-Ensârî, İbn Kāsım el-Abbâdî ve Mahmûd Bedreddin el-Aynî'nin kaleme aldığı hâşiyeler; Abdurrahman el-Mekkûdî şerhine Abdülkādir el-Abbâdî'nin, İbn Hişâm'ın şerhi Evḍaḥu'l-mesâlik'e (et-Tavżîḥ) Hâlid el-Ezherî (et-Taṣrîḥ), Süyûtî (et-Tevşîḥ), İzzeddin İbn Cemâa ve Bedreddin el-Aynî'nin yazdığı hâşiyeler bulunmaktadır.

el-Miṣbâḥ'ın (Mutarrizî) Tâceddin el-İsferâyînî şerhine (eḍ-Ḍavʾ) Muslihuddin Mustafa Sürûrî ile Molla Fenârî'nin hâşiyeleri, Hâlid el-Ezherî'nin el-Muḳaddimetü'l-Ezheriyye'sine kendi yaptığı şerhe Hasan el-Attâr ile Ebû Bekir eş-Şenevânî'nin hâşiyeleri, İẓhârü'l-esrâr'ın (Birgivî) Adalı (Mustafa b. Hamza) şerhine (Netâʾicü'l-efkâr) Hasan el-Attâr'ın hâşiyesi, Tuḥfetü'l-ʿAvâmil'e (Mustafa b. İbrâhim) Abdülmecid Hamdî ile Abdülhamid Harpûtî'nin hâşiyeleri, el-ʿİzzî fi't-taṣrîf'in (Zencânî) Teftâzânî şerhine Dede Cöngî'nin (Kemâleddin Kara Dede, Dede Halife)

hâşiyesi vardır.

Belâgat alanında Miftâḥu'l-ʿulûm (Sekkâkî) ile onun belâgatla ilgili üçüncü kısmının özeti olan Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a (Hatîb el-Kazvînî), Sa'deddin et-Teftâzânî tarafından yapılmış Muḫtaṣarü'l-meʿânî ve el-Muṭavvel adlı şerhlere ve belâgatla alâkalı bazı risâlelerin şerhleri üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır. Muḫtaṣarü'l-meʿânî üzerine Şehâbeddin el-Yezdî, Ahmed el-Herevî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Süleyman el-Mağribî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Atpazarî Osman Fazlı, Nizâmeddin el-Hıtâî, Ali Rızâ Efendi (Kayserili) hâşiyeler yazmış; Hıtâî hâşiyesine Mirzâcân eş-Şîrâzî, Şehâbeddin el-Yezdî tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır.

el-Muṭavvel üzerine yapılan hâşiyeler arasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî, Fenârî Hasan Çelebi, Mirzâcan Habîbullah eş-Şîrâzî ve Molla Hüsrev hâşiyeleriyle Cürcânî hâşiyesine

Hüsâmzâde Mustafa Efendi, Muhammed Emîn el-Üsküdârî, İsâmüddin el-İsferâyînî ve Yûsuf el-Kirmastî hâşiyeleri meşhurdur.

Miftâḥu'l-ʿulûm'un Teftâzânî ve Cürcânî şerhleri üzerine Şemseddin es-Semerkandî, Ali b. Muhammed el-Bistâmî (Musannifek) ve İbn Kemal Paşa; Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin el-İstiʿâre (Ferâʾidü'l-fevâʾid) risâlesinin İsâmüddin el-İsferâyînî şerhine Ali el-İsferâyînî, Hasan ez-Zîbârî, Halil Fevzi Efendi, Muhammed Ali es-Sabbân, Muhammed Sâdık el-Erzincânî (Müftüzâde); Mahmûd el-Antâkī şerhine Hüseyin el-Aydınî (Karatepeli); Zîbârî hâşiyesine de Abdullah el-Amâsî hâşiye yazmıştır. Bunların dışında, Adudüddin el-Îcî'nin er-Risâletü'l-vażʿiyye'si ve ʿAlâḳatü'l-mecâz risâlesiyle Ḳaṣîdetü Bânet Süʿâd (Kâ'b b. Zübeyr) ve Ḳaṣîdetü'l-bürde'ye (Bûsîrî) dair çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır.

Kelâm ilmine dair eserlerin şerhleri üzerine de çeşitli hâşiyeler mevcuttur. Hayâlî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye, Kestelî Muslihuddin Mustafa Efendi'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid li't-Teftâzânî, Muhyiddin Mehmed Karabâğî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi is̱bâti'l-vâcib li'd-Devvânî, Bihiştî Ramazan Efendi'nin Hayâlî'nin hâşiyesine Ḥâşiyetü'l-Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid li'l-ʿAllâme et-Teftâzânî, Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin

Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf, Hüsâmzâde Mustafa Efendi'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḳāṣıd, Fenârî Hasan Çelebi'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf, Gelenbevî İsmâil Efendi'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye li-Celâliddîn ed-Devvânî adlı eserleri bu alandaki meşhur hâşiyeler arasında yer alır.

Fıkıh ve usulü hakkında kaleme alınan meşhur bazı hâşiyeler şöyle sıralanabilir: Sedîdüddin el-Kâşgarî'nin Münyetü'l-muṣallî adlı eserine İbrâhim el-Halebî'nin yazdığı Ḥalebî ṣaġīr diye bilinen şerhe Güzelhisârî'nin Ḥilyetü'n-nâcî adıyla yazdığı hâşiye; Sadrüşşerîa es-Sânî'nin fıkıh usulüne dair eseri Tenḳīḥu'l-uṣûl'e yine kendisinin yazdığı et-Tavżîḥ adlı şerh üzerine Sa'deddin et-Teftâzânî'nin kaleme aldığı et-Telvîḥ adlı hâşiye; Ahîzâde Yûsuf Efendi'nin Sadrüşşerîa'ya ait Şerḥu'l-Viḳāye'ye yazdığı Ḥâşiye-i Çelebî diye tanınan Ẕaḫîretü'l-ʿuḳbâ adlı hâşiyesi; Sâdî Çelebi'nin Bâbertî'ye ait el-Hidâye şerhine (el-ʿİnâye) hâşiyesi; Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin Tenvîrü'l-ebṣâr'ına Haskefî tarafından ed-Dürrü'l-muḫtâr adıyla yazılan şerhe İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr adlı meşhur hâşiyesiyle Tahtâvî'nin aynı şerhe hâşiyesi; Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm adlı eserine Vânî Efendi ve Azmîzâde Mustafa Hâletî'nin hâşiyeleri; yine Molla Hüsrev'in Mirʾâtü'l-uṣûl'üne Süleyman İzmirî'nin yazdığı hâşiye; Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair Cemʿu'l-cevâmiʿine Celâleddin el-Mahallî'nin yazdığı şerhe İbn Kāsım el-Abbâdî'nin el-Âyâtü'l-beyyinât adlı hâşiyesi; Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserine İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuḥfetü'l-muḥtâc adıyla yaptığı şerhe İbn Kāsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin hâşiyeleri; aynı metne Celâleddin el-Mahallî'nin yazdığı şerhe Kalyûbî ve Şeyh Amîre'nin hâşiyeleri; Ebû Şücâ'ın el-Muḫtaṣar (Ġāyetü'l-iḫtiṣâr) adlı eseri için Hatîb eş-Şirbînî'nin kaleme aldığı şerhe Süleyman el-Büceyrimî'nin ve İbn Kāsım el-Gazzî'nin şerhine Birmâvî ve Bâcûrî'nin hâşiyeleri; Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ına Muhammed b. Abdullah el-Harâşî'nin yazdığı şerhe Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyesi; Cündî'nin aynı eserine Derdîr tarafından yazılan şerhe Muhammed ed-Desûkī'nin hâşiyesi.

Hâşiyeciliğin tefsir tarihinde de önemli bir yeri vardır. Zemahşerî'nin el-Keşşâf ve Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı tefsirlerine yazılan hâşiyelerin çokluğuna bakılarak tefsir hâşiyeciliğinin bu iki tefsirde yoğunlaştığı ve

zirveye ulaştığı söylenebilir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl'i ile, Celâleddin el-Mahallî'nin başladığı ve Celâleddin es-Süyûtî'nin tamamladığı Tefsîrü'l-Celâleyn de haklarında hâşiye yazılan tefsirlerdendir. Bir kısmı eksik olmak üzere Kutbüddîn-i Şîrâzî, Çârperdî, Şerefeddin et-Tîbî, Cemâleddin Aksarâyî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Hüsrev, Atûfî ve Sun'ullah Efendi'nin el-Keşşâf hâşiyeleriyle, yine bir kısmı eksik olmak üzere İbn Temcîd, Dede Ömer Rûşenî, Cemâl Halîfe (İshak b. Muhammed), Sâdî Çelebi, Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Konevî İsmâil Efendi, Hamza el-Karamânî, Ebü'l-Meyâmin et-Tarsûsî, Molla Hüsrev, Kadızâde Ahmed Şemseddin, Karabâğî, Saçaklızâde Mehmed Mar'aşî ve Gazzîzâde Abdüllatif'in Envârü't-tenzîl hâşiyeleri meşhur olanlar arasında zikredilir. Ömer Nasuhi Bilmen, her iki tefsir hakkında hâşiye ve ta'lik çalışması yapanlardan bir kısmını liste halinde vermiştir (Tefsir Tarihi, II, 291-292, 353-356). Ziya Demir de Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları adlı doktora çalışmasında, ele aldığı dönemde yine bu iki tefsirle ilgili olarak yazılan hâşiyeler hakkında geniş bilgi vermiştir (s. 91, 226-227, 320-345, 353-449). Öte yandan Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri adıyla bir doktora tezi hazırlayan Bedreddin Çetiner, söz konusu tefsire beş hâşiye yazıldığını ve bunlardan üçünün matbu olduğunu kaydeder (s. 49-50). Tefsîrü'l-Celâleyn üzerine kaleme alınan hâşiyeler içinde Cemel'in el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyye'si ile Sâvî'nin Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Celâleyn'i meşhurdur. Aynı esere Ali el-Kārî, Bedreddin el-Kerhî ve Hifnî de hâşiye yazmıştır.

Hadis sahasında hem rivayet hem de dirayet ilimlerinde şöhret bulan bazı eserler için hâşiyeler kaleme alınmıştır. Rivayet kitaplarına yazılanlardan Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî üzerine kaleme aldığı hâşiye ile Nesâî'nin es-Sünen'ine yazdığı hâşiye, Abdülkādir b. Ali el-Fâsî'nin kaleme aldığı Ḥâşiye ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, İbn Sûde et-Tâvüdî'nin Ḥâşiye ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Muhammed b. Ali eş-Şenevânî'nin, İbn Ebû Cemre'nin Cemʿu'n-nihâye adlı Buhârî muhtasarına yazdığı hâşiye, Cemmâîlî diye tanınan Abdülganî el-Makdisî'nin, Ṣaḥîḥayn'deki ahkâmla ilgili 420 kadar müttefekun aleyh hadisi bir araya getirdiği ʿUmdetü'l-aḥkâm'ı üzerine kaleme alınan hâşiyelerin en meşhuru olan Emîr es-San'ânî'nin el-ʿUdde'si, Ali b. Ahmed el-Azîzî el-Bûlâkī'nin, Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ine yazdığı es-Sirâcü'l-münîr adlı şerhe Hifnî tarafından

yazılan hâşiye, Ahmed Hasan ed-Dihlevî'nin Fetḥu'l-bârî, Neylü'l-evṭâr ve Bulûġu'l-merâm üzerine yapılan şerhlerden faydalanarak kaleme aldığı Ḥâşiyetü'd-Dihlevî ʿalâ Bulûġi'l-merâm anılabilir. Dirayet kitapları için kaleme alınan hâşiyelerden, İbn Hacer el-Askalânî'nin Nuḫbetü'l-fiker adlı usûl-i hadîs kitabına yine kendisinin yazdığı Nüzhetü'n-naẓar adlı şerhe İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî'nin yazdığı Ḳażâʾü'l-vaṭar ve Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî tarafından yazılan Laḳṭü'd-dürer adlı hâşiyeler anılabilir.

Bunların dışında, önemli mantık kitaplarıyla tartışma kurallarına (âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara) dair eserlerle ilgili olarak da birçok hâşiye kaleme alınmıştır. Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî adlı mantık kitabına Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî tarafından yazılmış şerhe

Muhammed b. Muhammed el-Berdaî, Muhyiddin et-Tâlişî, Dede Cöngî, Karaca Ahmed, Molla Fenârî şerhine Kul (Kavil) Ahmed ve Burhâneddin b. Kemâleddin Bulgarî (el-Fevâʾidü'l-Burhâniyye) hâşiye yazmış; Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye adlı mantık kitabı için Kutbüddin er-Râzî'nin kaleme aldığı şerhe Devvânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, onun hâşiyesine de Ali el-Acemî ile Kara Dâvud ve Devvânî hâşiye yazmıştır. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Âdâbü'l-baḥs̱'ı için Kemâleddin Mes'ûd eş-Şirvânî'nin kaleme aldığı şerhe Celâleddin ed-Devvânî, İmâdüddin Yahyâ el-Kâşî, Ahmed Dingöz, İsâmüddin el-İsferâyînî, Abdürrahim eş-Şirvânî ve Musannifek gibi birçok âlim hâşiye ve ta'lik yazmışlardır. Yine Adudüddin el-Îcî'nin Âdâbü'l-baḥs̱'ının Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî şerhine Tâceddin es-Saîdî ve Muhammed Bâkır el-Meclisî hâşiye yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḥşv" md.; Tâcü'lʿarûs, "ḥşv", "ḥşy" md.leri; Kāmus Tercümesi, III, 26-27, 792; Lane, Lexicon, s. 577 vd.; Muhammed el-Bâşâ, el-Kâfî, "taʿlîḳ" md.; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982, s. 9, 10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 188-191; II, 1477-

1482; Brockelmann, GAL Suppl., I, 611; III, 892-894; Ronart, CEAC, s. 210; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 291-292, 353-356; Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, İstanbul 1980, tür.yer.; İsmail Lütfi Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 169; Muhammed Altuncî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-edeb, Beyrut 1413/1993, I, 342; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları-Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 91, 226-227, 320-345, 353-449; Bedreddin Çetiner, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri, İstanbul 1995, s. 49-50; Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", Dergâh, VII/76, İstanbul 1996, s. 12-14; F. Rosenthal, "Ḥashiya", EI^2 (İng.), III, 268-269.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

HÂŞİYELİ LEVHA

(bk. SERLEVHA).

HÂŞİYETÜ't-TECRÎD

(حاشية التجريد)

Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait Tecrîdü'l-kelâm adlı esere Şemseddin el-İsfahânî'nin yazdığı şerh üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınan hâşiye

(bk. TECRÎDÜ'l-KELÂM).

HAŞMET

(ö. 1182/1768-69)

Nükte ve hicivleriyle tanınan divan şairi.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi bilinmemekteyse de mevcut bilgilerden 1720-1730 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Mehmed olup Anadolu kazaskerliğine kadar yükselmiş ulemâdan Ebülhayr Abbas Efendi'nin oğludur.

Haşmet, müderris olan babasından ilk bilgileri aldıktan sonra medreseye devam etti. Arap ve Fars dillerini ve edebiyatlarını bu dillerde şiir yazacak derecede öğrendi. Daha medresede iken Şeyhülislâm Halilefendizâde Mehmed Said Efendi'ye takdim ettiği gazel ve kasidelerle kendini tanıttı. Medresede mülâzım, ardından müderris oldu; hâriç, dâhil ve sahna kadar yükseldi. Sadrazamlığından çok önce yakınlıkları bulunduğu, hakkında yazdığı kasidelerden anlaşılan Koca Râgıb Paşa'nın (sadrazamlığı 1756-1763) himayesinde kaldığı yıllar hayatının en mesut dönemi olmalıdır. Yazdığı hicivler yüzünden bir süre sonra talihi tersine dönen Haşmet'in hayatı, genç yaşta ölümüne kadar sürgünde sıkıntılı bir şekilde geçti. Kaynakların hemen hepsinde, "tab'ının zebândırazlığı ve hezliyâta mâil" olmasından ve bu yolda kaleme aldığı manzumelerle devlet ricâlini incittiğinden sürgüne gönderildiği belirtilmektedir.

Şem'dânîzâde Süleyman Efendi'ye göre, Dürrîzâde Mustafa Efendi ikinci şeyhülislâmlığında (1762-1767) devlet büyüklerini, muhtemelen kendisini de hicveden şairleri III. Mustafa'ya şikâyet ederek İstanbul'dan uzaklaştırma cezasına hükümdarı ikna etmiştir. "Müderrisînden Abbasefendizâde Haşmet Efendi dahi istihzâ ve zem ve i'lân-ı fısk âdeti olduğu için" önce babasının İstinye'deki yalısında ikamete mecbur tutuldu; daha sonra aynı suçla itham edilen, Nevres-i Kadîm diye meşhur şair Kerküklü Abdürrezzak Nevres'le beraber Bursa'ya sürgün edildi (12 Şevval 1175/6 Mayıs 1762). Haşmet'in, hâmisi Sadrazam Koca Râgıb Paşa'ya Bursa'dan yazdığı anlaşılan "tevfîk" redifli kasidesinde kendisinin bu

sürgüne müstahak olmadığını ifade eden beyitler vardır: “Hâk-i pâyin bana çok gördü felek sonra velî / Fürkat-i zâtın ile etti cüdâ-yi tevfîk”. Yine Râgıb Paşa için yazıp

kendisine ulaştıramadığı terkibibendinde hak etmediği kötü şöhretinin bu cezaya sebep olduğunu söyler: “Ya‘ni cürmüm nedir ey kân-ı kerem hîç bilmem / Şöhret-i kâzibemiz gerçi biraz berter idi”.

Bursa’ya sürülmesiyle beraber Haşmet’in düşüş devri başlar. O sıralarda babasının ölüm haberi gelir ve ondan kalan mirası kısa zamanda tüketir. Şem‘dânîzâde, bir ara Sadrazam Râgıb Paşa’nın III. Mustafa’ya Haşmet’in affedilmesi için ricada bulunduğunu, fakat padişahın bunu kabul etmediği gibi çok güvendiği damadı Râgıb Paşa’yı, “Müdebbir-i devletimin böyle bir müfsid musâhibi olmak ayıptır” şeklinde azarladığını kaydeder. Bu hadise, Haşmet’in hicivlerinde aşırı derecede incitici ve kırıcı olduğunu düşündürür. Bursa’da altı yıla yakın bir süre (bir manzumesine göre altmış yedi ay) kalan Haşmet’in, “kendi halinde olmayıp etrafa geşt ü güzâr ve hilâf-ı emr hareket eylediğinden” sürgün mahalli önce Rodos’a, ardından İzmir’e, daha sonra yine Rodos’a nakledilmiştir. Rodos’ta vefat eden Haşmet’in mezarı aynı yerdeki Murad Reis Külliyesi içinde bulunmaktadır.

Haşmet Bursa’da sürgünde iken onun şiirlerini toplayarak bir divan tertip eden İmamzâde Mehmed Said, yazdığı mukaddimede Haşmet’in şairliğini methettikten sonra bazı meziyetlerini zikreder. Ona göre Haşmet itikadı temiz bir Mevlevîdir (Haşmet de “Mevlevîleriz” redifli bir gazelinde bunu ima eder). İmamzâde, ayrıca onun ok ve tüfek atmada ve kılıç kullanmadaki maharetinden bahsederken bu alanlarda emsali arasında görülmemiş rekorlara ulaştığını ve adına taş dikildiğini söyler; bunun yanında şiirlerinin takdir ve itibar gördüğünü belirtir. Ancak tezkire yazarları ve edebiyat tarihçilerinin çoğu Haşmet’in şiirlerini zayıf bulur. Bunlar Haşmet’in hoşsohbet, zarif, hazırcevap, latifeci bir şahsiyet olduğunda birleşirler. Hicviyeleriyle şöhret yaptığı da yaygın hükümler arasındadır. Bu şöhretine rağmen divanında hemen hiçbir hiciv bulunmadığı gibi bu çeşit manzumelerini ihtiva eden sadece bir mecmuadaki (İÜ Ktp., TY, nr. 3240) birkaç müstehcen parça dışında bir metne de rastlanmamıştır. Divanında mevcut pek az şiirde devrinden şikâyetçi olduğunu gösteren bazı beyitler ise birçok şairde rastlanabilecek seviyede mücerret içtimaî tenkitlerden

ibarettir. Bununla beraber letâif mecmualarında, Haşmet'le hâmisi Koca Râgıb Paşa ve devrin kadın şairlerinden Fıtnat Hanım arasında hazırcevaplığa ve latifeye dayanan fıkralar yer almaktadır. Halk arasında dolaşan, içlerinde müstehcen olanların da bulunduğu bu fıkraların bir kısmının yakıştırma olduğu belirtilmiştir (Vâsıf, s. 47-48; Çaylak Tevfik, tür.yer.; Atsız, I/3, s. 5-6; DİA, XIII, 46).

Divanındaki şiirlere göre Haşmet'in şairliği hakkında verilebilecek ilk hüküm onun bir nazîre şairi olduğudur. Nitekim on iki kasidesinin çoğu Nef'î'ye nazîredir. Gazelleri de Râgıb Paşa, Nâbî, Sünbülzâde Vehbî, Nüzhet, Belîğ, Neylî, Arpaeminizâde Sâmi, Sâbit, Bursalı Tâlib, Münif, Reşîd, Reîsülküttâb Avnî, Defterdar Âtıf, Hamîd, Kafzâde Fâizî, Nâilî, Râsih, Nedîm, Esadefendizâde Mehmed Şerif ve Said Paşa gibi şairlere nazîredir. Gazellerinde bunların, özellikle de Râgıb Paşa, Nâbî ve Nef'î ile İran şairlerinden Şevket ve Sâib-i Tebrîzî'nin tesiri görülür. Aslında bir şair için zaaf belirtisi olan bu aşırı nazîrecilik ve taklitçiliğini Gibb, Haşmet'in emsaliyle kıyaslandığında olağan üstü bir taklit gücüne sahip bulunduğunu söyleyerek bir meziyet diye zikreder. Tenkitçiler, Haşmet'in kabiliyeti olduğu halde hep nazîre yazmasının onu ikinci sınıf bir şair yaptığı kanaatindedirler. Bununla beraber nazîrelerinde şahsiyetini sezdiren ipuçları vardır. Bu tarz gazellerinde daha çok aşk ve şarap konularını seçmesi onun dünya zevklerine, derbeder yaşamaya olan meylini gösterir. Bazı şiirlerinde hayatının ve şahsî maceralarının izleri görülür. Sürgün yaşadığı Bursa'ya dair birkaç şiirinin dışında İstanbul'un semtlerini ve İstanbul hayatını anlatan birçok manzume yazmıştır. Konularındaki bu özelliği, birtakım atasözü ve deyimler, bazı Arapça ve Farsça kelimeleri halk Türkçe'sinin telaffuzuna göre kullanması, devrinde başlayan mahallîleşme akımına onun da katıldığını gösterir.

Eserleri. 1. Divan. Bursa'daki sürgün yıllarında Haşmet'in divanını tertip eden İmamzâde Mehmed Said yazdığı mukaddimede, Haşmet'i sevenlerin şiirlerini toplaması için kendisini teşvik ettiklerini, bunun üzerine şaire başvurarak şiirlerini istediğini, ancak ondan sadece kırk elli kadar gazel ve birkaç kaside alabildiğini, kalanları ise başkalarından topladığını anlatır. 3000 beyit civarında olan divan Arapça dört manzume ile başlar. Bunlardan üçü doksan dokuz beyitlik "Esmâü'l-hüsnâ", seksen beyitlik "Esmâü'n-nebî" kasidesi ve İbnü'n-Nahvî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-münferice'sine yirmi bir

bendlik tahmîstir. Arapça manzumelerin dördüncüsü kaynaklarda Haşmet'in şiiri zannedilen, aslında babası Abbas Efendi'ye ait, İmam Bûsirî'ye yapılmış otuz bendlik bir tahmîstir. Ardından on dokuz kaside, on altı tarih manzumesi, beş tesdîs, sekiz tahmîs, 256 gazel, lugazlar, muammalar, kıtalar ve beyitler sıralanmaktadır. Bunlar arasında birkaç manzumesi de Farsça'dır. Divan 1257'de (1861) Kahire'de Bulak Matbaası'nda basılmıştır. 2. İntisâbü'l-mülûk. Hâbnâme adıyla da bilinen yirmi sayfalık bu mensur eserinde Haşmet, III. Mustafa'nın tahta çıktığı gece gördüğü bir rüyayı anlatır. Bütün dünya hükümdarları sultanın maiyetinde çalışmak için şairin aracılığını istemektedirler. Haşmet onların bu isteklerini padişaha arzeder; padişah da ona "müfettişü'l-Haremeyn" görevini bahşeder. Hâbnâme divanın Bulak basımının sonuna ilâve edilmiştir. 3. Vilâdetnâme-i Hümâyun. I. Mahmud ve III. Osman'ın arkalarında evlât bırakmadan vefat etmelerinden sonra III. Mustafa'nın Hibetullah adı verilen bir kızının doğumu üzerine yedi gün yedi gece süren bir donanma tertip edilmiş, Haşmet de Sadrazam Koca Râgıb Paşa'nın tavsiyesiyle Vilâdetnâme'yi yazmıştır. Surnâme diye de bilinen bu mensur eserinde Haşmet bir mukaddime, altı bölüm (makale) ve bir hâtime ile şenlik hazırlıklarını, tebrik merasimini, beşik ve esnaf alayını, bir belge değerinde canlı ve renkli bir dille ayrıntılı olarak anlatır. Eski harflerle yayımlanan Vilâdetnâme (İstanbul, ts.), daha sonra Reşat Ekrem Koçu tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir (İstanbul 1940). 4. Senedü'ş-şuarâ. Bir mukaddime ile dört bölüm (fıkra) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Şiirin aslında Hz. Âdem'le başladığı, Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinin aruz veznine tevâfuk ettiği, Câhiliye devri ve Asr-ı saâdet şairleriyle İslâm

büyüklerinin şiire verdikleri önem gibi konuları ihtiva eden eser şiirin fazileti ve Râgıb Paşa'nın meziyetleriyle son bulur. Çaylak Tevfik tarafından bastırılan Senedü'ş-şuarâ'nın (İstanbul 1287) sonunda Râgıb Paşa'nın ve Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım Efendi'nin manzum takrizleri vardır. Haşmet'in bu dört eseri Mehmet Arslan ve İ. Hakkı Aksoyak tarafından Haşmet Külliyatı adıyla yayımlanmıştır (Sivas 1994, bu çalışma Haşmet hakkında en sağlıklı ve geniş araştırmadır; burada şairin biyografisi, sanatı ve eserleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir).

Yakın devir kaynaklarında Haşmet'in Şehâdetnâme adlı bir eserinden

bahsedilmişse de bunun bir yanılmadan doğduğu anlaşılmaktadır (Arslan-Aksoyak, s. 52). Yine bazı kaynaklarda zikredilen “Kasîde-i Bürde Şerhi” ile Arapça terkipler sözlüğü olduğu söylenen Câmiateyn (Dürreteyn) adlı esere ise henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 47-48; Râmiz, Âdâb-ı Zurafâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 762, vr. 74-76; Vâsıf, Târih, s. 22, 47-48; Hammer, GOD, II, 322; Fatîn, Tezkire, s. 61; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 122; Şefkat-i Bağdâdî, Teẕkire-i Baġdâdî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 77, vr. 18a; Çaylak Tevfik, Hazîne-i Letâif, İstanbul 1306, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, II, 233; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 798, vr. 16b; Osmanlı Müellifleri, II, 142-143; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 216-219; Kâmil Kepeci, Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 4520, II, 216; Gibb, HOP, IV, 140-150; Banarlı, RTET, II, 768; Babinger (Üçok), s. 322, 328-329; Halûk İpekten, “Haşmet”, Büyük Türk Klâsikleri, VI, 387-393; Zeki Çelikkol, Rodos’taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1992, s. 45-46; Metin Kayahan Özgül, Türk Edebiyâtında Siyâsî Rûyâlar, Ankara, ts., s. 11-13; Mehmet Arslan - İ. Hakkı Aksoyak, Haşmet Külliyatı, Sivas 1994, s. 1-55; Atsız, “Koca Ragıb Paşa, Haşmet ve Fitnat Hanım Arasında Şakalar”, Çınaraltı, I/3, İstanbul 1941, s. 5-6; Sedit Yüksel, “Koca Ragıb Paşa’nın Sanatında ve Yaşantısında Haşmet’in ve Fıtnat’ın Yeri”, TDe., VII (1977), s. 23-33; Müjgân Cunbur, “Haşmet Külliyâtı”, Bilge, sy. 1, Ankara 1994, s. 17-18; Mustafa Aslan, “Haşmet Külliyâtı’nın Değerlendirilmesi”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 7, Kayseri 1996, s. 331-364; Mehmet Kaplan, “Haşmet”, İA, V/1, s. 354-355; Ziya Bakırcıoğlu, “Haşmet”, TDEA, IV, 141-142; Ömer Faruk Akün, “Fıtnat Hanım”, DİA, XIII, 46.

M. Orhan Okay

HAŞR

(bk. HAŞİR).

HAŞR, Muhammed Şah

(محمد شاه حشر)

(1876-1935)

Urdu edebiyatının önde gelen oyun yazarı.

Benâres'te doğdu. Ağa Haşr adıyla tanınır. Amritsar'da şal ticaretiyle meşgul olan babası Ağa Ganî Şah ailenin bazı fertlerinin yaşadığı Benâres'e yerleşti. Ağa Haşr buradaki bir İngiliz okuluna girdi. Ancak öğrenimini tamamlayamadığından kendini özel olarak yetiştirmeye çalıştı. Benâres'e gelen bir tiyatro kumpanyasının sahnelediği oyun onda oyun yazmaya karşı bir ilgi uyandırdı. Seyrettiği bu eserden esinlenerek Âftâb-ı Muḥabbet (Benâres 1898) adlı bir piyes kaleme aldı. 1901'de Benâres'ten ayrılıp Bombay'a gitti. Burada bir tiyatro için beş oyun yazdı. Değişik şehirlerde birkaç tiyatroda oyun yazarı olarak çalıştıktan sonra yazdığı oyunlarını sahnelemek üzere kendi tiyatrosunu kurdu. Bu yıllarda sesli filmin yaygınlaşması tiyatro dünyası için bir darbe oldu. Ağa Haşr bu defa kendini bu alanda yetiştirmeye çalıştı. Film şirketlerine senaryo ve hikâyeler yazdı; senaryolarını yazdığı bazı filmler büyük başarı kazandı.

Haşr, 1907'de Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın yardımcısı olarak aylık el-Belâġ dergisinde çalışmaya başladı. İslâm dinini kötülemeye çalışan hıristiyan rahiplere ve Hindûlar'a karşı Müslümanlığı savunmak üzere Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Hâce Hasan Nizâmî ile birlikte Encümen-i Nusreti İslâm adlı bir dernek kurdu. Bombay'da Encümen-i Ziyâü'l-İslâm, Lahor'da Encümen-i Himmetü'l-İslâm derneklerinde konferanslar verdi. Lahor'da Haşr Pictures adlı bir film şirketi kurdu. Kendi hayat hikâyesini filme alırken vefat etti.

Hindistan'ın Shakespeare'i unvanı verilen Ağa Haşr'dan önce tiyatroya eğitimle ilgili konular, danslı ve şarkılı oyunlar hâkimdi. Emânet Leknevî'nin 1853'te kaleme aldığı Inder Sabhâ bu tür eserlerin Urduca ilk örneğidir. Daha sonra yazılan eserlerde genellikle edebî özellikler üzerinde durulmuş, ancak bu eserler tiyatro tekniği açısından zayıf kalmıştır.

Eserlerinde tiyatro tekniğine de önem veren Ağa Haşr, Batılı oyun yazarlarının eserlerini Urduca'ya uyarlamaya çalıştı. Haşr, bu eserlerde Avrupa güzelliğine Asya elbisesi giydirdiğini ve onları Hindistan zevkine uygun bir biçimde süslediğini söyler (Abdülalîm Nâmî, II, 239).

Ağa Haşr'ın otuzu aşkın oyunundan çoğu Urduca, birkaçı Hintçe ve Bengalce'dir. Turkî Ḥûr, Ḫâb-ı Hestî, ʿ Avrat ka piyâr, Sîtâ Banbâs, Dil ki Piyâs, Rüstem ü Sührâb en tanınmış oyunlarıdır.

Şair olarak da tanınan Haşr, Ömer Hayyâm'ın seksen rubâîsini Urduca'ya çevirmiştir. Şiirlerinde daha çok vatanseverlik ve milliyetçilik konularını işlemiş, Şükriye Yûrıp ve Mevc-i Zemzem adlı uzun manzumelerinde Hint yarımadası müslüman toplumunun dayanışmasını sağlamaya çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâdşah Hüseyin, Urdu meyn Drâma Nigârî, Patna 1935; Cemîl Ahmed Kandeypûrî, Yadgâr-i Ḥaşr, Lahor 1942; İşret Rahmânî, Aġa Ḥaşr, Lahor 1954; a.mlf., Urdu Drâma ka İrtiḳā, Lahor 1968; Muzaffer Hüseyin Şemîm, Ânkh ka Neşe aôr Dûsra Drâma, Lahor 1957; Vikār Azîm, Aġa Ḥaşr aôr Un key Drâmey, Lahor 1960; Kamer Reis, Urdu Drâma, Aligarh 1961; Kamer A'zam Hâşimî, Urdu meyn Drâma Nigârî, Patna 1975; Abdülalîm Nâmî, Urdu Tiyıtır, Karaçi 1978, II, 232-264; A. B. Eşref, Aġa Ḥaşr aôr Un ka Fen, Aligarh 1979; Encümen Ârâ Begüm, Aġa Ḥaşr aôr Urdu Drâma, Aligarh 1979; Şemîm Melik, Aġa Ḥaşr: Ḥayât aôr Kârnâme, Lahor 1986; Muhammed Şefi', Aġa Ḥaşr Kâşmîrî, Leknev 1988; Râm Bâbû Seksîne, Târîḫ-i Edeb-i Urdu (trc. Mirza M. Askerî), Leknev, ts. (Nivalkişor Press), II, 151-152; Tufeyl Ahmed Bedr, Tecelliyât-i Ḥaşr, Lahor, ts.; Seyyid İmtiyâz Ali Tâc, "Ḥaşr", UDMİ, VIII, 342-346.

Hanıf Fauq

HAŞR SÛRESİ

(سورة الحشر)

Kur’ân-ı Kerîm’in elli dokuzuncu sûresi.

Medine döneminde Uhud Gazvesi’nden sonra hicretin 4. yılında nâzil olmuştur. Yirmi dört âyet olup fâsıla*ları (ب، ر، م، ن) harfleridir.

Sûre, ismini ikinci âyetteki “ilk sürgün” anlamına gelen “li evveli’l-haşr” ifadesinden alır. Burada sözü edilen haşrin kıyamet gününde mahşerdeki toplanmayı ifade etmediği, Benî Nadîr adlı yahudi kabilesinin Medine’deki yurtlarından çıkarılıp sürgüne gönderilmesiyle ilgili olduğu, hem sûrenin âyetlerinden hem de tefsir kaynaklarında verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sûreye Benî Nadîr sûresi de denmiştir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde (“Tefsîr”, 59/1) yer alan bir rivayete göre Saîd b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas’ın yanında bu sûreyi Haşr sûresi diye andığında İbn Abbas sûrenin Benî Nadîr adını taşıdığını söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, Abdullah b. Abbas’ın

isim üzerinde titizlikle durmasını, âyetteki haşr sözünün “kıyamet günündeki toplanma” şeklinde anlaşılmasından duyduğu endişeye bağlamaktadır (el-Fetḥu’r-rabbânî, XVIII, 266).

Sûrenin nüzûl sebebi, Nadîroğulları’nın daha önce Hz. Peygamber ile imzaladıkları tarafsızlık antlaşmasını bozmalarıdır. Müslümanların Bedir zaferine sevindiklerini ve Tevrat’ta, sancağı yere düşmeyecek olan muzaffer peygamber diye anılan âhir zaman nebîsinin bu peygamber olduğunu söyleyen iki yüzlü müttefikler, Uhud Gazvesi’nin müslümanlar aleyhine sonuçlanması üzerine fikir değiştirmişlerdi. Reisleri Kâ‘b b. Eşref, yanına bazı adamlarını alarak gizlice Mekke’ye gitmiş, müşriklerin reisi Ebû Süfyân ile bir ittifak antlaşması yapmıştı. Bu ihaneti öğrenen Resûl-i Ekrem, onları hiç beklemedikleri bir anda kendi yurtlarında kuşatma altına almıştı. Nadîroğulları, evlerinin muhkem yapılardan meydana gelmiş olmasına ve münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl ile Mekke

müşriklerinden ve diğer yahudi kabilelerinden gelecek yardımlara güveniyorlardı. Halbuki hiçbir yerden yardım gelmemiş, Allah onların yüreklerine korku düşürmüş ve müslümanların bu kuşatması karşısında çaresiz kalarak yurtlarını terkedip sürgüne râzı olmuşlardı. Müslümanlar ise bu başarıyı birlik ve beraberlik içinde kararlı bir tutumla elde etmişlerdi. Sûrede yer alan bütün âyetler, bir toplumun Allah'a inanıp güvenmek ve O'nun rızâsını gözetmek sayesinde nasıl güçlü bir birlik oluşturacağına dikkat çeker; böyle bir milletin önüne çıkan bütün engelleri aşabileceğini vurgular. Sûrenin asıl amacı müminlere tereddütsüz bir iman, üstün bir ahlâk, sarsılmaz bir mâneviyatla yardımlaşma ve dayanışma ruhu kazandırmaktır.

Haşr sûresini üç bölüme ayırmak mümkündür. Birinci bölüm (âyet 1-10), göklerde ve yerdeki bütün varlıkların Allah'ın yüceliğini dile getirdiğini, O'nun güçlü ve hikmet sahibi olduğunu bildiren bir âyetle başlar. Savaş yapmadan elde edilen başarının sırf Allah'ın izni ve yardımıyla meydana geldiğini, bunu daha önceden Benî Nadîr yahudilerinin de müslümanların da beklemediğini belirten ikinci âyetin sonunda bu olaydan herkesin ders alması gerektiği vurgulanır. Üçüncü âyette yeminini bozmuş, inanç ve değerlerine bağlılığını yitirmiş bir topluluk için sürgünün en hafif ceza olduğu, aslında böyle bir toplumun dünyada da âhirette de daha ağır cezaları haketmiş bulunduğu açıklanır. Bunun ardından Allah'ın, andı bozan fâsıkları rezil ve rüsvâ edeceğine dikkat çekilir. 7-8. âyetler, gayri müslimlerden silâh kullanmadan elde edilen ve İslâm devletinin gelir kaynakları arasında yer alan feyin taksim esaslarını belirlemektedir. 7. âyetteki, "Böylece o mallar içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir imkân olmasın" anlamına gelen bölüm, kamu mallarının sosyal adaleti ve refahı yaygınlaştırma yönünde kullanılmasını gerekli kılması bakımından özel bir önem taşımaktadır. Ayrıca âyette, gerek fey vb. devlet mallarının kullanımı gerekse diğer dinî, hukukî ve ahlâkî konularla ilgili olarak Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu sarih hükümlerin değiştirilemez olduğuna da işaret edilmektedir. Medineli ensarın Mekkeli muhacirlere karşı beslediği kardeşlik duygularını, bunun sonucu olarak kendilerine kucak açıp öz canlarına tercih etmelerini anlatan 9. âyet, İslâm toplumundan beklenen ve Kur'ân-ı Kerîm'in geneline hâkim olan sosyal dayanışma ruhunun karakteristik ifadelerini kapsar. Nitekim 10. âyet, diğer müslümanların da aynı kardeşlik duygularını taşımaları gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca 9.

âyette en büyük kurtuluşun insanın bencillikten, nefsinin çıkar düşkünlüğünden uzaklaşması ile elde edilebileceği, 10. âyette de iman edenlerin birbirine karşı yüreklerinde kin tutamayacakları bildirilir.

İkinci bölümde (âyet 11-17) yer alan ve münafıklarla yahudilerin sürgünden önceki ilişkilerinden bahseden âyetler, münafıkların ve Ehl-i kitap'tan oldukları halde imanlarını kaybetmiş olanların birbirlerine nasıl yalan söylediklerini, sözlerinden nasıl döndüklerini ve birbirlerinin aleyhinde nasıl çalıştıklarını gözler önüne serer. Bunların kendi çıkarlarını düşündükleri, asla fedakârlığa yanaşmadıkları, dışarıdan bakılınca bütünlük içinde bir topluluk izlenimi vermelerine rağmen gönüllerinin birbirinden kopuk olduğu anlatılır. Onlar birbirlerini baştan çıkarma hususunda şeytana benzerler; birbirlerini kurtarmaya gelince de herkesin kendi başının çaresine bakması gerektiğini öne sürerler. Bu âyetler, dolaylı olarak müslümanlara böyle olmamaları gerektiği yolunda yapılan uyarılardır. Bu bölüm zalimlerin yerinin ateş olduğunu bildiren bir tehditle son bulur.

Üçüncü bölüm (âyet 18-24), Allah'tan korkmayı ve ebedî hayat için hazırlık yapmayı öğütleyen âyetle başlar. Dünyadaki bütün kötülüklerin Allah'ı ve âhireti unutmaktan ileri geldiğine işaret edilir; müslümanların böyle olmamaları ve fâsıklardan uzak durmaları istenir. Cehennem ehliyle cennet ehlinin eşit olmadığı, esas kurtulanların cennet ehli olduğu vurgulanır. Kur'an'da verilen misaller insanların düşünmesi ve ibret alması için ortaya konmuştur. 21. âyette Kur'an'ın, bir dağa indirilmiş olsaydı dağı parça parça edeceği ifade edildikten sonra tevhid inancının özünü teşkil eden son üç âyette Allah'ın birliği, yüceliği, eşsizliği, rahmet ve merhameti, gücü ve kudreti dile getirilir. Göklerde ve yerdeki her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini bildiren âyetle başlayan sûre, yine göklerde ve yerdeki her şeyin Allah'ı tesbihe devam etmekte olduğunu haber veren âyetle son bulur. Aynı şekilde birinci âyet gibi sonuncu âyet de, "O güçlü ve hikmet sahibidir" anlamına gelen ifadeyle biter.

Haşr sûresinde, dış düşmanlara ve içerideki münafıklara karşı dikkatli ve tedbirli olmayı öngören âyetlerin yanında bazı hikmetli öğütlere, hukukî hükümlere, ahlâk ve eğitimle ilgili ilkelere de yer verilmiştir. Bütün bunlardan daha önemlisi tevhid inancıyla ilgili âyetlerdir. Özellikle sûrenin sonunda yer alan ve Cenâb-ı Hakk'ın birliğini, yüceliğini, sonsuz azamet ve

merhametini bildiren âyetler, insan kalbine tevhid akîdesini ve Allah sevgisini yerleştirmek amacını gütmektedir.

Sûrenin kendisinden önceki iki sûre ile yakın ilişkisi olduğu görülmektedir. Mücâdile sûresi, “Haberiniz olsun, Allah’ın taraftarları mutlaka galip gelecektir” şeklinde bir müjdeyle son bulmaktadır. Haşr sûresinde bu galibiyetlerden birinin nasıl gerçekleştiği anlatılır. Mümtehine sûresinde ise Allah’a ve müminlere düşman olanlarla dostluk kurmamak gerektiğini bildiren âyetlerden sonra izlenecek tutum belirlenir. Haşr sûresindeki genel uyarılar Mümtehine sûresinde ayrıntıları ile açıklanır.

Haşr sûresinin faziletiyle ilgili olarak kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. Sûrenin özellikle son üç âyeti, Allah’ın yüceliğini dile getiren isim ve sıfatlardan meydana geldiği için İslâm imanının temelini oluşturur. Birçok hadis mecmuasında (meselâ bk. Müsned, V, 26: Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 22; Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 22;) kaydedilen bir hadise göre, sabahleyin üç defa, “Eûzü billâhi’s-semîi’l-alîmi mine’ş-şeytâni’r-racîm” dedikten sonra Haşr sûresinin sonundaki üç âyeti okuyan kimse için Allah Teâlâ 70.000 melek görevlendirir, bu melekler akşama kadar ona dua ederler. Bu kimse eğer o gün ölürse şehid olarak can vermiş olur. Hadiste aynı müjde âyetleri akşamleyin okuyanlar için de tekrar edilmiştir. Ancak Tirmizî bu hadisi “garîb” olarak nitelendirmiş, başka bir senedinin bilinmediğini söylemiştir. Diğer taraftan hadisin senedinde yer alan râvilerden Hâlid b. Tahmân için kaynaklarda, “Zayıftır; ölümünden önceki son on yılda hadisleri birbirine karıştırıyordu ve her getirileni rivayet ediyordu” gibi değerlendirmeler yapılmıştır (Mizzî, VIII, 94-96; Zehebî, I, 232). Bununla birlikte sabah namazlarından sonra Haşr sûresinin son üç âyetinin okunması bir gelenek haline gelmiştir. Deylemî, Abdullah b. Abbas’tan gelen şu rivayete yer verir: “Allah’ın ism-i aʿzamı Haşr’in sonundaki altı âyettedir” (el-Firdevs, I, 416). Ancak ism-i aʿzamı başka sûrelerde gösteren rivayetler de vardır (Hâkim, I, 504-506).

İngiliz şarkiyatçısı Richard Bell’in, Haşr sûresiyle ilgili bir makalesinde (bk. bibl.) sûredeki bazı âyetlerin yerlerinin uygun olmadığını ileri sürerek kendince farklı bir tertip düşünmesi, şarkiyatçıların Kur’an’ın vahye dayanmadığı şeklindeki bakış açısının ve bazı önde gelen Batılı araştırmacılar tarafından da tenkit edilen Kur’an’ın tertibiyle ilgili

mesnetsiz iddialarının (DİA, V, 423-424) bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥşr” md.; Müsned, V, 26; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 22; Buhârî, “Tefsîr”, 59/1; Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 22; Hâkim, el-Müstedrek, I, 504-506; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 236-239; Deylemî, el-Firdevs, Beyrut 1406/1986, I, 416; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VIII, 94-96; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 232; Abdürrezzak b. Ahmed el-Kâsânî, Tevilât (trc. Arabacı İsmail Ankaravî), Ankara 1987, III, 165-170; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), II, 468-469; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XVIII, 266; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1381/1961, I, 21; a.mlf., Esbâbü’n-nüzûl (Tefsîru Celâleyn içinde), Beyrut, ts. (Darü’l-Ma’rife), s. 755; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVIII, 38-65; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4806-4885; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 842-847; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1980, II, 239-251; Richard Bell, “Sūrat al-Hashr: A Study of its Composition”, MW, XXXVIII/1 (1948), s. 29-42.

Emin Işık

HAŞŞÂŞÎN

(bk. HAŞÎŞİYYE).

HAŞVİYYE

(الحشويّة)

Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad.

Sözlükte "yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne; lüzumsuz ve gereksiz söz" anlamlarına gelen haşv kelimesine nisbet ekinin ilâvesiyle oluşturulan haşviyye, genellikle birtakım mânasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimseler için kullanılır. Farklı görüşler bulunmakla birlikte haşviyye daha çok, "dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyen kimseler" şeklinde tarif edilmiştir.

Haşviyye tabirinin ortaya çıkışı II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar uzanır. Câhiz, Ömer b. Abdülazîz'in haşiv kelimesini "avam" anlamında kullandığını nakleder (Nefyü't-teşbîh, I, 283). Bu tabirin ortaya çıkışını, Hasan-ı Basrî'nin, birtakım saçma ve lüzumsuz konuşmalarla kendisini usandıran bazı kimselerin meclisinin dışına (haşâ) atılmasını emretmesi olayı ile irtibatlandıranlar da vardır. Bu görüşü benimseyenlere göre haşviyye, haşâ kelimesine nisbetle haşeviyye şeklinde okunmalıdır (Tehânevî, I, 397). İbn Teymiyye'ye göre haşviyye tabirini ilk defa, Abdullah b. Ömer'in "haşvî" olduğunu iddia eden Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) kullanmıştır (Minhâcü's-sünne, II, 520-521). Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) Kitâbü'r-Red ʿale'r-Râfiża ve'l-ḥaşviyye adlı bir eser yazması (İbnü'n-Nedîm, s. 215; ayrıca bk. Ess, Isl., XLIV [1968], s. 18) bu kelimenin hicrî II. yüzyılda ortaya çıktığını göstermektedir. Câhiz, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, İbn Kuteybe ve Nâşî el-Ekber gibi erken devir âlimlerinin eserlerinde haşviyyeden söz etmeleri de bu hususu doğrulamaktadır (er-Red ʿale'n-Naṣârâ, III, 351; el-Îżâḥ, s. 36, 42; el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 69-70; Mesâʾilü'l-imâme, s. 19-21).

Daha çok Kur'an ve Sünnet'e dayalı olan yaygın ulûhiyyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşviyye tabiri, tarihî süreç içinde "Allah'a sıfat nisbet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve tecsîm anlayışıyla yorumlayanlar" şeklinde bir anlam kazanmıştır. Kullanıldığı döneme ve çevreye, ayrıca yöneltildiği ve yerilmesi amaçlanan karşıt gruba göre kendisine yüklenen bazı sübjektif değerlendirmeler sebebiyle bu tabir tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu sebeple haşviyye olarak nitelenen bir grubun kimliğini her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak oldukça güçtür. Bununla birlikte haşviyyenin temel görüşleri ve temsilcilerine dair kaynaklarda yer alan farklı bilgiler şöylece özetlenebilir: 1. Genellikle haşviyyenin temel görüşünün, başta Allah'ın varlığı ve sıfatları olmak üzere bütün dinî konularda nasların zâhirî mânalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terketmek, itikadî, amelî ve ahlâkî konularda Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivayetleri kabul etmekten ibaret olduğu kaydedilir. Buna göre, naslarda yer alan bilgileri hiçbir yoruma tâbi tutmadan benimseyip uygulamak ve aklî ilkeler ışığında herhangi bir ayırıma gitmeden bütün rivayetleri dikkate almak gerekir. Bu durumda naslarda Allah'a nisbet edilen yüz, göz, el, ayak gibi organları aynen kabul etmenin ve O'nu cismanî bir varlık olarak düşünmenin bir sakıncası yoktur. Söz konusu görüşleri temsil edenlerin, Ahmed b. Hanbel'e uyduklarını iddia ederek kendilerini "ashâbü'l-hadîs" veya "ehl-i hadîs" olarak adlandıran bir kısım Selefiyye, Şîa'ya mensup bazı fırkalarla Müşebbihe ve Mücessime'den oluştuğu kaydedilir. Haşviyyeyi bu şekilde açıklayanlar arasında Ebü'l-Muîn en-Nesefî,

Nûreddin es-Sâbûnî, M. Zâhid Kevserî, İbn Rüşd, İbn Asâkir, Sübkî, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, Nevbahtî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi değişik ekollere mensup pek çok âlim bulunmaktadır (bk. bibl.). Naslarda Allah'a nisbet edilen ve ilk bakışta teşbih izlenimi uyandıran haberî sıfatların uygun mânalarla te'vil edilmesi gerektiğini savunan Ehl-i sünnet kelâmcıları da haşviyyeyi, teşbih ve tecsîmi meşrûlaştırma gayesiyle kendi yanlış telakkilerini Selef görüşü olarak takdim eden bir grup olarak nitelemiştir. Nitekim Gazzâlî'nin İlcâmü'l-ʿavâm'ını, Fahreddin er-Râzî'nin Esâsü't-taḳdîs'ini bu endişe ile kaleme aldığı bilinmektedir (DİA, XI, 358; a.e., XIII, 508). 2. Başka bir görüşe göre haşviyye "ilâhî sıfatları ispat edip Kur'an'ın ezelî olduğunu savunanlar, kullara ait fiillerin Allah tarafından

yaratıldığına inananlar ve âhâd hadislere dayanarak itikadî konularda hüküm verenler" şeklinde tanımlanabilir. Câhiz, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Kādî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile âlimleri ashâbü'l-hadîsin yanı sıra, bu gruplara mensup kelâmcıların yani Ehl-i sünnet kelâmcılarının da haşviyyeyi temsil ettiği görüşündedir (Câhiz, Fî ḫalḳi'l-Ḳurʾân, III, 289; Hayyât, s. 59, 96; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 231, 273, 454; krş. İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, II, 521). 3. İbn Teymiyye'ye göre haşviyye, belli bir görüşü ve temsilcileri bulunan bir itikadî zümreyi ifade etmekten çok karalama veya küçümseme amacıyla "avam ve cahiller" mânasında kullanılmıştır (a.g.e., II, 520-521). 4. Genellikle Şiî âlimleri haşviyyeyi, "Hz. Peygamber'in kendi yerine geçecek olan bir halife tayin etmediğini iddia edenlerin düşüncelerini benimseyenler, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın bayrağı altında toplanıp onun yönetimini tasvip edenler" şeklinde tanımlarlar (Nâşî el-Ekber, s. 19; Nevbahtî, s. 7; Ali Sâmi en-Neşşâr, I, 287).

Haşviyyenin tanımı ve esas fikirleri hakkında ileri sürülen bu farklı görüşlerden birincisinin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu yaklaşım, haşv kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına daha uygun bir açıklama getirmektedir. Nitekim Câhiz'in, haşviyye ile bu grubun kelâmcıları arasında bir ayırım yapmak suretiyle haşviyyenin rivayetlere dayanarak akıl yürütmeyi haram saydığını belirtmesi (Fî ḫalḳi'l-Ḳurʾân, III, 289; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳıyân, II, 154), ayrıca Ehl-i sünnet kelâmcılarının da haşviyyeyi kendileri dışında bir zümre olarak görüp tenkide tâbi tutmaları, haşviyyenin, sahih olup olmadığına bakmadan Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivayetleri hadis olarak kabul eden ve bu rivayetlerin zâhirinden hareketle dinî bir anlayış benimseyen bir kısım ehl-i hadîs ile, teşbih ve tecsîm inancını savunan gruplardan teşekkül ettiğini gösterir mahiyettedir. Bu sebeple İsrâiliyat'a veya diğer din ve kültürlere dayanan pek çok asılsız rivayetin haşviyye anlayışının kaynakları arasında önemli bir yer tuttuğu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḥşv” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 396-397; Câhiz, Nefyü’t-teşbîh (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Resâʾilü’l-Câḥiẓ, Kahire 1964 içinde), I, 283; a.mlf., er-Red ʿale’n-Naṣârâ (a.e. içinde), III, 351; a.mlf., Fî ḫalḳi’l-Ḳurʾân (a.e. içinde), III, 289; a.mlf., Kitâbü’l-Ḳıyân (a.e. içinde), II, 154; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ, Tahran 1363 hş., s. 36, 42; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1988, s. 69-70; a.mlf., el-İḫtilâf fi’l-lafẓ (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1930, s. 69-70; Nâşî el-Ekber, Mesâʾilü’l-imâme (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 19-21, 65-67; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 59, 96; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, Necef 1355/1936, s. 7; Ebû Halef el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 6, 12, 14, 136; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 215; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 231, 273, 302, 454; a.mlf., el-Muġnî fî ebvâbi’t-tevḥîd ve’l-ʿadl (nşr. İbrâhim Medkûr v.dğr.), Kahire 1965, XI, 3; XVI, 162; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 299; II, 817; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 105; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi’l-müfterî, neşredenin mukaddimesi, s.11, 16, 18, 19, ayrıca bk. s. 148-150, 216-217, 369; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü’l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1938, s. 139-140; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 54 İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Kahire 1388/1968, s. 41-43; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II, 500, 517, 520-521, 601; a.mlf., Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, Riyad 1978, IV, 148; VII, 432; Sübkî, es-Seyfü’s̱-s̱aḳīl (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1356/1937, neşredenin mukaddimesi, s. 5-6, ayrıca bk. s. 12-13, 15; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 6; Hafâcî, Şifâʾü’l-ġalîl, Kahire 1282, s. 87; R. J. McCarthy, The Theology of Al-Ashari, Beyrut 1953, s. 171-175; S. M. Allard, Le probleme des attibuts divins, Beyrut 1965, s. 25-26, 35-36, 80, 83, 392; J. van Ess, Frühe Mu’tazilitische Haresiographie, Wiesbaden 1971, s. 51-56; a.mlf., “Dirār b. ‘Amr und die Cahmiya”, Isl., XLIV (1968), s. 18; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 286-288; W. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 173, 240, 283, 337; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü’l-fıraḳi’l-İslâmiyye (trc. Ali Hâşim), Beyrut 1415/1995, s. 212-213; Nadim Macit, Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili, İstanbul 1996, s. 113-127; M. Th. Houtsma, “Die Ḥashwīya”, ZA, XXVI (1912), s. 196-202; A. S. Halkin, “The Ḥashwiyya”, JAOS, LIV (1934), s. 1-28; [Ed.,] “Ḥashwiyya”, EI² (İng.),

III, 269; Metin Yurdagür, “Esâsü’t-takdîs”, DİA, XI, 358; M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî: Kelâm İlmindeki Yeri”, a.e., XIII, 508.

Metin YURDAGÜR

HAŞYET

(خشيت)

Kulun işlediği günahlar sebebiyle veya Allah’ın celâl sıfatlarının kendinde tecelli edeceği düşüncesiyle kalbinde duyduğu endişe

(bk. HAVF).

HAT

(الخطّ)

Arap harflerinden doğarak İslâm medeniyetinde müstakil ve olağan üstü bir mevki kazanan güzel yazı sanatı.

Tarihçe. “Yazmak, çizmek; kazmak; alâmet koymak” anlamlarındaki Arapça patt masdarından türeyen ve “yazı, çizgi; çığır, yol” gibi mânalara gelen hat kelimesi (çoğulu putût ve aptât), terim olarak “Arap yazısını estetik ölçülere bağlı kalıp güzel bir şekilde yazma sanatı (hüsnü’l-hat, hüsn-i hat)” anlamında kullanılmıştır. Kaynaklarda genellikle “cismanî aletlerle meydana getirilen ruhanî bir hendesedir” şeklinde tarif edilen hat sanatı, bu tarife uygun bir estetik anlayış çerçevesinde yüzyıllar boyunca gelişerek süregelmiştir.

İslâm dinini kabul eden hemen hemen bütün kavimlerin dinî bir gayretle benimsediği Arap yazısı, hicretten birkaç asır sonra İslâm ümmetinin ortak değeri haline gelmiş, aslı ve başlangıcı için doğru olan “Arap hattı” sözü zamanla “İslâm hattı” vasfını kazanmıştır. Arap yazı sisteminde harflerin çoğu kelimenin başına, ortasına ve sonuna gelişine göre yapı değişikliğine uğrar. Harflerin birbirleriyle bitiştiklerinde kazandıkları görünüş zenginliği, aynı kelime veya cümlenin çeşitli kompozisyonlarla yazılabilme imkânı, sanatta aranılan sonsuzluk ve yenilik kapısını açık tutmuştur.

Şarkiyatçıların, Suriye ve Sînâ yarımadasında İslâmiyet’ten önceki asırlara ait Arapça kitâbeler üzerinde yaptıkları araştırmalar, Arap yazı sisteminin (hurûfü’l-hicâ) aslen Fenike yazısına bağlanan bitişik Nabat yazısının bir devamı olduğunu ortaya koymuştur (bk. ARAP [Yazı]). Kuzey Arabistan’dan Hicaz bölgesine intikal eden Nabat yazısının farklı karakterde iki üslûbu olduğu bilinmektedir. Câhiliye devrinde “cezm” ve “meşk” diye adlandırıldığı rivayet olunan bu yazılar, İslâmiyet’ten sonra hicreti takip eden bir asır içinde büyük gelişmeler kaydetmiş

ve tedrîcen güzelleşerek sanat yazısı seviyesine yükselmiştir.

İslâm'dan önceki dönemde en fazla işlendiği bölgeye nisbetle Enbârî, Hîrî, İslâm'ın doğuşunda Mekkî, hicretten sonra Medenî isimlerini alan geometrik, dik ve köşeli cezm tarzı Arap hattıyla kitap haline getirilmiş ilk metin olan Kur'an, deri (parşömen) üstüne siyah mürekkeple noktasız ve harekesiz biçimde yazılmıştır. Süratli yazılabilen meşk tarzı ise günlük yazılarda kullanılmış, yuvarlak ve yumuşak karakterinden dolayı sanat icrasına uygun bir hal almıştır. Emevîler devrinde Şam'da gelişmesi ve yazılması hızlanan meşk tarzı yazıdan zamanla yeni hat çeşitleri doğmaya başlamış, bu arada kalem ağızlarının hangi ölçüde olması gerektiği de tesbit edilmiştir. Yeni hat çeşitleri arasında büyük boy yazılara mahsus olan celîl (celî) ve resmî devlet yazılarında kullanılan standart büyük boy tomar (tûmâr) ilk bilinenlerdir. Tomar kaleminin üçte ikisi "sülüseyn" ve üçte biri "sülüs" ismiyle ve ayrı iki kalem, dolayısıyla iki ayrı yazı cinsi olarak geliştirilmiştir. Daha sonra "riyâsî, kalemü'n-nısf, hafîfü'n-nısf, hafîfü's-sülüs" gibi yeni hat nevileri de ortaya çıkmıştır. Bu yazı cinslerinin bazıları, nisbet ifade eden isimlerinden de anlaşılacağı gibi tomar hattı esas alınarak onun belli oranda (yarım, üçte bir, üçte iki) küçültülmüş kalemiyle yazılıyor, bu küçülmede yazılar yeni özellikler kazanırken yazma aletinin adı olan kalem bu nisbete dayanılarak hat mânasına da kullanılıyordu. Kalemin çeşitli nisbetlerde küçülmesine bağlı olmadan belirli kullanım alanları için ihdas edilen "kısas, muâmerât" gibi yazılar hakkında ise kalem yerine hat tabiri kullanılmıştır.

Abbâsîler devrinde gittikçe artan ilim ve sanat hareketleri sayesinde büyük merkezlerde ve bilhassa Bağdat'ta kitaba karşı bir ilgi uyanmıştı. Bunları yazarak çoğaltan verrâkların kullandıkları yazıya "verrâkī, muhakkak" veya "ırâkī" adı verilmiştir.

VIII. yüzyılın sonlarından itibaren hat sanatkârlarının güzeli arama gayretinin neticesinde ölçülü olarak şekillenmeye başlayan yazılar "aslî" ve "mevzun hat" ismiyle anılmıştır. İbn Mukle'nin (ö. 328/940) nizam ve âhengini kaidelere bağladığı bu yazılara "nisbetli yazı" mânasına "mensûb hat" da denilmiştir.

Bilhassa mushaf yazımında parlak devrini sürdüren ve yayıldığı yerlere

göre farklılıklar gösteren kûfî hattı, Kuzey Afrika ülkelerinde daha yuvarlaklaşarak özellikle Endülüs ve Mağrib'de Mağribî adıyla önemini korumuş, İran'da ve doğusunda ise "Meşrık kûfîsi" adını ve karakterini alarak aklâm-ı sitte*nin yayılışına kadar kullanılmaya devam etmiştir. Daha çok âbidelerde görülen iri kûfî hattı, bazı bezeme unsurlarıyla birlikte tezyinî bir mahiyet kazanmıştır. Tezyinî kûfî hattının çiçekli, yapraklı, örgülü olarak tanınan şekillerine bilhassa kitap başlıklarında ve âbidelerde rastlanmaktadır. Hendesî bir hat cinsi olan satrançlı (murabba) kûfî de âbide yazısı olarak kullanılmıştır ki bazı kaynaklar bunu "ma'kılî" veya "bennâî" olarak da adlandırmaktadır.

Yukarıda verrâkī adıyla zikredilen mensûb hattın umumiyetle kitap istinsahında kullanılan ve "neshî" denilen şeklinden XI. asrın başlarında muhakkak, reyhânî ve nesih hatları doğmuştur. Bu devrin parlak ismi olan İbnü'l-Bevvâb (ö. 413/1022), İbn Mukle yolunu değiştirmiş ve bu üslûp XIII. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Aynı yolda çalışan İbnü'l-Hâzin (ö. 518/1124) tevkī' ve rikā' yazılarına yön vermiştir. Nihayet XIII. yüzyılda Yâkūt el-Müsta'sımî (ö. 698/1298) aklâm-ı sitte denilen sülüs, nesih, muhakkak, reyhânî, tevkī', rikā' hatlarını en gelişmiş şekliyle tesbit etmiştir. Ancak bu grup içinde yer alan sülüs hattının, tomar hattından doğan önceki sülüsle boy ve şekil bakımından fazla benzerliğinin kalmadığı anlaşılmaktadır. O zamana kadar düz kesilen kamış kalemin ağzını eğri kesen Yâkūt'un bu buluşu hatta büyük bir letâfet kazandırmıştır. Aklâm-ı sittenin bütün kaideleriyle hat sanatındaki yerini alması üzerine sicillât, dîbâc, zenbûr, müfettah, harem, muallak, mürsel gibi birçok hat cinsi unutulmaya terkedilmiştir.

Yâkūt'un ölümünden sonra onun aklâm-ı sitte anlayışı, yetiştirdiği üstatlar vasıtasıyla Bağdat'tan Anadolu, Mısır, Suriye, İran ve Mâverâünnehir'e kadar yayıldı. Aklâm-ı sitte sülüs-nesih, muhakkak-reyhânî, tevkī'-rikā' şeklinde birbirine tâbi ikili gruplar halinde sıralanabilir. Bu üç gruptan sülüs, muhakkak, tevkī' ağız genişliği 2 mm.; nesih, reyhânî, rikā' ise 1 mm. civarında olan kamış kalemle yazılır. Yazı karakteri itibariyle muhakkak ile reyhânî, tevkī' ile rikā' birbirine çok benzeyen yaşları farklı iki kardeşi hatırlatır. Sülüsle nesih arasında ölçüleri

dışında da belirgin şekil farklılıkları vardır. Nesih hattının çok ince yazılan şekline toz kadar küçük görüldüğünden “gubârî” hattı denilir.

Eski kaynaklarda “ümmü’l-hat” olarak adlandırılan sülüs aklâm-ı sitte içinde sanat göstermeye en uygun olanıdır. Yuvarlak ve gergin karakteri, sülüse şekil zenginliği ve yeni istiflere açık olma imkânı vermiştir. Bu durum, âbidelerde kullanılan ve uzaktan okunabilmesi için ağzı çok geniş kalemle yazılan veya satranç usulüyle büyütülen celî (iri) sülüs hattında daha da çarpıcıdır. Sülüsün veya celî sülüsün, kelime yahut harf grupları birbirinden koparılmadan yazılan şekline “müselsel”, aynı iki ibarenin karşılıklı yazılarak ortada kesişen şekline de “müsennâ” denir.

Nesih hattının harflerinde yuvarlaklık belirgin olmakla beraber daima satır nizamına tâbi olduğundan istife uygun değildir. Bu sebeple nesih uzun metinlerin ve özellikle de mushafın yazımında kullanılmıştır. Eski matbaa hurufatı da nesihle hazırlanmıştır. Birbirinin kardeşi sayılan muhakkak ve reyhânî hatlarında düz harf unsurları hâkim olduğundan satır nizamına uygun gelmiş, XVI. yüzyıla kadar genellikle büyük boy mushaflar muhakkak, küçük boy mushaflar da reyhânî hattıyla yazılmıştır. Yine bu devirde muhakkak-reyhânî veya muhakkak-nesih hatlarının ikili, bazan sülüs de eklenerek üçlü kullanıldığı mushaflar mevcuttur. Tevkīʻ ve rikāʻ da Osmanlı’nın ilk üç asrında resmî yazışmalar, nâdiren de kitap çoğaltmak için kullanılmıştır. Bu altı cins yazı, hareke ve diğer yardımcı okuma işaretlerinin kullanıldığı yazılardır. Türkçe metinlerde nesih, tevkīʻ ve rikāʻ yazılarının harekesiz yazıldığı da görülmektedir.

İstanbul’un fethinden sonra Osmanlı Devleti kültür ve sanat açısından ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Hat sanatında Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520), önceleri Yâkūt üslûbunu en güzel ve mükemmel biçimiyle yürütürken hâmisi ve talebesi Sultan II. Bayezid’in teşvik ve tavsiyesi üzerine Yâkūt’un eserlerini bir estetik değerlendirmeye tâbi tuttu ve kendi sanat zevkini de katarak bunlardan yeni bir tarz ortaya koymayı başardı. “Şeyh üslûbu” denilen bu tarz ile Osmanlı-Türk hat sanatında Yâkūt devri kapanıyordu. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Yâkūt tavrını yeniden canlandıran Ahmed Şemseddin Karahisârî’nin (ö. 963/1556) hat anlayışı kendinden bir nesil sonra unutulmuştur. Ancak Karahisârî mektebinin celî sülüste zamanına göre Şeyh Hamdullah vadisinden daha

başarılı olduğu muhakkaktır.

Şeyh Hamdullah devrinde aklâm-ı sitteden sülüs ve nesih Türk zevkine çok uygun geldiği için süratle yayılmış ve mushaf yazımında sadece nesih hattı kullanılmaya başlanmıştır. Bu devirde muhakkak ve reyhânînin yuvarlak harflerinin azlığı ve geniş oluşu yüzünden benimsenmediği, yavaş yavaş unutulduğu, ancak elin melekesini arttırmak için eski hat üstatlarını takliden yazılan murakka‘larda rastlandığı görülmektedir. Bir istisna olarak muhakkak hattı ile besmele yazılması geleneği zamanımıza kadar devam edegelmiş, rikā‘ daha cazip bir üslûba bürünerek “hatt-ı icâze” adıyla bilhassa hattat imzalarında ve icâzetnâmelerinde yer almış, tevkī‘ ise pek ender kullanılmıştır. Şeyh Hamdullah’tan sonra yetişenler onun gibi yazma gayretiyle hareket ettiklerinden hattatların başarısı “Şeyh gibi yazdı” veya “Şeyh-i sânî” sözleriyle anılır olmuş, bu durum 150 yılı aşkın bir süre devam etmiştir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Hâfız Osman (ö. 1110/1698), Şeyh Hamdullah’ın üslûbunu bir elemeye tâbi tutarak kendine has bir hat şivesi ortaya koymuş, böylece Şeyh üslûbu yerini Hâfız Osman üslûbuna terketmiştir. Hâfız Osman’ın hat sanatında açtığı çığır bütün haşmetiyle sürüp giderken bir asır sonra İsmâil Zühdü (ö. 1221/1806) ve kardeşi Mustafa Râkım (ö. 1241/1826), onun yazılarından ilham alarak kendi şivelerini oluşturdular. Bu döneme kadar sülüs hattı ile mükemmel eserler verildiği halde onun daha kalın şekli olan celî sülüs yazısında bedîî ölçüler bir türlü sağlanamadığından ortaya kötü örnekler çıkıyordu. Nitekim Hâfız Osman’ın bile yazdığı celî yazılar onun şanına lâyık değildir. Mustafa Râkım, sülüs ve nesih yazılarında olduğu gibi

celî sülüste de gerek harf gerekse istif mükemmeliyetiyle bütün hat üslûplarının zirvesine çıktı ve Hâfız Osman üslûbunu sülüsten celîye aktarmayı başardı. Padişah tuğralarını da ıslah ederek onları güzelliğin son noktasına ulaştırdı. Bu sebeple celî sülüs hattını ve tuğrayı Râkım öncesi-Râkım sonrası şeklinde sınıflandırmak yerinde olur. Râkım’dan sonra gelen celî üstadı Sâmi Efendi de (ö. 1912) İsmâil Zühdü’nün sülüs harflerini celîye tatbik ederek Râkım yoluna yeni bir şive vermiş, celî sülüs istifini doldurmakta kullanılan hareke ve yardımcı işaretleri, ayrıca rakamları en cazip biçimde yazmayı başarmıştır. Onun çağdaşı olan veya ondan sonra

yetişen Çarşambalı Ârif Bey, Mehmed Nazif Bey, Ömer Vasfi ve kardeşi Mehmed Emin Yazıcı, İsmail Hakkı Altunbezer, Macit Ayral, Mustafa Halim Özyazıcı ve Hamit Aytaç gibi üstatlar celîde hep bu üslûba sadık kalmaya çalışmışlardır.

Râkım ile aynı devirde yaşayan Mahmud Celâleddin Efendi de (ö. 1245/1829) sülüs ve nesih yazılarında Hâfız Osman'dan aldığı şiveyi geliştirmiş, fakat üslûbu celîye dönünce katılaşıp sert ve donuk bir hal aldığından celî yazısıyla Râkım'ın karşısında tutunamamıştır.

Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876) ve ondan yetişen Mehmed Şefik Bey, Abdullah Zühdü Efendi, Çırçırlı Ali Efendi ve Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey, Hâfız Osman - Celâleddin - Râkım karışımı bir üslûpta karar kılmışlardır. Onlarla çağdaş olan Mehmed Şevki Efendi (ö. 1887), sülüs ve nesih yazılarını Hâfız Osman ve Râkım'dan aldığı ilhamla o devre kadar görülen en mükemmel seviyeye çıkarmış ve bu yazılarda zirve olarak kalmıştır. Mehmed Şevki Efendi'nin talebesi Bakkal Ârif ve Fehmî efendilerle Sâmi Efendi'nin yetiştirdiği Kâmil Akdik bu yolun seçkin temsilcileridir. Ârif Efendi'den hat meşkeden Şeyh Azîz er-Rifâî'nin davet edildiği Mısır'da, dolayısıyla İslâm âleminde Şevki Efendi tavrını yaymada büyük hizmeti geçmiştir. Kazasker mektebine mensup olan Kayışzâde Hâfız Osman (ö. 1894) ve Hasan Rızâ efendiler, nesih hattı ile Kur'ân-ı Kerîm yazmada zirveye ulaşan isimlerdir.

Aklâm-ı sitteden ayrı üslûpta gelişen ta'lik, nesta'lik, divanî, celî divanî, rik'a ve siyâkat da önemli yazı türleridir. Ta'lik, tevkī' hattının XIV. asırda İran'da kazandığı değişiklikle ortaya çıkmış olup daha çok resmî yazışmalarda kullanılmıştır. Sonradan bu yazıya benzemeyen ve onun hükmünü ortadan kaldırdığı için "nesh-i ta'lîk" diye adlandırılan, bir görüşe göre de ta'like nesih karakteri kazandırıldığı cihetle "nesh-ta'lik" denilen bir yazı türü doğmuş, buna da daha kolay söylenişle "nesta'lik" denilmiştir. XV. asrın ikinci yarısında İstanbul'a ta'lik adıyla gelen nesta'likin asıl ta'lik ile bir münasebeti yoktur. Haşmetli sülüsün yanında ince, kavisli, narin yapısı ve harekesiz yazılışıyla hoş ve şiir gibi bir görünüşe sahip olan bu Osmanlı ta'lik hattının "hurde" (küçük) veya "hafî" (ince) denilen şekli edebî eserlerde ve divanlarda kullanılmış, fetvahânenin de resmî yazısı olmuştur. Celî şekliyle de celî sülüsten sonra Osmanlı âbidelerinde en

ziyade celî ta‘lik görülür. Ağzı 2 mm. kadar kalemi olan tabii boydaki ta‘likle daha çok kıtalar yazılmıştır.

İran’da resmî yazışmalarda kullanılan kadîm ta‘lik hattı Osmanlılar’a Akkoyunlular yoluyla XV. yüzyılda gelmiş ve kısa zamanda büyük bir şekil değişikliği geçirerek Dîvân-ı Hümâyun’daki resmî yazışmalar için kullanılmaya başlanmış, bu sebeple “divanî” adını almıştır. Harekesiz yazılan divanînin XVI. asırda İstanbul’da doğan harekeli, süslü ve haşmetli şekline “celî divanî” adı verilmiş, bu da devletin üst seviyedeki yazışmalarında kullanılmıştır. Yazılması ve okunması maharet isteyen, aralarına harf ve kelime eklenmesi kolay olmayan divanî ve celî divanînin resmî yazışmalara tahsisiyle devlete ait konuların herkesçe öğrenilmesi ve yazıların tahrifi de önlenmiştir. Bu iki yazının bir başka özelliği de satır sonlarının yukarıya doğru yükselmesidir. Aynı hal bunların ilham kaynağı olan kadîm ta‘likte de mevcuttur.

Osmanlılar’da günlük yazışmalar için ağzı 1 milimetreyi geçmeyen kamış kalemle yazılan rik‘a hattı kullanılmıştır. Yazanın kendi anlayışına göre farklı şekillerde yazılan bu hat türü, XIX. yüzyılda Bâbıâli rik‘ası denilen ve resmî işlerde kullanılan bir tür ile yazılmaya başlanmıştır. Mümtaz Efendi’nin (ö. 1872) öncülüğünü yaptığı ve elden süratle çıkabilmesi için bazı harf kısımlarının atıldığı Bâbıâli rik‘asına karşılık, Mehmed İzzet Efendi

(ö. 1903) tarafından geliştirilen ve sıkı kaidelere bağlı kalan bir çeşit rik‘a daha doğmuştur. İzzet Efendi rik‘ası denilen bu yazı daha sonra Arap âleminde celî şekliyle de revaç bulmuştur.

Bir cins yazının karakteri veya sıfatı mahiyetindeki gubârî, celî, müselsel, müsennâ gibi hat ıstılahları bir yazı çeşidini ifade etmez. Bazı eserlerde hiçbir sanat değeri olmayan hatt-ı şecerî, alev yazısı, hatt-ı sünbülî gibi uydurma yazı cinslerine tesadüf edilir. Ayrıca bazı hattatlar veya halk tarafından folklor ağırlıklı yazı ile çiçek, hayvan, insan ve eşya şeklinde kompozisyonlar yapılmıştır. “Resim-yazı” denilen bu tarza usta hattatlar ancak farklı bir istif sahası aradıkları zaman rağbet göstermişlerdir.

Emevî, Abbâsî, Fâtımî, Eyyûbî, Memlük, Selçuklu, İlhanlı, Timurî, Safevî,

Akkoyunlu gibi devletler ve hânedanlar devrinde daima ilgi çekici bir sanat olarak görülen hüsn-i hat, hükümdar veya devlet büyüklerinin himaye ve ilgisiyle yükselişini sürdürmüştür. Meselâ Yâkūt el-Müsta'sımî'nin hâmisi olan son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh, kitap sanatlarının kendi devrindeki kırk üstadını "kitâbhâne" adıyla anılan saray atölyesinde toplayan Timur'un torunlarından sanatkâr Gıyâseddin Baysungur, Herat Sultanı Hüseyin Baykara ile veziri Ali Şîr Nevâî bu hususta ilk akla gelen isimlerdir. İstanbul'un fethinden sonra hat sanatının liderliğini alarak bunu beş asra yakın devam ettiren Osmanlı Devleti'nin hükümdarları arasında II. Bayezid, IV. Murad, II. Mustafa, III. Ahmed, II. Mahmud, Sultan Abdülmecid ve Sultan Reşad fiilen hat sanatı ile meşgul olmuşlardır. İstanbul'un hat sanatındaki müstesna yeri İslâm âleminde, "Kur'ân-ı Kerîm Hicaz'da nâzil oldu, Mısır'da okundu, İstanbul'da yazıldı" ifadesiyle tescil edilmiştir.

Teknik. Hat, sanatkârın elindeki kamış kalem ve ona can veren is mürekkebinin iş birliğiyle kâğıt, deri vb. yazı malzemesi üzerinde ortaya konur. Harflerin bünyesi, hat nevine göre yazıldığı kalemden çıkan eşkenar dörtgen veya kare şeklindeki noktalarla ölçülendirilir. Nokta iki köşesi dikey, diğer ikisi yatay olacak şekilde ve kalem ağzının bütünüyle kâğıda teması sağlanarak konulur. Nokta boyu hesabı da bir köşeden bir köşeye ölçülerek gerçekleştirilir. Harflerin boylarının, kavislerinin, meyillerinin, aralarındaki mesafenin tâbi olduğu ölçü birimi bu nokta boyudur. Hüsn-i hat, noktalardan oluşan basit bir çizgi sisteminin ortaya koyduğu büyülü hendesesiyle hayranlık uyandırmıştır. Satırlar ve satır araları da nokta hesabıyla tesbit edilir. Bunun için "mıstar" denilen bir alet kullanılır. Harf ölçüleri, uzun bir zaman süreci içinde oluşan güzeli arayış gayretlerinin neticesinde kesinleşmiştir. Bununla beraber hattatların mecbur kaldığında bedîî kaideleri zorlamadan bu ölçülerin dışına taştıkları da görülür.

Ekseriya rengin rol almadığı uçuk bir zeminde estetik kavramının sadece siyah çizgiler halinde böylesine olağan üstü ifadelendirilişi diğer yazı sistemlerinde görülmediği için hat sanatı Batılı ressamlarca da tetkik ve ilham konusu olarak alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında hattın, resmin ötesinde ve resim kavramları ile anlatılamayacak bir âhengi ifade eden yüksek bir sanat olduğu söylenebilir. Her bir harfi mutlak güzelliği yakalamış bulunan ve kelimedeki yerine yani başta, ortada ve sonda yer

alışına göre farklı bir görünüm ve ifade kazanan, ayrıca bazı harfleri uzatılıp çekilmeye (keşîde) uygun olan İslâm yazısı, istif (terkip, kompozisyon) imkânlarıyla da olağan üstü bir çekiciliğe bürünmüştür. Bu haliyle, değişebilmeye kapalı belirli şekillerden ibaret olan Latin harflerine ve Uzakdoğu'nun çizgi estetiği güçlü, fakat birbirinden ayrık harf gruplarından oluşan yazılarına karşı bâriz bir âhenk üstünlüğü gösterir. Hattın okuma yazma vasıtası olarak gündelik hayatta yer alması, ondaki estetik kudretin ayrıntılarını hisseden insanlarda veya insan topluluklarında güzellik kavramının yerleşmesini sağlamış, taşıdığı ölçü sistemi de intizam hissini geliştirmiştir.

Hat sanatı taklidî olarak doğup geliştiğinden önceleri bu sanata emek verenler aynen hocaları gibi yazmayı, üslûplarının da bu yoldan ayrılmaması ilkesini benimsemişlerdir. Fakat daha sonraki yüzyıllarda taklit keyfiyetine farklı bir yorum getirilmiş, her yeni hattat yetişkin ve bu hususta ehil olduğunu ispatladıktan sonra kendi sanat yorumunu ortaya

koymayı tercih etmiştir. Hattatlık dilinde buna, o hattatın çığırına girmek mânasına "falancaya taklit veya eserine taklit" denir. Bu seviyeye gelmiş bir hattat, arzu ettiği zaman hocasının veya eski bir üstadın "eserine taklit etmeyi", bunu da ketebesinde belirtmeyi vazife saymıştır. Hattat, karşısına aldığı bir yazıyı o anda hâfızasına geçirip nakşeder ve elleri de kâğıt üzerine fotoğrafla geçirilmişçesine aynısını yazar. Tahmin edilemeyecek kadar zor olan bu taklit hüneri, ancak seçilen hattatın şivesi iyice tetkik edildikten sonra gerçekleştirilebilir.

Hattın sanat şekline dönüşmesinde en önemli görev hattata ve kamış kaleme düşmektedir. Kalemin tutuluşu, döndürülüşü, buna bağlı olarak hattın tam kalem ağzıyla veya daha ince (dikine) tutulup kâğıda yaslanışı, kalem ağzının kâğıda kısmen intibakı, ortaya çıkan harf veya harf gruplarının mükemmeliyetini temin eder (geniş bilgi için bk. Yazır, II, 217-224, 241-242; III, 320-324). Her yazı nevi için uygun olan ve asırlar önce belirlenmiş bulunan kalem ağzı genişliği (meselâ takribî ölçüyle nesih 1 mm., sülüs ve ta'lik 2-2,5 mm.) bundan daha da küçüldüğünde yazı "ince, hafî, hurde" gibi vasıflarla tanıtılır, büyüdüğünde ise "celî" olarak anılır (bunun istisnası celî divanîdir, bk. CELÎ).

Diğer hat türlerinin genellikle satır halinde yazılmasına karşılık celî sülüste istif (harf ve kelimelerin bir kaide dairesinde üst üste terkip edilmesi) lüzumu baş gösterir. İstif yapılırken çoğunlukla aşağıdan yukarıya doğru iki üç katlı bir sıralama takip edilir. Nâdir olarak yukarıdan aşağıya tertiplere de rastlanır. İstif yapılırken okunuş sırasına göre önce gelmesi gereken harf sonra gelmesi gereken harfle yer değiştirmiş olursa bu yazının "teşrifatı bozuk" demektir. Kelime ve harfler yerli yerinde ise yazının "teşrifatı yerinde"dir; bir başka deyişle takdim ve tehire riayet olunmuştur. Ancak Arapça konuşulan ülkelerdeki hattatların, okunmasında fazla güçlük çekilmediği için istifli yazılarda harf teşrifatına fazla riayet etmedikleri görülmektedir. Anadolu hattatları ise özellikle âyet ve hadislerin hatalı okunmasına yol açmamak amacıyla teşrifata çok önem vermişlerdir. Resim eğitimi de alan Mustafa Râkım, Abdullah Zühdi ve Fehmî efendilerle Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer gibi hattatların istif hususunda daha başarılı oldukları bir gerçektir.

İnce yapılı yazılar kadar kalem hâkimiyetiyle yazılamadığı için celî ve özellikle istifli celî yazımında farklı uygulamalar takip edilmiştir. İşin güçlüğü dolayısıyla aynı ibareyi taşıyan celî yazılar, tekrar tekrar ve ayrı ayrı yazılmadan kalıp olarak tamamlanmış bir esas nüshadan çoğaltılır. Cami, mektep, çeşme, sebil gibi âbidelerin üstüne kitâbe olarak yazılan ve mermere hâkkedilip çoğaltılmasına lüzum bulunmayan celîler de aynı usulle hazırlanır. Elin yazma hususunda âciz kalacağı derecede iri olan celîler önce küçük nisbette yazılır, sonra satranç usulü ile (kareleme) büyütülür. Bunun usulü şöyledir: Hattatı zorlamayacak boyutta önceden yazılan hat numunesinin her tarafı karelere bölünür. Yazı ne büyüklükte olacaksa o kadar misli büyük karelere ayrılmış bir başka kâğıda karelerin mukabili bulunarak gereken yerlerinden dikkatle çizilmek suretiyle aktarılır. Celînin tekâmül etmediği devirlerde bu gibi yazılar beyaz renkli sağlam kâğıtlar üzerine siyah is mürekkebiyle yazılır, düzeltmeler tashih kalemtıraşı ile yapılırdı. Ancak XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren önceden siyaha boyanmış kâğıtlar üzerine zırnıktan yapılmış sarı mürekkeple yazma usulü yerleşmeye başlamıştır. Koyu (bilhassa siyah) renkli kâğıda yazmakta kullanılan zırnığın yegâne kusuru güneşte hattâ gün ışığında solabilmesidir. Zırnık, siyah kâğıda yazıldığında bir kalınlık teşkil etmeyişi, ayrıca tashih için kapatılması gereken kısımların is mürekkebiyle kolayca örtülebilmesi sebebiyle tercih edilmiştir. Kapatılan kısımlara

zırnıkla yeniden yazılabilir. Kâğıt örselenmeden bunu birkaç kere tekrarlamak da mümkündür.

Celî yazının birden fazla nüshasının hazırlanabilmesi için kalıp haline getirilmesi gerekir. Bu maksatla harfler kıyılarından iğnelenir. Bu işlemden önce yazılı kâğıdın altına aynı ebatta birkaç tabaka beyaz renkli sağlam kâğıt yerleştirilir ve kaymaması için köşelerinden birbirlerine hafifçe yapıştırılır. Sonra saatçi mengenesine sıkıştırılmış ince bir dikiş iğnesi yardımıyla harflerin hemen kıyılarından dik ve muntazam olarak eşit sıklıkta iğne vurulmaya başlanır. Eğer iğneleme işi dik yapılmayıp eğri yürütülürse alta konulmuş kâğıtlarda iğne deliklerinin yeri sapabilir. İğnenin rahat kayması için arada bir kuru sabuna batırılması gerekir. Bu işlem, tercihan şimşir ağacından düzgün

satıhlı bir açkı tahtası üzerinde sürdürülür. Kâğıtla tahta arasına bir kumaş parçası konulup iğnelenirse iğnenin ucu her geçişte kâğıt kırpıntısından temizlenmiş olur. İğneleme, iğne delikleri harf ve işaretlerin kıyısına içten değecek şekilde, harf ve işaretlerin kıyısına dıştan değecek şekilde, harf ve işaretlerin içine veya dışına taşmadan sınır çizgisi üstünde olmak üzere üç şekilde yapılır. İğneleme işi bitince alttaki beyaz kâğıtlar çıkarılıp birbirinden ayrılır. Bunlara "alt kalıp" denilir ki dikkatle bakıldığında hattın iğne delikleri halinde ortaya çıktığı görülür. En üstteki yazılı ve iğneli siyah kâğıda da "üst kalıp" ismi verilir. Hat örneğinin bir başka yere geçirilmesi için alt kalıptan faydalanılır. Yazı, beyaz zemine is mürekkebiyle hazırlanacaksa ince dövülmüş söğüt kömürü tozu ile dolu küçük bir bez çıkın alt kalıptaki iğne delikleri üstünde dolaştırılır ve kömür tozu deliklerden geçerek alttaki kâğıtta siyah noktalar oluşturur. Koyu renkli zemine hazırlanacak celî yazılar için tebeşirli çuha delikler üzerinde dolaştırılır; tebeşir tozu alta geçerek beyaz noktalar halinde iz bırakır. Bu işleme "yazı silkme (silkeleme)" tabir edilir. Üst kalıp, kirlenmemesi istendiğinden mecbur kalınmadıkça silkme işinde kullanılmaz. Ancak hattın sıhhatli bir biçimde aktarılabilmesi için üst kalıbın dikkatle incelenerek iğne deliklerinin nereden geçtiğinin bilinmesi lâzımdır. Aksi takdirde yazı şişip kalınlaşabilir veya cılız olabilir. Yazı kalıbından bizzat hattatı eliyle silkilip mürekkeple hazırlanan yazılar çok makbuldür. Hattat, ince uçla ve is mürekkebiyle yazının sınırlarını önce çok düzgün çekilmiş çizgi halinde tesbit edip içini mürekkeple doldurabildiği gibi esas kalıbın yazıldığı kamış

kalemle de doğrudan yazabilir. Harflerin kıyısında bulunması muhtemel pürüzler nemlendirilmiş ince fırça ile silinerek veya tashih kalemtıraşı ile kazınarak giderilir. Celî yazı kalıplarının bu işten anlamayanların eline düşmesiyle ortaya hüsn-i hatla ilgisi kalmamış kötü örnekler çıkmaya başladığından eski hattatlar, kendi yazı kalıplarının ehil sayılmayan ellere düşmesinden çok çekinmişlerdir. Celî yazıların çoğaltılmasında is mürekkebinin yanı sıra altın ez-me suretiyle hazırlanan altın mürekkebi de kullanılır. Altın mürekkebiyle hazırlanan celî yazılar, hattatlardan ziyade hattan anlayan müzehhipler eliyle vücuda getirilir. Yazının zerendûd (sürme altın) tarzında hazırlanması için kullanılacak mukavvanın zemini hangi renkte olacaksa o renkteki suda erimeyen boya ile jelatin mahlûlü karıştırılıp sıcak olarak mukavvaya sürülmek suretiyle boyanır. Eğer jelatin fazla gelirse zemin sonradan çatlar, az gelirse boyası ele çıkar. Zerendûd hazırlamak için bu renkli mukavvanın üstüne yazının tebeşirle silkilmesi gerekir. Altın mürekkebi fırçayla önce yazının hududunu tesbit maksadıyla tahrir (kontur) şeklinde çekildikten sonra çizgilerin içi kalın fırça kullanılarak yine kesif altın mürekkebiyle doldurulur. Kuruduktan sonra harflerin kıyısında oluşabilecek pürüzler, zeminden nemli fırçayla aktarılan boya veya tashih kalemtıraşı yardımıyla giderilir. Bu işlem bitince, yalnız altın parlatmakta kullanılan ve “zermühre” denilen kalem şeklinde bir sapa geçirilmiş parlak bir taşla (Süleymaniye taşı, akik vb.) mat olarak parlatılır. Usta müzehhipler tarafından hazırlanan zerendûd levhalar da asılları kadar kıymetli sayılır. Celî yazıların iriliği arttıkça altın sarfiyatı da çoğalacağından böyle durumlarda israfı önlemek için varak altın yapıştırma usulüyle kullanılır. Yazı yine koyu zemine (büyük işlerde muşamba veya üstü boyanmış tahta, yahut çinko levha tercih edilir) tebeşir tozuyla silkildikten sonra bunların içi lika (miksiyon) denilen ve bezir yağından elde edilen yapıştırıcı bir madde ile doldurulur. Sürüldükten birkaç saat sonra (buna likanın tavlanması tabir edilir) varak altın sakal denilen bir çeşit yayvan fırça ile bunun üstüne bırakılır ve düzgün bir şekilde oraya yapışır. Varak altının zemininde kalabilecek açıklığını örtmek için likaya önceden sarı boya da katılır. Camilerdeki büyük levhalar (meselâ Ayasofya Camii’nde Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin satranç usulüyle büyütülmüş celîleri) ve mermere kabartma olarak kazılan bütün kitâbeler, yapıştırma altının hava şartlarına mukavemeti daha fazla olduğundan hep bu yolla altınlanmıştır. Sülüs ve ta‘lik yazılarının celî tarzları hat sanatının en güzel örneklerini teşkil eder. Bilhassa Râkım’dan itibaren yazılan celî sülüsün

telkin ettiği haşmet duygusu hiçbir yazıda bulunmaz. Esasen ister kalemden çıksın ister satranç usulüyle büyütülsün uzaktan görülüp okunmak için yazılan celî tarzı, aslî boyundaki sülüs veya ta‘lik ile tamamen aynı karakterde değildir. Bu sebeple sülüs ve ta‘lik yazılar bir çocuğa, onların celî şekilleri de büyüyüp gelişmiş bir insana benzetilmiştir. Celî üstatlarının perspektif ilmine de vâkıf oldukları, yazmayı tasarladıkları celî hattının konacağı yere ve yüksekliğe bağlı olarak bazı değişik harf ölçüleri kullandıkları bilinmektedir. Böylece hat, kamış kalem ele alınmadan bazan itibarî olarak da yazılabilmektedir.

Hattın, geleneksel uygulamaya göre hattatın sağ dizini dikerek üstüne koyduğu altlık üzerinde yazılması esas ise de Hamit Aytaç gibi kendisinden tarafa meyilli bir masada oturarak yazmayı tercih edenler de vardır.

Hat sanatı ile verilen eser çeşitleri şöyle sıralanabilir: 1. Kitaplar. Hat sanatının böylesine itibar bulmasının asıl kaynağı ve sebebi Kurân-ı Kerîm’dir. Kur’an’ın önceleri parşömen, daha sonra kâğıt üstüne muhtelif hat nevileriyle yazılmış sayısız örneği dünyanın çeşitli müze, kütüphane ve koleksiyonlarında bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm ve cüzleri, en‘âm-ı şerifler, evrâd-ı şerifler, delâilü’l-hayrâtlar, hat sanatının kitap şeklinde rastlanılan dinî mahiyetteki numunelerindendir. Hadis mecmualarının da hüsn-i hatla yazılmış seçkin örnekleri vardır.

Edebî eserler arasında divanlar ve şiir mecmuaları dinî olmayan yazma kitapların en geniş kesimini oluşturur. Bunun dışında edebî ve tarihî eserler de hayli yekün tutar. Bunların metinde nakledilen hadiseleri tasvir eden minyatürlerle süslenmiş müstesna örnekleri mevcuttur. Her yazma kitabın hat değeri taşıdığı söylenemez. İlmî bakımdan büyük kıymeti olan birçok eser alelâde hatla yazılmıştır. Buna çoğu müellif nüshaları da dahildir. Kütüphanelerdeki yazma eserler henüz hat değeri itibariyle esaslı bir incelemeye tâbi tutulmamıştır.

Hat değeri taşıyan yazma kitaplar, çok okunmanın ve sayfalarının elle çevrilmesinin tabii sonucu olarak özellikle dış alt köşelerinden fersûdeleşir. Bu kitapların yenilenmesi maksadıyla “vassâlecilik” denilen bir kitapçılık zanaatı geliştirilmiştir. Uygulayana “vassâl” adının verildiği bu zahmetli işlem kısaca şöyle tanıtılabilir: Kitabın her yaprağının iki yüzündeki yazılı

kısım dikkatlice kesilip çıkarıldıktan sonra dört kenarının pahı alınarak yaprak inceltilir. Diğer taraftan kitabın aslî ebadına uygun çift yapraklık kâğıtlar ciltlenirken sırtı oluşturacak hizasından ikiye katlanır. Sonra her iki yaprağın da yazılı kısmın oturtulacağı sahası belirlenip burada aynı ebatta pencere açılır ve bu kısım kesilerek çıkartılır. Kâğıdın üstünde açılan pencerenin kıyıları hususi çekiciyle dövülerek her tarafından kıl inceliğinde genişlemesi sağlanır. Yazılı kısmın dört kıyısı da inceltildikten sonra hafifçe tutkallanarak açılan bu pencerenin üstüne oturtulduğunda her tarafından yapışıp iyice kaynar. Kuruyunca yine çekiçle dövülerek bunların üst üste bindiği yerdeki kalınlaşma önlenir. İki kâğıdın birbirine vasledildiği sınırın üstüne altın cetveller de çekilince kitabın vassâle tamiri geçirdiği ancak dikkatli bir incelemeden sonra anlaşılabilir. Bu işlemler bittikten sonra katlanan ikili yapraklar iç içe getirilerek cüz (forma) teşkili sağlanır ve bunlar sırtından dikilerek ciltlenir.

Yazma kitaplarda, sağ sayfanın sol alt köşesinde meyilli olarak yazılmış kelime bir sonraki sayfanın ilk kelimesidir ve okumada kopma olmadan geçişi hazırlar. Hatim sürülürken mushafın karşı sayfasına geçişte bu kelime okuyana zaman kazandırarak mânayı karıştırabilecek duraklamayı da önler. “Müş‘ir, rakîb, çoban” gibi isimlerle anılan bu tek kelime sayesinde sayfa numarası konma âdetinin olmadığı eski devir yazmalarındaki varak karışıklığına da bir ölçüde çare bulunabilir.

2. Kıta. Orta boyda bir kitap ebadındaki kâğıdın tek yüzüne bir veya birkaç nevi hatla yatık veya dik konumda yazılan, ekseriya dikdörtgen biçimindeki hat eserleri için kullanılan bir tabirdir. Yazılması tamamlanmış kıta bir mukavvaya yapıştırıldıktan

sonra dört tarafından tezhip edilerek veya ebrû kâğıdı yapıştırılarak bezenir. 3. Murakka‘. Çeşitli şekillerde bezenmiş kıtaların bir araya getirilip ciltlenmesiyle hazırlanan albümlere denir. Bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren birçok güzel murakka‘ örneğine rastlanmaktadır. 4. Tomar (tûmâr). Dikdörtgen biçimindeki mukavvaya yapıştırılmamış kıtaların üstten ve alttan birbirine yapıştırılıp tutturulması ile oluşan ve tomar (rulo) halinde sarıldıktan sonra buna bağlı bir deri mahfazayla korunan hat eserleridir. Tomar XVI. yüzyıldan sonra yerini murakkaa bırakmıştır. 5. Levha. XIX ve XX. yüzyıllarda bilhassa Osmanlılar’da celî yazılarla revaç bulan

levhacılık, hüsn-i hattın çerçevelenerek çeşitli mekânlardaki duvarlarda yer almasını sağlamış, böylece bir güzelliği hem okuma hem de seyretme imkânı vermiştir. 6. Hilye. İlk örnekleri Hâfız Osman tarafından tertip edilen hilyeler, Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî vasıflarını anlatan levhalardır. 7. Cami yazıları. Camilerde bünyesinde hareke işaretleri de bulunan celî sülüs hattı tercih edilmiştir. Mihrabın üzerinde yer alan âyet (el-Bakara 2/144; Âl-i İmrân 3/37 veya 39) çoğunlukla mermere işlenmiştir. XVI. yüzyılda ise çiniye nakşedilenler daha yaygındır. Cami duvarını veya kubbe kasnağını çepeçevre saran kuşak yazısıyla kubbeyi ve yarım kubbeleri doldurup süsleyen kubbe yazısı da hep celî sülüsle yazılır. Kubbe yazıları, yazının iğnelenmiş kalıbından nakkaşlar eliyle koyu renge boyanmış sıva üstüne işlenir. Son altmış yıldaki tamirleri esnasında tarihî camilere yeniden yazdırılan şu mûtena örnekler akla ilk gelenlerdir: Edirnekapı Mihrimah, Üsküdar Selimiye ve Şemsi Paşa (İsmail Hakkı Altunbezer); Azapkapı Sokullu Mehmed Paşa ve Sultanahmet'teki Sokullu Mehmed Paşa camileriyle Sultan Selim Camii (Halim Özyazıcı); Eyüp Sultan ve Fındıklı Molla Çelebi camileri (Hamit Aytaç).

Gebze Çoban Mustafa Paşa, Yıldız Hamidiye ve Kızıltoprak Zühdü Paşa camilerinde olduğu gibi kuşakta nâdir de olsa kûfî hattının kullanıldığı görülmüştür. Fakat bunlar celî sülüsün yanında pek yavan kalır. İstanbul Fatih'teki Nakşidil Sultan Türbesi'nde ve Tophane'deki Nusretiye Camii'nde Mustafa Râkım'ın, Ankara Maltepe Camii'nde Halim Özyazıcı'nın celî sülüs kuşakları mermere oyulmuş dikkate değer seçkin eserlerdir. İstanbul'daki Şehzade Mehmed Türbesi'nin çini üstündeki celî muhakkak yazısı da ender rastlanan bir kuşak nevidir. Kuşak hattının cami gibi büyük mekânlarda köşelere gelen harflerinin bile kesintisiz devamına mukabil türbe gibi çok köşesi bulunan yerlerde paftalı olarak yazıldığı da görülür (Sultan Abdülmecid Türbesi'nde Şefik Bey'in, Sultan Reşad Türbesi'nde Ömer Vasfi Efendi'nin celî sülüs kuşakları).

Kuşak yazıları, sıvanıp perdahlanmış koyu renkli zemine nakkaşlar tarafından varak altın yapıştırma yoluyla nakşedilir. Bu yazılar mermere oyularak hazırlandığı takdirde zamanla dökülüp bozulması da önlenmiş olur. İstenirse kabartma yazılar varak altınla, yazı dışındaki indirilmiş zemin de koyu bir renkle kaplanarak cazip bir görüntü elde edilir. XVII. yüzyıla kadar çini üzerine nakşedilen kuşaklar (İstanbul'da Piyâle Paşa, Atik Vâlide

camileri, Kanûnî Türbesi vb.) revaçta idi. Kubbe ve pencere üstü yazılarının hazırlanmasında da boya veya varak altın kullanılır. Camilere asılması mûtat olan ism-i celâl, ism-i nebî, çehâryâr ve Haseneyn levhaları da celî sülüsle ve ekseriya koyu renkli muşamba yahut madenî levha üzerine yapıştırma altınla hazırlanır, bazan çiniye de nakşedilir. “Cami takımı” adıyla da bilinen cami yazılarının belki de en gelişmiş örneği, Edirnekapı Mihrimah Camii’ne Sâmi Efendi tarafından yazılmış olanıdır. 8. Kitâbeler. Cami, tekke, mektep, medrese, han, çeşme, hamam, sebil, kütüphane gibi herhangi bir âbidenin ekseriya dış, bazan da iç cephesinde yer alan veya nişan taşı, mezar taşı gibi bir dikilitaş üzerindeki yazılar hakkında bu tabir kullanılmaktadır. Çoğunlukla, bulunduğu bina veya adına dikildiği şahısla ilgili bilgiler ihtiva eden kitâbelerin metinleri devrin şairlerince kaleme alınır, sonra da bir hat üstadına yazdırılır. Manzumenin son bir veya iki mısraında

o yılın tarihi düşürülür. Her biri sayı olarak ayrı değer taşıyan Arap asıllı harflerin (bk. EBCED) tarih mısraında toplandığı zaman kitâbenin hicrî tarihini göstermesi, bunun eksik veya fazlasının bir üstteki mısrada giderilmesi manzumenin şairinin yeteneğini ortaya koyar. Kitâbeler ekseriya mermere kabartma şeklinde oyularak hazırlanır. Kuşak yazılarında olduğu gibi kitâbeler de koyu renkli zeminde varak altınla kaplanabilirse de dış tesirlere çok uzun zaman dayanmaz. Bir saçak altında yer aldığı için iklim tesirlerinden korunan bazı kitâbelerin de çiniye nakşedildiği görülür. Celî sülüs ve bilhassa Türkçe kitâbelerde harekesiz olması dolayısıyla celî ta‘lik en çok kullanılan yazı türüdür. İstanbul’un en muhteşem eski kitâbesi, Fâtih Sultan Mehmed devri hattatlarından Ali b. Yahyâ es-Sûfî’nin Bâb-ı Hümâyun’a yazdığı üst tarafı müsennâ olarak tanzim edilmiş 883 (1478) tarihli celî sülüs şaheseridir.

Son iki asrın olgunluğa ermiş hat anlayışına göre celî sülüste Mustafa Râkım’dan (Fâtih Camii hazîre kapıları ve çeşme üstü), celî ta‘likte Yesârî Mehmed Esad Efendi’den (Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi ve Fâtih Türbesi içi) itibaren kitâbelerin en güzel örneklerine yine İstanbul’da rastlanır. Bilhassa Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi celî ta‘likle latif kitâbeler bırakmıştır. Sâmi Efendi’nin de Bahçekapı’daki Yenicami Sebili’ne yazdığı celî sülüs kitâbe, kendisinden sonra gelen hattatlara bu hususta rehber olmuştur. 9. Resmî yazılar. Hazırlandığı sırada hangi padişah

tahtta bulunuyorsa onun tuğrasını taşıyan ferman, berat ve menşur, mülknâme, nâme-i hümâyun gibi örnekler eskiden tomar halinde yahut katlanmış olarak saklanırken yakın zamanlardan itibaren bir resim gibi duvarları süslemeye başlamıştır. Bu yazılar, hat ve bezeme sanatı bakımından kısaca değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: Gelişmesini ağır ağır sürdürerek Fâtih Sultan Mehmed döneminde ilk tekâmülünü tamamlayan tuğra, devletin haşmetine uygun olarak Kanûnî Sultan Süleyman devrinde klasik görünüşünün en mükemmel şeklini bulmuştur. Görülebildiği kadarıyla, altın mürekkebi kullanılarak tuğra çekilip bunun kıyılarının is mürekkebiyle tahrirlenmesi, hatta tuğranın arasındaki boşlukların tezhiplenmesi de Fâtih'le başlamaktadır. Bu eserlerin tezyininde XVII. asrın başlarına kadar tezhip sanatının bütün hünerlerinin gösterildiği, hatta zaman zaman tuğranın gelin duvağı misali bezemelerle örtüldüğü muhteşem bir dönem süregelmiştir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak tezhip ağırlığı tuğrada zaman zaman görülmüş, XVIII. yüzyılda tezyinatta Batı tesiri başladıktan sonra tuğranın şekli de tezhibi de süratle bozulmuştur. Mustafa Râkım'ın getirdiği ölçülerle XIX. yüzyılın başından itibaren bir orantı şaheseri haline dönüşen tuğranın artık tezhiplenmesine de gerek duyulmamış, yerine göre Batı tesiri altında güneş ışınlarının yayılmasını tasvir eder gibi bol altınlı bezemeye yer verilmiştir. Râkım'ın başlattığı yeni tuğra şekli, âbide kitâbeleri üstüne konulan tuğralarda sıkça görülür. Dîvân-ı Hümâyun'dan sâdır olan evrakta ise nâdiren rastlanır. Tuğranın en güzel, tezhipsiz sade örnekleri II. Abdülhamid devrinden Osmanlılar'ın sonuna kadar çekilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin ilk asırlarında resmî belgelerde kullanılan hat cinsi tevkī‘ yahut rikā‘ ile sınırlıdır ve bu sebeple rahat okunur. İran'ın kadîm ta‘lik hattının ilhamıyla Osmanlı divanîsi XV. yüzyıl sonlarında, bunun celî divanî adıyla anılan harekeli ve ihtişamlı şekli de XVI. yüzyılda İstanbul'da teşekkül etmiş, bu sanatlı ve zor okunan yazılarla devlet yazışmalarının herkesçe okunabilmesi önlenmiş, ayrıca bir kanal şeklinde ilerleyen ve sonunda yükselen satırlardaki girift yazının arasına herhangi bir harf veya kelime ilâve edilerek sahtekârlıkta bulunma ihtimali de bertaraf edilmiştir. Her iki yazının en mükemmel ve kaideli devri XIX. yüzyılda başlamıştır. Hattatların yazdıkları eserlere imza koymaları en tabii hakları olmakla beraber Dîvân-ı Hümâyun'dan sâdır olan bu gibi gözde evrakın tuğrasında da yazı kısmında da kâtip imzası hiçbir vakit görülmez. Hatta bunları yazan

hattatlara, divanî ve celî divanîyi Dîvân-ı Hümâyun dışında kullanamayacakları hususunda yemin ettirildiği rivayet olunur.

Ferman, berat ve menşurlarda tuğra, divanî ve celî divanî yazıları için siyah, la‘l (kırmızı), yeşil ve mavi mürekkeplerin, ayrıca altın mürekkebinin satırlara göre kullanılması, bu iki yazı nevinden hangisiyle yazılacağı, zeminin zerefşan bırakılması gibi hususlar Osmanlı teşrifatına göre özel mânalar ifade etmektedir. Ancak devletin itibarını en muhteşem şekliyle gösteren bu vesikalar hakkında hat ve tezyinatı bakımından şimdiye kadar ciddi bir araştırma yapılmamıştır.

Yukarıda sıralananlar dışında hat sanatı İslâm tarihi boyunca ağaç, deri, mühür, yüzük, meskûkât, seramik kandil, miğfer üstü, kılıç üstü gibi çok değişik sahalarda uygulanmaya çalışılmış, ancak bunların büyük bir kısmında hattın kalemden çıkmasındaki güzellik kaybolmuştur.

Osmanlılar’ın son devrinde mimari, mûsiki ve tezyinî sanatlar Batı tesiriyle soysuzlaşırken hat sanatında bir gerileme olmamıştır. Bu durum, bünyesine tesir edebilecek benzeri bir sanatın Avrupa’da bulunmayışı, üslûp sahibi hattatlar elinde usta-çırak esasına göre sağlam kaidelerle nesilden nesile intikali ve zamanla kendi bünyesi içinde yenilenme kabiliyetine sahip oluşu şeklinde özetlenebilecek üç sebebe bağlanabilir. Harf devriminden sonra hızlı bir unutulma dönemine giren hat sanatının bugün az sayıda meraklısı bulunmaktadır. Yeni nesillerin bu sanata uzak oluşuna mukabil Batı’nın gittikçe artan ilgisi garip bir çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Hat sanatı, günümüzde İslâm dünyasında sanat, kültür ve siyaset sahalarında yaşanan buhran ve huzursuzluklara paralel olarak geçmişteki ihtişamını kaybetmiş görünmesine rağmen tarihî bir zaruret ve ihtiyaçtan dolayı Türk sanatındaki yerini koruyabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 4, 6-9; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Risâle fî ʿilmi'l-kitâbe (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1951, s. 27-48; Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 342-344; V, 113-118; VI, 119; VIII, 322; İbnü's-Sâiğ, Tuḥfetü üli'l-elbâb fî ṣınâʿati'l-ḫaṭ ve'l-kitâb (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1981; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 949-953, 958-960; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, tür.yer.; Âsârî el-Kureşî, el-ʿİnâyetü'r-rabbâniyye fî ṭarîḳati'ş-Şaʿbâniyye (nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrid, VII/2, Bağdad 1399/1979 içinde), s. 221-284; Kādî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, tür.yer.; Müstakimzâde, Tuhfe, tür.yer.; Mustafa Hilmi Efendi, Mîzânü'l-hat (haz. Abdülkadir Dedeoğlu), İstanbul 1986; Habib Efendi, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305; R. Dussaud, Inscription Nabateo-Arabe d'An-Nemara, Paris 1902; Cl. Huart, Calligraphes et miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Tezyini Sanatları, İstanbul 1937; N. Abbott, The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development, Chicago 1939; E. Littmann, Syria Division IV. Semetic Inscriptions, Leiden 1949; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, tür.yer.; İbnülemin, Son Hattatlar, tür.yer.; A. Süheyl Ünver, el-Ḫaṭṭâṭü'l-Baġdâdî: ʿAlî b. Hilâl, Bağdad 1377/1958; Behcet el-Eserî, Taḥḳīḳāt ve taʿlîḳāt ʿalâ Kitâbi'l-Ḫaṭṭâṭi'l-Baġdâdî: ʿAlî b. Hilâl el-Baġdâdî, Bağdad 1377/1958; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958; Selâhaddin el-Müneccid, el-Kitâbü'l-ʿArabiyyü'l-maḫṭûṭ ile'l-ḳarni'l-ʿâşiri'l-hicrî I: en-nümâzic, Kahire 1960; a.mlf., Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Emevî, Beyrut 1972; A. Grohmann, Arabische Paläographie, Wien 1967; Muhammed b. Saîd eş-Şerîfî, Ḫuṭuṭü'l-meṣâḥif ʿinde'l-meşârıḳa ve'l-meġāribe mine'l-ḳarni'r-râbiʿ ile'l-ʿâşiri'l-hicrî, Cezayir 1975; Nâcî Zeyneddin, Muṣavverü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Beyrut 1394/1974; a.mlf., Bedâyiʿu'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî, Beyrut 1981; Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aṣlü'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî ve teṭavvürüh ḥattâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Emevî, Bağdad 1977; A. Welch, Calligraphy in the Arts of the Muslim World, New York 1979; Fevzî Sâlim Afîfî, Neşʾe ve teṭavvürü'l-kitâbeti'l-ḫaṭṭiyyeti'l-ʿArabiyye ve devrüha'ṡ-ṡeḳāfî ve'l-ictimâʿî, Küveyt 1400/1980; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982; a.mlf., İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 33-43, 179-232; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, New York 1984; Yazır, Kalem Güzeli, I-III; Arabic Calligraphy in Manuscripts (ed. King Faisal Center for Research and

Islamic Studies), Riyadh 1986; Mübahat Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994; Halîl Yahyâ Nâmî, “Aṣlü’l-ḫaṭṭi’l-ʿArabî ve târîḫi teṭavvurihî ilâ mâ ḳable’l-İslâm”, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, III/1, Kahire 1935, s. 1-6; el-Mevrid, XV/4, Bağdad 1407/1986 (Hat Özel Sayısı); Abbas el-Gazâvî, “el-Ḫaṭṭu ve meşâhîrü’l-ḫaṭṭâṭîn fî vaṭani’l-ʿArabî”, Sümer, XXXVIII/1-2, Bağdad 1982, s. 284-306; B. Moritz, “Arabistan: Yazı”, İA, I, 498-512; F. Krenkow, “Hat”, a.e., V/1, s. 357-358.

M. Uğur Derman

HAT ve HATTÂTÂN

(خط وخطّاطان)

Habib Efendi’nin (ö. 1894) İran ve Türk hattatlarının biyografileriyle hat sanatına dair eseri

(bk. HABİB EFENDİ).

HATA

(الخطأ)

Mükellefiyeti tamamen veya kısmen kaldıran ehliyet arızalarından biri, kastın karşıtı olarak kullanılan fıkıh terimi.

Sözlükte kısaca “savâbın zıddı” olarak açıklanan hatâ “düşünürken, konuşurken veya bir iş yaparken vuku bulan yanlışlık, hedefleneni ve doğruyu tutturamama” anlamına gelir. Buna göre bilgi alanındaki hata istenilmeden yapılan yanlış ve yanılgı, eylem alanındaki hata ise amacın gerçekleşmemesi ve sonucu önceden görememe durumu şeklinde açıklanabilir. Hatanın, “bir fiilin fâilin kastına aykırı biçimde gerçekleşmesi” şeklindeki tanımı (İbnü’l-Cevzî, s. 271) daha ziyade eylem alanındaki hataya uygun düşmektedir. Her ne kadar Arapça’da hatayı ifade eden “hatıe” ve “ahtaa” fiillerinin anlamları konusunda dilciler arasında görüş birliği yoksa da çoğunluk, “hatıe” fiilinin özellikle din hususunda olmak üzere tıpkı “esime” gibi “günah işlemek ve günahkâr olmak” anlamında, “ahtaa” fiilinin ise “gerçekleşen sonucu kastetmeksizin doğruyu tutturamamak ve yanılmak” mânasında kullanıldığını söylemiştir. Buna göre muhtî “doğruyu kastettiği halde başka bir şeye ulaşan”, hâtı’ ise “uygunsuzu kasteden” anlamındadır. Hâtı’ ile muhtî, İslâm hukuku literatüründe genelde aynı mânada ve birbirinin yerine kullanılmakla birlikte yer yer bazı ince kullanım farklarına rastlanmaktadır. Meselâ ictihad edip hataya düşen kimse için muhtî lafzı kullanılır. Yine fürû ve ictihad konularında savâb ve hata, usul ve inanç konularında hak ve bâtıl kelimelerine yer verilir. Felsefede ise hakikat olmayan bilgiye hata adı verilmiş ve böylece hata hakikatin karşıtı olarak kullanılmıştır.

Fîrûzâbâdî’nin hatayı “kasıttan sapma” olarak tanımlayıp üç kategoride incelemesi daha genel bir değerlendirmedir. Ona göre hatanın çeşitleri şunlardır: a) “İradesi ve fiili çirkin olan bir şeyi irade edip yapmak” anlamındaki hata. Bu insanın sorumlu tutulduğu tam hatadır. b) “Yapılması iyi olan şeyi irade etmekle birlikte kasıtsız olarak irade edilenin aksine bir şeyin gerçekleşmesi” anlamındaki hata. Muhtî olarak adlandırılan bu tür

hatayı işleyen kişi iradede isabet etmiş, fiilde ise hataya düşmüştür. “Ümmetimden hata... kaldırıldı” (aş. bk.) ve, “İctihad edip sonuçta hataya düşen kişinin bir ecri vardır” (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 20) meâlindeki hadislerle kastedilen hata budur. c) Yapılması güzel olmayan şeyi irade edip tesadüfen aksinin gerçekleşmesi. Bu durumdaki kişi irade hususunda muhtî ve fiil hususunda musîb ise de kastı sebebiyle kınanır, fiili sebebiyle övülmez (Beṣâʾir, II, 551-552).

Birinci kategori suç ve günahı, üçüncü kategori de fiile dönüşmemiş aykırı niyeti karşıladığından bunlar burada incelenecek olan hata kapsamının dışında kalmaktadır. Konuyla ilgili olan ikinci kategori ise hem, “kişinin kastettiği bir işi yaparken titiz davranmayı ve ihtiyatlı olmayı terketmesi sebebiyle kendisinden bu iş dışında kasıtsız sâdır olan söz veya fiil” şeklindeki hata tanımına uygun düşmekte, hem de hatanın İslâm hukukçularınca yaygın olarak yapılan kasıtta hatafiilde hata bölümlemesini içine almaktadır. Bu bölümlemeye göre av veya düşman (harbî) zannıyla bir kişiye ateş açıp bir müslümanı vurma kasıtta hata, bir hedefe atış yapıp bir insanı vurma ise fiilde hata olarak değerlendirilir.

Hata kelimesi, hem “doğruya ve hakikate ulaşmak” anlamındaki savâbın, hem de “bir şeyi bilerek ve kastederek yapmak” mânasına gelen amdin karşıtı olarak kullanılır. Meselâ hata ile adam öldürmekten söz eden âyette (en-Nisâ 4/92) ve ümmetten hata, unutma ve zorlama altında yaptığının kaldırıldığını bildiren hadiste (İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 16) geçen hata kelimelerinin kasıt ve amdin karşıtı olarak kullanıldığı söylenebilir (Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 170-171; İbnü’l-Lahhâm, s. 63).

Kur’an’da hata kelimesinin değişik türevlerinin yirmi iki âyette ve birbirine yakın mânalarda kullanıldığı görülür. Meselâ hıt’e “bile bile günah işlemek” (el-İsrâ 17/31), hâtı’, “günahı kasteden, bile bile günah işleyen” (Yûsuf 12/29, 97; el-Hâkka 69/37), hâtıe “büyük günah” (el-Hâkka 69/9), hatîe (çoğulu, hatîât ve

hatâyâ) “suç” (Bakara 2/81; en-Nisâ 4/112) anlamında kullanılmıştır. Hatanın ise genelde “isyan kastedilmeksizin düşülen yanlışlık” mânasında geçtiği söylenebilir (meselâ bk. el-Bakara 2/286; en-Nisâ 4/92; el-Ahzâb 33/5).

Hata kelimesinin hadislerdeki kullanımı da aynı anlamdadır. Hz. Ebû Bekir'in ve daha birçok sahâbînin görüş açıklarken söyledikleri, "Doğru ise Allah'tan, hata ise benden ve şeytandandır" sözü aynı mânada olmalıdır.

İslâm hukuk literatüründeki hata tanımlarının daha ziyade gerçekleşen sonuçtan hareketle yapıldığı söylenebilir. Nitekim Ebû Yûsuf hatayı, "kişinin murat ettiği şeyin dışında veya istemediği bir şeye isabet kaydetmesi" (el-Ḫarâc, s. 156); İbn Melek, "bir şeyin irade edilenin hilâfına gerçekleşmesi" (Şerḥu'l-Menâr, s. 368-369); İbnü'l-Cevzî, "muhtînin kastıyla birlikte yasağı irtikâp etmesi" (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 271); Sadrüşşerîa, "tam kasıtla kastetmeksizin bir fiil yapmak" (et-Tavżîḥ, II, 195) şeklinde tanımlamış, bu son âlim kendi tarifine, "bir hayvanı avlamak için atış yapıp bir insanı vurmak" örneğini vermiştir. Bu durumda bu kişi için tam olmayan bir kasıt söz konusudur.

İbn Hazm hatanın iki çeşit olduğunu söyler. Bunlardan birincisi insanın asla kastetmediği bir fiildir. Meselâ birinin bir hedefe atış yapıp kasıtsız olarak bir insanı vurması veya oruçlunun nefes alırken dışarıdan bir maddeyi boğazına kaçırması böyledir. Kelâmcılar buna "tevellüd" derler. İkincisi, kişinin ne taat ne de mâsiyet niyeti taşımaksızın yapmayı kastettiği fiildir. Birine tokat atıp istemeden ölümüne sebep olma veya oruçlunun oruçlu olduğunu unutarak yemek yemesi böyledir. Her iki durumda da konuyla ilgili özel bir hüküm gerektiren ayrı bir nas bulunmadıkça kural olarak hiçbir günah ve sorumluluk söz konusu olmaz. Eğer bir nas varsa bu genel hükümden istisna edilir. Meselâ hataen öldürme durumunda diyetin âkıleye yükleneceğine dair nas böyledir (el-İḥkâm, V, 154-155). Aralarındaki bazı farklılıklara rağmen bu tanımların hepsi hatada belli bir ölçüde kasıt unsurunun bulunduğu noktasında birleşir.

Hata terimine anlamca yakın olan galat, sehiv, nisyan gibi tabirler de bulunmaktadır. Galat kelimesi yer yer hatanın eş anlamlısı gibi kullanılmışsa da çoğunlukla aralarında fark gözetilmiştir. Galat esas itibariyle gerçeğe aykırı kanaati, tevehhüm şeklindeki zihnî bir durumu, hata ise tevehhüme dayansın dayanmasın fiilen gerçekleşen sonucu ifade eder. Tevehhüm temeline dayalı kanaat olması anlamında galatın hataya düşmenin bir sebebini oluşturduğu göz önüne alındığında, örtüştükleri

noktalar bulunmakla birlikte hatanın galattan daha geniş kapsamlı olduğu görülür (bk. GALAT). Bununla birlikte galat çoğunlukla, “zihinde oluşan kanaat / irade ile beyan arasındaki uygunsuzluk” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda dil sürçmesi kapsamında değerlendirilebilecek olan durumlar hem galat hem de hata kelimesiyle ifade edilmiştir. Meselâ, “Gayri menkul satımında üç sınırın söylenip dördüncü sınırın yanlış ifade edilmesi durumunda akit sahih olmaz” (İbn Âbidîn, VII, 422) cümlesinde ‘yanlış ifade’ sözü hem hata hem de galat kelimeleriyle belirtilmiştir. Yanlış ifadenin sebebi dil sürçmesi olabileceği gibi kişinin zihnindeki tevehhüm de olabilir. Galat kelimesinin çağdaş İslâm hukuku eserlerinde çoğunlukla borçlar hukuku terimi, hata kelimesinin ise öteden beri ceza hukuku terimi olarak kullanıldığı görülür.

Hatanın sehiv, nisyan, uyuma ve ikrahla ilişkisi konusuna gelince sehiv, bilgi ve itikada aykırı olmakla birlikte iradeye aykırı değildir. İradenin sehivle birlikte bulunmaması, sehvin iradenin gereklerinden olan ilim ve itikada aykırı olması sebebiyledir. Bâbertî sehvi, “sahibinin küçük bir uyarı ile uyanacağı şey”; hatayı, “sahibinin tembihle uyanamayacağı veya daha güçlü bir ikazla uyanacağı şey”; nisyanı da “müdrekin hayalden çıkması” olarak tanımladıktan sonra şer‘î hüküm bakımından sehivle nisyan arasında fark gözetilmediğini söyler (el-ʿİnâye, I, 344; ayrıca bk. İbn Âbidîn, I, 614). Yine özellikle Hanefî literatüründe ve kısmen diğerlerinde sehvin, yer yer nisyan ve hatayı da içine alacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hanefîler’in, “Namazda kasten veya sehven konuşanın namazı bozulur” hükmü altına unutan ve hatalı yanında uyuyan, cahil ve mükreh de dahil edilmiştir (Haskefî, I, 614-615). Şâfiî’ye göre ise sehven (nisyan ve hata) konuşma durumunda namaz bozulmaz. Bu konuda Ahmed b. Hanbel’den iki rivayet nakledilmiştir (İbn Receb, s. 353; namazda okuma hatalarıyla ilgili olarak bk. ZELLETÜ’l-KĀRÎ).

İbn Receb hatayı, “fiiliyle bir şey kastedip fiilin kastedilenden başka bir şeye tesadüf etmesi”, unutmayı da “aslında bilinen bir şeyin fiil esnasında hatırdan gitmesi” şeklinde tanımladıktan sonra her ikisinin de affedildiğini, affedilmiş olmanın ise günahın kaldırılması demek olduğunu belirtir. Çünkü günah maksat ve niyetler üzerine terettüp eder. Unutanda ve muhtîde ise kasıt olmadığına göre günah da yoktur. İlgili naslarda bunlardan hükmün kaldırılması kastedilmediğinden hükmün sübût ve nefyi için başka bir delile

gerek vardır (a.g.e., s. 352-353).

Hata, unutma ve ikrah durumlarının kıyas yoluyla aynı hükümlere tâbi tutulup tutulamayacağı ayrı bir usul tartışması konusudur. Fakihlerin hata, unutma ve ikrah sonucu işlenen fiillerin namaz ve oruca etkisini incelerken bu kavramların mahiyetiyle ilgili ayrıntılı doktriner görüşler ortaya koydukları görülür.

Hanefîler'e göre hata, kusurdan tamamen hâlî olmadığı için saygı ve tenzih (kerâmet) sebebi olmaz, yani tamamıyla meşrû bir gerekçe ve sebep teşkil etmez. Nitekim hata, belli oranda ceza için sebep olmaya uygundur; suç (cinayet) olmaksızın ceza olmayacağına göre hatada bir nevi suç var demektir. Halbuki unutarak bir şey yiyip içen kişi, gerçekte orucun rüknünü ihlâl etmişse de bu ihlâl şâri' tarafından yok hükmünde tutulmuştur. Hata buna ilhak edilemez.

Şâfiî, mükreh ve muhtîyi kasıtlarının bulunmayışı itibariyle mâzur görüp -kıyasen-unutan menzilesinde tutmuştur. Ona göre hata ve ikrah, hem şekil hem de mahiyet yönüyle nisyandan başka olmakla birlikte nisyanla sabit olan hüküm, nassın delâleti yoluyla değil kıyas yoluyla hata ve ikrahla da sabit olabilir. Hanefîler'e göre ise bu fâsid bir kıyastır. Çünkü ikrah hak sahibinden başkasına izâfe edildiği halde hata bizzat muhtîye izâfe edilir ve hata ne de olsa kaçınılabilecek bir şeydir. Dolayısıyla hata, kesinlikle kulların rolü olmayan şey anlamında değildir (Serahsî, el-Uṣûl, II, 246). Ayrıca Hanefîler, unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmamasının kıyas metoduna göre olmadığını söylerler. Şöyle ki orucun rüknü olan, yeme içme gibi orucu bozan şeylerden kaçınma (imsâk) unutarak yemekle ortadan kalkmıştır; rüknü gittikten sonra ibadetin edası gerçekleşemez.

Kural (kıyas) böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber'in unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmayacağını söylemesi (Şevkânî, IV, 175) bunun kıyas metodu dışında kaldığını göstermektedir. Bu sebeple unutan hakkındaki bu hüküm ta'lîl yoluyla muhtî, mükreh ve uyurken boğazına bir şey akıtılan kimseye uygulanmamalıdır (Serahsî, el-Uṣûl, II, 153).

Şâfiî'nin, her birinin orucu bozma kastının bulunmayışı noktasında, ikrah altında kalarak veya hata ile yiyip içen kimse arasında eşitlik bulunduğu

görüşüne Hanefîler katılmazlar. Hanefî fakihlerine göre bu yaklaşım, ancak orucun rüknünün ihlâlinde kastın muteber olduğunun sabit olması durumunda doğrudur. Eğer orucun rüknünün gerçekleşmesinde kasıt muteber değilse -nitekim gündüzün tamamında bayılan kişinin orucun rüknünü ifa ettiği kabul edilmektedir-bu takdirde kastın terkedilmesinin orucun rüknünün ihlâline mâni olmadığı ortaya çıkar. Öte yandan kastın yokluğuna râci olan hususlarda muhtî ve mükrehle unutan arasında eşitlik de yoktur. Çünkü muhtîdeki kasıt yokluğu daha çok bir tedbirsizlik mahiyetindedir ve hataen işlediği fiil neticede kaçınılabilir bir şeydir. Unutandaki kasıt yokluğu ise onun orucu bilmemesi sebebiyledir, yani bu kasıt yokluğu, kendisinin hiçbir rolü bulunmayan bir unutmadan dolayıdır. Nitekim Hz. Peygamber unutarak yiyip içen kimseyle ilgili olarak, “Onu Allah doyurmuş ve ona su içirmiştir” sözüyle bu noktaya işaret etmiştir (Buhârî, “Ṣavm”, 26; Müslim, “Ṣıyâm”, 17). Özrün sebebi, kulların hiçbir rolü olmayacak biçimde hak sahibinden yani Allah’tan geldiğine göre rüknün bu özür sebebiyle hükmen devam ediyor sayılması tutarlı olur. Mükreh ve uyuyanda ise özrün sebebi kullar cihetinden gelmiştir; halbuki orucun edâsında hak Allah’a aittir. Dolayısıyla bunlar hak sahibinden gelen bir sebep anlamında değildir (Serahsî, el-Uṣûl, II, 153-155; İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, II, 31-34).

Teklifî Hüküm Açısından Hata. Hata sebebiyle sorguya çekilmenin cevazı konusunda Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında teorik düzeyde bir tartışma olmakla birlikte sonuçta hata eden kişinin uhrevî sorumluluğunun bulunmadığı kabul edilmektedir. Dünyevî hükümler açısından ise hata, taksir olarak değerlendirilen dikkatsizlik, ihtiyatsızlık ve tedbirsizlikten kaynaklandığı için meydana gelmesinde insanın irade ve ihtiyarının etkili olduğu kazanılmış (müktesep) ehliyet ârızaları arasında yer alır. Usulcülerin çoğunluğuna göre muhtî tıpkı unutan ve uyuyan gibi mükellef değildir. Mükellef olmadığı noktasından hareketle tıpkı çocuk, mecnun, uyuyan ve sarhoş gibi muhtînin de kural olarak tam bir cezaî sorumluluğu bulunmaz. Nitekim İslâm hukukçuları, “Hataen yaptıklarınızdan dolayı size bir vebal yoktur, fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır” (el-Ahzâb 33/5) meâlindeki âyet gereğince hata eden kimsenin mâzur olduğunu, kâmil birer ceza olan had ve kısasın ise mâzur kişilere gerekmeyeceğini öne sürerek hatanın ceza konularında şüphe olmaya elverişli olduğunu söylemişlerdir. Buna göre had suçlarını hataen işleyen veya birini hataen

öldüren kişi had suçu veya öldürme günahı işlemiş olmaz ve ona had ve kısas cezası uygulanmaz. Bu durumda hataen işlenen bir fiile had ve kısas cezası uygulanmayacağı ittifakla kabul edilmekle birlikte hataen işlenen fiilin yol açtığı itlâf sebebiyle sorumlu tutulmasının mahiyetinin açıklanması gerekmektedir. Meselâ Hanbelî hukukçularından Tûfî, muhtînin ve mükellef olmayan diğer kişilerin itlâf sebebiyle sorumlu tutulmalarını izah sadedinde, malî sorumluluğun caydırıcı bir ceza olmaktan çok telâfi edici ve şahsî hakların zâyi olmasını önleyici bir tedbir mahiyetinde olduğunu ve bunda üstün bir yararın bulunduğunu ifade eder (Şerḥu Muḫtaṣari’r-ravża, II, 175-176). Cezaî sorumluluk kişinin hukuka aykırı kastından doğarken malî sorumluluk mağdurun haklarının korunması ilkesinden, daha doğrusu telef edilen hakkın dokunulmazlığından kaynaklanmaktadır.

Usulcülerin hataen öldürme durumunda mirastan mahrumiyeti eksik ceza olarak değerlendirmeleri, hatalı için eksik cezaî sorumluluktan bahsedilebileceğini göstermektedir. Tazminat yükümlülüğünün de bu anlamda -işlenen fiile nisbetle-eksik ceza olarak değerlendirilmesi mümkün görülmektedir. Nitekim çocuk ve mecnun için tam veya eksik kusur sorumluluğu kabul edilmezken hatalı için eksik kusur sorumluluğu kabul edilmektedir. Ramazanda kasten oruç bozma kefâretinde ceza yönü ağır bastığı için hataen oruç bozan kişi bu cezaya muhatap olmaz (Serahsî, el-Uṣûl, II, 294-296).

Mükellef olmadığı ve şer‘î hükmün de mükelleflerin fiillerine taalluk eden bir hitap olduğu noktasından hareketle usulcülerin çoğunluğu, muhtînin yaptığı işin helâllik ve haramlık vasfıyla vasıflanamayacağını belirtmiştir. Meselâ Hanefî hukukçusu Cessâs, hatanın kişinin hata ettiğini bilmemesi durumunu ifade ettiğini, kişinin bilmediği bir hale haramlık ve ibâhanın taalluk etmesinin mümkün olmadığını (Aḥkâmü’l-Ḳur᾽ân, III, 192), Mâlikî hukukçusu Ebü’l-Velîd el-Bâcî de hata eden kişinin teklif altına girmediğini belirtir (el-İḥkâm, s. 275). Şâtıbî ise helâl ve haram arasında, mevcut beş hükümden hiçbirinin hükmünü almayan bir af mertebesi bulunduğunu, hata ve nisyan sonucu gerçekleşen fiillerin bu mertebede yer aldığını ve bunlardan sorguya çekilme olmayacağında ittifak edildiğini söylemektedir. Ona göre eğer hata ve nisyan durumları, emredilmiş veya yasaklanmış yahut muhayyer bırakılmış değilse bunların af mertebesinde yer almaları

açıktır. Bunlara emrin ve nehyin taalluk ettiği farzedilse bile muahezenin şartı emir ve nehyin hatırlanması ve imtisal kudretidir; bunlarsa muhtî, nâsî ve gafilde yoktur (el-Muvâfakât, I, 154-155, 162-163). Bazı usulcüler, muhtînin fiilinin helâllik ve haramlık vasfını alabileceği görüşündedir. Mâlikî hukukçusu Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, "Rabbimiz! Unutacak veya hata edecek olursak bizi bundan sorumlu tutma" (el-Bakara 2/286) meâlindeki âyetten ve, "Ümmetimden hata, unutma ... kaldırıldı" hadisinden hareketle hata veya unutma sonucu gerçekleşen fiillerin ahkâm hususunda lağvolmasını doğru bulmamış, zikredilen âyetin, "Nefislerinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah o sebeple sizi muaheze eder" (el-Bakara 2/284) meâlindeki âyetle sabit olan günahı kaldırmak için geldiğini, hadisin ise sahih olmadığını, dolayısıyla bunda hiçbir hüccet bulunmadığını söylemiştir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 264-265).

Allah Hakkı Konusunda Hatanın Hükmü. Usulcüler, ictihad kaynaklı hatanın Allah hakkını düşürücü bir mazeret olduğu kanaatini taşırlar ve, "Müctehid hata ettiğinde kınanmaz" sözüyle bunu kastederler. Şâtıbî, delilin muktezâsından kasıtsız olarak veya te'vil yoluyla kasten çıkmanın da af mertebesinde değerlendirileceğini söylemektedir (el-Muvâfakât, I, 161). Kıblenin tayininde hata, abdestli olduğu zannıyla namaz kılma ve benzeri durumlar ise, "Hatası zâhir olan zanna itibar yoktur" (Mecelle, md. 72; İbn Nüceym, s. 188-189) gibi genel kurallar kapsamında

değerlendirilir. Akşam olduğunu sanarak iftar eden veya fecrin doğmadığı zannıyla yemek yemeyi sürdüren ve bu zannında hata eden kişinin orucunun hükmü de genelde bu kapsamda olmakla birlikte son örnekteki iki durum arasında fark gözetenler olmuştur (İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, II, 32-33).

Kul Hakları Konusunda Hatanın Hükmü. Hata kul haklarında kural olarak mazeret değildir. Bundan dolayı hataen başkasının malını itlâf eden kişinin tazminat ödemesi vâcip olur (bk. DAMÂN; İTLÂF). Kişinin hata sebebiyle mâzur olması, cezaî sorumluluk alanında geçerli olup telef edilen malın dokunulmazlığını ve tazmin gereğini ortadan kaldırmaz. Tazminat fiilin cezası değil malın ödetilmesi olduğu içindir ki iki kişinin başka birine ait bir malı müştereken itlâf etmesi durumunda ikisine bir damân vâcip olur. Eğer damân fiilin cezası olsaydı her birine bir tam damân vâcip olurdu.

Hataen katildeki diyet gibi esasen mala tekabül etmeyip fiil sebebiyle vâcip olan, yani bir yönüyle telef edilen malın tazmin edilmesine, bir yönüyle işlenen fiilin cezasına benzeyen ara durumlar için hata hafifletici sebep konumundadır. Hataen öldürme fiilini işleyen kişi bir yönden mâzur olduğundan diyet borcu hafifletilerek âkılesi üzerine vâcip olur. Fiil sebebiyle vâcip olan şeylerde hata hafifletici sebep olmakla birlikte mahal sebebiyle vâcip olan şeylerde hafifletici olmaz. Çünkü mahal sebebiyle vâcip olan şey fiilin cezası değil malın tazminidir. Her ne kadar Hanefîler ile Şâfiîler arasında diyetin sebebini ifadelendirmede fark bulunsa da pratik sonuç bakımından herhangi bir fark yoktur. Çocuğun adam öldürme fiilini işlemesi halinde diyetin çocuğun malından mı yoksa âkıle tarafından mı karşılanacağı tartışmasında ihtilâf sebebi, çocuğun fiilinin kasıt veya hatadan hangi grupta yer alacağı konusundaki görüş farklılığıdır. Çocuğun fiilini şibh-i amde benzeten Şâfiî diyetin çocuğun malından karşılanacağını, şibh-i hatâ yönünün ağır bastığına kail olan Ebû Hanîfe ve Mâlik ise âkıle tarafından ödeneceğini söylemişlerdir (İbn Rüşd, II, 345).

Öte yandan hata, kusurdan tamamıyla hâlî olmadığından ibadetle ukūbat arasında yer alan ve bir nevi ceza olan kefâret için sebep olmaya elverişli görülmüştür. Zira kefâret kısasın aksine eksik bir cezadır. Hatadaki taksir ise tedbir ve ihtiyatın terkedilmiş olmasıdır. Fiil asıl itibariyle mubah olmakla birlikte tedbir ve ihtiyatın terki yasaklanmış olduğu için gerçekleşen cinayet eksik bir cinayet olur ve ancak eksik ceza için sebep olabilir. Kefâret, cezayı gerektirmesi itibariyle içinde tebean ukūbat anlamı bulunan bir ibadettir. Bütün kefâretler fiilin cezası olduğu için kefâretlerde fiilin vasfı dikkate alınır. Kefârette hem ukūbat hem ibadet vasfı bulunduğu için Hanefîler, hükümden hareketle bu hükmün sebebinin de aynı şekilde hazr ve ibâha arasında olması gerektiğini istidlâl etmişlerdir. Hatanın kefâret için sebep olması böyle açıklanır. Bu suretle kefâretteki ukūbat vasfı sebepteki hazr vasfına, ibadet vasfı da sebepteki ibâha vasfına izâfe edilmiş olmaktadır (Serahsî, el-Uṣûl, II, 246-248; Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, s. 366-367; M. Edîb Sâlih, I, 536). Kefâretin fiilin cezası olmasının bir sonucu da on kişinin hataen bir adamı öldürmesi durumunda hepsine ayrı ayrı kefâret gerekmesidir (Cessâs, I, 180). Bir topluluğun ihramlı iken bir av hayvanını öldürmesi halinde her birine bir tam ceza gerekmesi de böyledir (a.g.e., IV, 142-143).

Şâfiî, diyetin insan hayatını koruma amacıyla meşrû kılınmış bir tazminat olması gibi kefâretlerin de itlâf edilen Allah haklarını telâfi kabilinden olduğunu, bu sebeple işin vasfına bakılmayacağını ileri sürmüştür. Ona göre iş, ister sırf haddi aşma olsun isterse haramlık ve ibâha arasında dönen bir şey olsun farketmez; çünkü Allah hakkının çiğnenmesi fiilin vasfının değişmesiyle değişmez. Şâfiî, ilgili nassın (en-Nisâ 4/92) hataen öldürmede kefâretin vâcipliği hükmünü getirdiğini ve hatanın sorumluluğu düşürücü bir mazeret olduğunu gerekçe yaparak kefâretin vâcipliği hükmünün hata vasfına değil katlin aslına, yani öldürme fiiline itibarla getirildiğini söylemiş ve aynı gerekçeyle kasten öldürme durumunda da kefâreti vâcip görmüştür (bk. KEFÂRET).

Mâlikî hukukçularından Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah hataen katildeki kefâreti günah karşılığında değil ya ibadet olarak yahut dikkatsizlik veya tedbirsizlik sonucu gerçekleşen taksir mukabilinde vâcip kılmıştır. Hataen katildeki diyet ise telâfi ve düzeltme amacıyla vâcip kılınmış ve diyet bu kimseye acındığı için âkıleye yüklenmiştir. Bu da gösteriyor ki hataen adam öldüren kişi bir günah kazanmamış ve bir haram işlememiştir; kefâret ise zecr amacıyla taksirden dola-yı vâcip olmuştur (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 474-475).

Hataen İşlenen Tasarrufların Hükmü. Usulcüler, hatanın günahı kaldıran bir mazeret olduğunda birleşmişlerse de muhtînin tasarruflarının şer'î hükmü konusunda ihtilâf etmişlerdir. Usul kitaplarında tartışma, genellikle muhtînin talâkı ve alım satımının hükmü üzerinde cereyan etmektedir. Hanefîler'e göre muhtînin talâkı vâki olur. Çünkü âkıl bâliğ kişinin yaptığı tasarrufta sehiv ve gafletin bulunup bulunmadığı güçlükle vâkıf olunabilen bir durum olduğu için Hanefîler -delili medlûl makamına ikame kabilinden olmak üzere-bulûğu, sehivsiz ve gafletsiz olarak aklın devamı makamına ikame etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle akıllı olarak bulûğa ermiş kişiden sâdır olan tasarruflar, her zaman sehivsiz ve gafletsiz olarak sâdır olmuş kabul edilir ve akıllı kimsenin herhangi bir anda sehiv yapmış olabileceği dikkate alınmaz. Bulûğun, uyanıklık makamına ikame edilmeyerek uyuyanın sözlerinin iptal edilmesinin ve bulûğun, alım satım gibi rızâya dayalı tasarruflar hususunda rızâ makamına koyulmayışının sebebi uyanıklık ve rızânın anlaşılmasında güçlük bulunmamasıdır. Aslolan -yolculuğun

meşakkat makamına konulmasında olduğu gibi-anlaşılması son derece zor kapalı işlerde bir şeyin delilinin kendi yerine geçirilebilmesidir. Açık işlerde ise buna gerek yoktur. Uyuyanın ihtiyarı bulunmaz, hata eden ise taksiri bulunmakla birlikte ihtiyar sahibidir. Ancak Hanefîler, hataen talâkın kazâen vâki olmakla birlikte diyaneten vâki olmadığını söylemişlerdir. Her ne kadar bazı kitaplarda, hata eden ve unutanın talâkının vâki olacağında icmâ bulunduğu belirtilmişse de (Sıbt İbnü'l-Cevzî, s. 378) Şâfiî'ye göre muhtînin talâkı vâki olmaz. Çünkü itibar sözedir ve söz ancak tam bir kasıtladır. Muhtîde ise tıpkı uyuyan gibi tam kasıt yoktur. Hem lafzı hem anlamı kastetmek talâkın şartı olduğundan talâk lafzını ağzından kaçıran veya bunu uyurken söyleyen kişinin talâkı vâki olmaz (Beyzâvî, II, 788).

Hiç kastetmediği halde ağzından alım satıma ilişkin sözler çıkan muhtînin alım satımının hükmü konusunda müctehid imamlardan bir görüş nakledilmediği için sonraki Hanefî hukukçuları bunun hükmünü genel yaklaşımdan hareketle

belirlemeye çalışmışlardır. Bazı Hanefîler, muhtînin alım satımını mükrehin alım satımı gibi değerlendirerek ihtiyarın bulunmasına nazaran mün'akid olması gerektiğini, fakat bağlayıcı olmayacağını söylemişler; bazıları da hata durumunun hezl durumunun da ötesinde olduğunu, çünkü hezlde lafzın söylenmesinde kasıt bulunduğunu, hatada ise ne lafzın kendisinde ne de hükmünde kasıt mevcut olduğunu, dolayısıyla muhtînin alım satımının tıpkı hâzilin alım satımı gibi kabz ile mülkiyet ifade etmeyeceğini belirtmişlerdir. Ancak muhtînin alım satımının bu hükmü alabilmesi için karşı tarafın onun hata ettiğini doğrulaması gerekir. Aksi takdirde hata eden kişinin hükmü o işi bilerek ve isteyerek yapan kimsenin hükmü gibi olur. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre muhtînin alım satımı mün'akid değildir, çünkü mülkiyetin intikal sebeplerinde kudret, ilim ve kasıt şarttır.

Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğu, "Ümmetimden hata, unutma ... kaldırıldı" hadisine getirdikleri yorumdan hareketle ibadet ve ibadet benzeri işlere ilişkin konularda hatanın etkisinin olmayacağı görüşündedir. Hanefîler'de ise bu tür konularda hatanın etkisi hususunda genel bir yargıya varmayı sağlayacak net açıklama ve uygulamalar bulunmadığı, bunun yerine hatanın etkisinin çoğunlukla her bir ibadet için ibadetin özelliği de düşünülerek ayrı ayrı ele alındığı ve başka hâricî delillerden de hareketle

değerlendirildiği söylenebilir. Hanefîler dışındaki fakihlerin kasıtla hata arasında ayırım yapmadığı hususlar da mevcuttur. Bu kabilden olmak üzere hac ve umre ibadetinde ihramlı için yapılması şer‘an yasak olan hususlarda kasıt ve sehvin, hata ve nisyanın eşit olduğu, hatanın herhangi bir etkisinin bulunmadığı noktasında Hanefîler’le aynı görüşü paylaşırlar. Meselâ ihramlının hataen veya unutarak av hayvanı öldürmesi durumunda Zâhirî fakihleri hariç cumhura göre ceza vardır; onlara göre bu durumda amd ile hata arasındaki tek fark günah açısındandır.

“Ümmetimden Hata Kaldırıldı” Hadisi. İslâm hukukçularının yaygın olarak, “rufia an ümmetî el-hatâ’ ve’n-nisyân...” lafzıyla kullandığı hadis, hadis kitaplarında çoğunlukla “vadaallāhu an ümmetî...” ve “tecâvezallāhu an ümmetî...” lafızlarıyla ve yer yer “ufiye an ümmetî...” şeklinde nakledilmektedir (hadisin rivayetleri için bk. İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 16; Beyhakī, VI, 84; VII, 356-357). Ebû Bekir İbnü’l-Arabî bu hadisin sahih olmadığını öne sürmüş (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 265), Şâtıbî ise hadisin sened itibariyle sahih olmamakla birlikte anlamının sıhhati üzerinde ittifak bulunduğunu söylemiştir (el-Muvâfakât, I, 138; hadisin senediyle ilgili görüşler için bk. Zeylaî, II, 64-66; İbn Receb, s. 350-352; İbn Hacer, II, 301-302). Genelde Mu‘tezilî usulcüler, bu hadisin mücmel olduğunu ve bununla ihticâc edilemeyeceğini savunmuşlardır (hadisin mücmel olmadığı görüşü için bk. Âmidî, III, 18-19; M. Edîb Sâlih, I, 349-351).

Hanefî usulcüleri, ümmetin fertlerinin hataya düşme durumlarının fiilen vuku bulduğundan hareketle hata etmenin kendisinin, hata eden kişiye diyet ve kefâret gibi hükümlerin gerekli görülüşünden hareketle de hatanın hükmünün kaldırılmış olamayacağını belirterek hadiste ifade edilen hususu sadece hatanın günahının kaldırılmış olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Şâfiîler ise hadisin ikrah ve hatanın hem günahının hem de hükmünün kaldırılmış olduğuna delâlet ettiğini, dolayısıyla mükrehin ve muhtînin talâk, ıtâk, bey‘, nikâh gibi tasarruflarının sahih olmayacağını söylemişlerdir.

Usulcüler, “Ümmetimden hata kaldırıldı” hadisini, hakikatin terkedileceği durumlardan biri olan sözün mahallinin delâleti konusunu örneklendirirken kullanmışlardır. Hanefîler’e göre, umumu kabul etmeyen mahaldeki umum lafzı mücmel anlamında olur, ancak bununla kastedildiği yakīnen bilinen

şeyler sabit olabilir ve bu lafız mahallin delâleti yüzünden mecaz benzeri olur. “Ameller niyetlere göredir” hadisiyle yukarıdaki hadis böyledir. Çünkü sözün mahalli ile anlaşılmaktadır ki burada murad amelin aslı değildir; amel niyetsiz olarak gerçekleşebildiği gibi hata, nisyan ve ikrahla da gerçekleşebilir. Öyleyse burada murad hüküm veya günah olmalıdır. Bunlardan her ikisinin birden kastedilmiş olduğu söylenemez. Çünkü bunlar, birbirinden farklı iki anlamı olan ayrı fiillere dayanırlar. Sevap ibadet olan bir amelin karşılığı, günah, haram olup azîmet ve kasıt üzerine mebnî amel sebebiyledir. Cevaz ise erkân ve şartlarıyla edâ üzerine bina edilen bir hükümdür. Meselâ bilmeden pis su ile abdest alıp namaz kılan kişinin namazı mutlak olarak câiz değildir, durumu öğrenince iade etmesi gerekir. Bununla birlikte taksirsiz olarak bunu bilmezse kastı ve azîmeti itibariyle emri yerine getirmiş olur. Dolayısıyla bu, muhtemel bulunduğu anlamın aykırılık taşıması sebebiyle umumu olmayan müşterek konumunda bir lafız olur. Böyle olunca bununla cevaz ve fesad hükmü hususunda ihticâc edilemez. İhticâc edilebilmesi için ilâve bir delile gerek vardır ki bu takdirde müevvel gibi olur (Serahsî, el-Uṣûl, II, 194).

Yine usulcüler bu hadisi, kıyas ve re’y ile değil nassın zâhiriyle sabit olan hükümleri incelerken muktezânın delâleti konusunu örneklendirmede kullanmışlardır. Hanefîler’e göre bununla kastedilen hatanın dış dünyada gerçekleşmesi değildir; çünkü hata, nisyan ve ikrah durumları gerçekleşmektedir. Eğer hadis bu durumların bizzat kaldırıldığı anlamına hamledilirse bunun doğru olmayacağı açıktır. Kelâmın muktezâsıyla anlaşılmaktadır ki hadiste kastedilen bunların kendileri değil hükümleridir. Şâfiî, muktezânın umum ifade ettiğine kail olduğu için bunu hem dünyadaki hem de âhiretteki hükme hamletmiş ve bundan hareketle hata edenin ve mükrehin talâkının vâki olmayacağını, mükreh olarak yemekle orucun bozulmayacağını söylemiştir. Hanefîler ise muktezânın umum ifade etmeyeceğini, hadiste âhiret hükmünün -ki bu günahtır-murad edildiğini, başka bir takdire gidilmeksizin ve dünyevî hüküm konusunda bir etkisi bulunmaksızın hadisin bu şekliyle anlaşılır olmaya devam edeceğini belirtmişlerdir (a.g.e., II, 251).

İctihadda Hata. Usulcülerin geniş boyutta tartıştığı ictihadda hata ve günah problemi, temelde, müctehidlerin ictihad ettikleri meselelerde hepsinin doğruyu tutturup tutturmadığı sorusunun cevabında odaklanmaktadır.

Müctehidlerin sadece birinin doğruyu bulduğu görüşü, beraberinde doğruyu bulamayanlar için bir günahın söz konusu olup olmadığı ve hata-günah bağlantısı tartışmasını getirmektedir.

Usulcüler ilk olarak problemi, hata ve günahın ictihad edilecek alana göre farklılık taşıyabileceği değerlendirmesiyle işe başlamışlar ve ictihad edilen konunun mahiyetini bazı ayırımlara tâbi tutmuşlardır. Konu yaygın olarak usul ve fürû ayırımı çerçevesinde incelenmekle birlikte Cüveynî önce bunu “kat‘î meseleler”

ve “ictihadî meseleler” olarak iki bölümde ele almış, sonra da kat‘î meseleleri aklî ve sem‘î / şer‘î kısımlarına ayırmıştır. Gazzâlî’nin bölümlemesi ise bu husustaki en derli toplu ve genel bölümlemedir. Gazzâlî konuyu, aklî incelemeye dayalı hususları kesin ve zannî kısımlarına ayırarak takdim etmiş, kesin olanları da (kat‘iyyât) kendi içerisinde kelâma, usule ve fıkha ilişkin olanlar olmak üzere üçe ayırarak değerlendirmiş ve âlimlerin büyük çoğunluğuna göre kat‘î konularda hata edenin günahkâr olacağını, zannî konularda ise -hem ‘gerçek tektir’ diyenlere hem de ‘her müctehid isabet etmiştir’ diyenlere göre-kesinlikle günah söz konusu olmayacağını belirtmiştir. Şâtıbî de ictihad hatasını af mertebesinde değerlendirmiştir.

Her ne kadar belirlenmesinde âlimler arasında görüş farklılığı varsa da âlemin hudûsü, fiillerin yaratılması, muhdisin sıfatlarının ispatı, rü’yetin cevazı, peygamber gönderme gibi kelâmî konular sırf aklî olup bu konularda tek bir gerçeğin bulunduğu açık ise de bu gerçeği yakalayamayan kişinin günahkâr olup olmadığı tartışmalıdır. Sırf kelâmî olan konular, aklî inceleme yapan kişinin şer‘in vürûdundan önce akıl nazarıyla gerçekliğini kavrayabileceği konulardır. Bu kısımda yapılan hatanın günah açısından sonucu konunun mahiyetine göre değişiklik gösterir. Usule ilişkin kat‘iyyât icmâ, kıyas ve haber-i vâhidin birer hüccet oluşu gibi konulardır. Fıkha ilişkin kat‘iyyât beş vakit namazın, zekâtın, haccın ve orucun farz oluşu, zina, öldürme, hırsızlık ve içkinin haramlığı gibi Allah’ın dininde kesin olarak bilinen hususlardır. Bunlarda gerçek birdir ve bilinmektedir. Câhiz, usul konularında tek bir gerçek bulunmakla birlikte tıpkı fürû konularında olduğu gibi hata eden müctehidin -hatta inceleme ve araştırma yapmak kaydıyla diğer din mensuplarının-mâzur olup günahkâr sayılmayacağı

görüşündedir. Abdullah b. Hasan el-Anberî, fürû konularında olduğu gibi aklî konularda da muayyen bir gerçek olmadığı ve her müctehidin musib olduğu kanaatindedir.

Haklarında kesin delil bulunmayan zannî-fıkhî konulara gelince bunlar ictihad konusudur ve bu konularda önceden belirlenmiş bir gerçek bulunmadığı için hata ve dolayısıyla günah da yoktur. Zanniyyât kapsamında değerlendirilen fürû konularında hata olmayacağı görüşü başta Ebû Hanîfe olmak üzere diğer mezhep imamlarına da nisbet edilmektedir. Bâkıllânî, Cüveynî, Şîrâzî, Gazzâlî gibi birçok Eş‘arî usulcü ile Mu‘tezilî usulcülerin çoğunluğu bu görüştedir. Bununla birlikte söz konusu görüş sahipleri arasında hakikatin tek olup olmadığı noktasında tartışma vardır. Bunlardan bir kısmı, gerçeğin bir olmakla birlikte müctehidlerin onu bulmakla değil bulma çabası içinde olmakla mükellef bulunduğunu, bazıları ve meselâ Ebû İshak el-İsferâyînî ise fürû konularında gerçeğin tek olup buna dair delilinin araştırılıp ortaya çıkarılması gerektiğini ve bunun dışındaki görüşlerin bâtıl olduğunu söylemiş, fakat hataya düşene günah nisbet etmemiştir. Genelde kıyas inkârcıları ile kıyası kabul edenlerden Esam ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, tam aksine fürû konularında gerçeğin tek olduğu ve hata edenin günahkâr sayılacağı görüşündedirler (Şîrâzî, et-Tebṣıra, s. 496-509; Cüveynî, s. 23-72; Gazzâlî, II, 358-379; İbnü’l-Hâcib, s. 211-215).

Hâkimin Hükümde Hata Etmesi. Hâkim hükmünde hata ederek bir hakkı hak sahibi olmayana verirse, hak edeni değil hak etmeyeni cezalandırırsa veya suçsuz birinin ölümüne hükmederse bu durumlarda hatanın kaynağı, ya mahkemede serdedilen delillerin zâhiri ya da hâkimin yargılama usulüne riayette ve delillerin takdirinde tedbirsizliği ve kusurudur. Hâkimin hükmü bir yönüyle müctehidin ictihadına benzediğinden kastı ve kötü niyeti sabit olmadığı sürece hatalı hükmü sebebiyle mâzur görülmesi gerekir (Şâtıbî, III, 276-277). Hâkimin hükmünün kazıyye-i muhkeme teşkil etmesi ilkesi, hata ortaya çıktığında hatalı kararın düzeltilmesi ve bunun yol açtığı zararların telâfi edilmesi ilkesiyle çelişmez. Hz. Ömer, yargılama hukukuyla ilgili olarak Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği mektupta verdiği bir hükmün hatalı olduğunu anladığında o kararından dönmesini istemiş, fıkıh literatürünün konuyla ilgili bölümlerinde ve bu alanda yazılan eserlerde de hâkimin hükümde hata etmesi, muhâkemenin iadesini gerektiren belli başlı

durumlar arasında sayılmıştır (Mecelle, md. 72, 1838). Bunun yanında, hatalı hükmün yol açtığı zararın hâkimin kusur oranı yüksek olmadığı sürece hizmet kusuru sayılması ve devlete tazmin ettirilmesi gereği de üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur (Atar, s. 215).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫṭ᾿e" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫṭ᾿e" md.; Kāmus Tercümesi, I, 32-33; Buhârî, "Ṣavm", 26, "İʿtiṣâm", 20; Müslim, "Ṣıyâm", 17; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 156; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳur᾿ân (Kamhâvî), I, 180, 191-204; III, 192-193; IV, 142-143; İbn Hazm, el-İḥkâm, Beyrut 1983, V, 141-160; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 84; VII, 356-357; Bâcî, İḥkâm (Türkî), s. 275; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 283-285; II, 221, 245; a.mlf., et-Tebṣıra, s. 496-509; Cüveynî, Kitâbü'l-İctihâd (nşr. Abdülhamîd Ebû Züneyd), Beyrut 1987, s. 23-72; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, IV, 1500-1501; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 170-171; XXVI, 66-68; XXVII, 85-86; a.mlf., el-Uṣûl, II, 153-155, 194, 246-248, 251, 294-296; Kiyâ el-Herrâsî, Aḥkâmü'l-Ḳur᾿ân, III-IV, 106-108; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 358-379; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳur᾿ân, I, 264-265, 474-475; Kâsânî, Bedâ᾿iʿ, VII, 271-286; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 289, 290, 295; II, 345; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 271-272; Âmidî, el-İḥkâm, III, 18-19; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Îs̠ârü'l-inṣâf (nşr. Nâsırü'l-Alî el-Huleyfî), Kahire 1987, s. 378; Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl, Beyrut 1982, s. 285-287, 366-367; Beyzâvî, el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), ts. (Dârü'n-Nasr), II, 788; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1986, II, 306-307; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-ravża (nşr. İbrâhim b. Abdullah Âl-i İbrâhim), Riyad 1409/1989, II, 175-176; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 1500-1502; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 93, 226; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, II, 195-196; Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1973, II, 64-66; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 31-34; III, 117-119; İbnü'l-Hâcib, Müntehe'l-vüṣûl, s. 211-215; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), I, 344; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 175; Şâtıbî, el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi (trc. Mehmet

Erdoğan), İstanbul 1990, I, 138, 154-155, 161-163; III, 275-277; Teftâzânî, et-Telvîḥ, II, 195-196; İbn Receb, Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-ḥikem, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 350-354; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1292, s. 368-369; İbnü'l-Lahhâm, el-Ḳavâʿid, Kahire 1994, s. 63; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 551-553; İbn Hacer, Telḫîṣü'l-ḫabîr (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Kahire 1979, II, 301-302; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr, II, 204-206; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1983, s. 188-189; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtar (Kahire), I, 614; VII, 422; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn, a.e. içinde), I, 614-615; IV, 530-531; Mecelle, md. 72, 1838; Ensârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût, Beyrut 1324, I, 165-166; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1959, I, 430-438; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, Ankara 1979, s. 215; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ, Beyrut 1984, I, 349-351, 536; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, II, 813-816; Hüseyin Halef el-Cebûrî, ʿAvâriżü'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 394-412; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʾatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, II, 261-270; J. Schacht, "Hatâ", İA, V/1, s. 358-359; a.mlf., "Khaṭaʾ", EI² (İng.), IV, 1100-1102; A. J. Wensinck - [L. Gardet], "Khaṭīʾa", a.e., IV, 1106-1109; "Ḫaṭâʿ", Mv.F, XIX, 128-175.

H. Yunus Apaydın

HATÂBE

(الخطابة)

Zanniyât veya makbûlâttan oluşan aklî delil, mantıktaki beş sanattan biri.

Sözlükte “bir topluluğa hitap etmek” anlamına gelen hatâbe (hatâbet), mantık ve kelâm terimi olarak “zanniyyât veya makbûlâttan oluşan kıyas” diye tanımlanır. Zarurî bilgi ifade eden kesin aklî delilleri (burhan) anlamaktan âciz olan halk kitlelerini ikna etmek amacıyla kurulan hatâbî kıyaslar, insanların çoğunluğu veya bir bölümü tarafından kabul edilen hükümlere ve söylediklerinin doğru olduğu düşünülen âlimlerle mürşidlerin sözlerine dayanan öncüllerden oluşur. Aristo’nun mantığa dair eserlerinin Arapça’ya tercüme edilmesiyle İslâm kültürüne intikal eden hatâbe (bk. HİTÂBET), daha çok halkı hem dinî hem dünyevî konularda faydalı işler yapmaya ve zararlı işlerden uzaklaştırmaya teşvik etmek için hatiplerin geliştirdikleri delillerden ibaret kabul edilir.

Hangi konuda olursa olsun insanların istenen hükümleri tasdik edip benimsemesini sağlamaya yarayan hatâbî kıyaslar ikna etme gücü açısından farklılık arzeder. Aristo geleneğine uyan İslâm düşünürleri bir kısmı güçlü bir kısmı da zayıf olabilen hatâbî kıyasların, katı bir taassup içinde bulunmayan ve delillerin muhtevasını eleştirecek seviyenin altında kalan muhatapları ikna etse bile kesine yakın bir zannî bilgi dahi ifade etmeyeceğini kabul edip hatâbeyi kesinlik açısından cedelî kıyaslardan sonraki bir derecede görmüşlerdir. Hatâbe, tıpkı cedel gibi Fârâbî tarafından “karışık burhan” diye adlandırılan delilleri kapsamına almakla birlikte yine de cedelden farklıdır. Zira cedel, realiteye uygunluğu aykırılığından daha az olan bir delil niteliği taşıdığı halde hatâbe iki tarafı birbirine eşit olan bir delil mahiyetindedir (Salîbâ, I, 532).

Gazzâlî, Kur’an delillerinin hem çocuklara hem de yetişkinlere fayda veren su gibi olduğunu ve herkese hitap edici özellik taşıdığını belirtir (İlcâmü’l-ʿavâm, s. 87). İbn Rüşd, tasavvurât ve tasdîkātı anlamakta insanların üç gruba ayrıldığını, aydınların burhânî, yarı aydınların cedelî, halk kitlelerinin

ise hatâbî kıyaslara dayanan delillerle irşad edilmesi gerektiğini belirterek bütün insanları hakkı tasdik etmeye çağıran Kur'an'ın terbiye sisteminde bu mantıkî çerçeveyi dikkate alan deliller kullanıldığını söylemiştir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 15, 29-31). İslâm filozoflarının yanında Fahreddin er-Râzî ve Teftâzânî gibi müteahhir dönem kelâm âlimleri de genellikle naklî delillerin hatâbî karakter taşıdığını kabul etmişlerdir. Bu fikri aynen benimseyen İsmail Hakkı İzmirli Kur'an delillerinin hatâbî olduğunu, bunların sıradan insanları ikna edebileceğini, fakat zihni aksi bilgilerle dolmuş bulunan ve delillerin muhtevasını inceleyebilecek seviyede olan kimseleri aklen tatmin etmeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre Kur'an'da, "İnsanı ilk defa yaratan onu ikinci defa da yaratmaya muktedirdir" tarzında geçen dirilişe ilişkin delilin (meselâ bk. el-Kıyâme 75/37-40) tartışmacı bir kimseyi ikna edememesi mümkündür (Yeni İlm-i Kelâm, I, 45-46). Fakat İzmirli, bu delilin hangi itiraz karşısında ne şekilde geçersiz kalacağına dair bilgi vermemiştir. Buna karşılık Takıyyüddin İbn Teymiyye, Kur'an delillerinin zannî bilgi ifade eden hatâbî karakter taşımadığını, aksine kesin bilgi veren aklî kıyaslardan oluştuğunu ısrarla savunmuştur. Ona göre Kur'an'daki darbımeseller aklî kıyasları en güzel şekilde özetleyen delillerdir (Muvâfaḳatü ṣarîḥi'l-maʿḳūl, I, 44). Esasen bu tür bir yaklaşım, daha önce Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve sonraki âlimlerden Abdüllatîf el-Kirmânî tarafından da benimsenmiştir (İbn Ebû Şerîf, s. 48-58; Kur'an delillerinin karakteri hakkında bk. Yavuz, s. 184-193).

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere İslâmî kaynaklar, hayata aktarılmayan ve davranışları müsbet yolda etkilemeyen bilgiye fazla önem vermemektedir. Buna göre bilgi ve onu sağlayacak olan delil iman ve amelle bağlantılı olacaktır. İman ve amelin oluşması için bilgisizliğin giderilmesi yanında, hatta bazan ondan önce iradenin de harekete geçmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ânî delillerin saf akıl açısından itiraz edilemez oluşu veya olmayışı büyük bir önem taşımaz. İbn Rüşd gibi filozofların karşı çıkılmaz (burhanî) zannettikleri delillerin ve bunların dayandığı mantıkî düşüncenin de sonraları bu konumlarını koruyamadığı bir gerçektir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bütün delillerin hatâbî-iknâî bir karakter taşıdığını söylemek de mümkün değildir. Kur'an'daki bazı deliller eğer bu kategoriye giriyorsa bu, delilleri dile getiren âyetlerin avamın anlayabileceği zâhirî hükmü olmaktadır. Aynı âyetlerin, zihni ve gönlü gerçeklere açık bulunan kişiler tarafından iyiden iyiye incelendiği

takdirde kesinlik derecesinde istidlâIler taşıdığı da görülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ẖṭb” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 404-405; Gazzâlî, İlcâmü’l-ʿavâm ʿan ʿilmi’l-kelâm (nşr. M. el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1406/1986, s. 87; İbn Rüşd, Faṣlü’l-maḳāl (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân, Felsefetü İbn Rüşd içinde), Kahire 1388/1968, s. 15, 29-31; Âmidî, el-Mübîn, s. 91; İbn Teymiyye, Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Beyrut 1405/1985, I, 44; İbn Ebû Şerîf, Kitâbü’l-Müsâmere, Bulak 1317, s. 48-58; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârif (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1401/1980, s. 316; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 45-46; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 531-532; Yusuf Şevki Yavuz, Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 184-193; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 188.

Yusuf Şevki Yavuz

HATÂÎ

(خطائي)

Safevî Hükümdarı Şah İsmâil’in (ö. 930/1524) Türkçe şiirlerinde kullandığı mahlas

(bk. ŞAH İSMÂİL).

HATARAT

(bk. HAVÂTIR).

HATAY

Akdeniz bölgesinde merkezi Antakya şehri olan il

(bk. ANTAKYA).

HATÂYÎ

(خطايي)

Tezhip ve süsleme sanatının ana motiflerinden biri

(bk. TEZHİP; TEZYİNAT).

HÂTEM

(bk. MÜHÜR).

HÂTEM-i NÜBÜVVET

(bk. NÜBÜVVET MÜHRÜ).

HÂTEM-i TÂÎ

(bk. HÂTİM et-TÂÎ).

HÂTEMÜ’n-NEBİYYÎN

(bk. HATM-i NÜBÜVVET).

HÂTIB b. AMR

(حاطب بن عمرو)

Hâtıb (Ebû Hâtıb) b. Amr b. Abdişems el-Kureşî el-Âmirî (ö. 3/624'ten sonra)

Hz. Peygamber'in kâtibi, sahâbî.

Resûl-i Ekrem'in müşriklerin zulmü sebebiyle Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evine sığınması hadisesinden ve Hz. Ömer'den önce müslüman oldu. Müşriklerin şiddetli baskılarına göğüs gerdi. Sevde bint Zem'a ile evli olan kardeşi Sekrân ve diğer kardeşi Selît ile birlikte Habeşistan'a hicret etti. Onun Habeşistan'a ilk hicret eden müslümanlar arasında yer aldığı ve Habeş toprağına ilk ayak basan sahâbî olduğu söylendiği gibi Habeşistan'a yapılan her iki hicrette bulunduğu da rivayet edilmektedir. Hâtıb, Medine'ye hicretin başlamasından önce Mekke'ye döndü; oradan da Medine'ye hicret etti. Hz. Peygamber'le birlikte Bedir ve Uhud gazvelerine katıldı. Belâzürî'nin bildirdiğine göre, İslâmiyet'in ilk yıllarında Kureyş'ten yazı yazmayı bilen sayılı kişilerden biri olduğu için Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtipliğini de yaptı. Güzel konuşması sebebiyle "Kureyş'in hatibi" diye anılan, Hudeybiye'de Mekkeliler'i temsil eden ve Mekke'nin fethi sırasında müslüman olan Süheyl b. Amr da onun kardeşidir. Habeşistan'da veya Mekke'ye döndükten sonra Medine'ye hicret edemeden orada vefat eden kardeşi Sekrân'dan dul kalan Sevde bint Zem'a'yı Hz. Hatice'nin vefatından sonra Resûlullah ile onun evlendirdiği söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 125, 157, 205-206; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 281, 285; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 204; III, 405; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 692; İbn Abdülber, el-İstî'âb, I, 347-348; IV, 41; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 434; II,

412; VI, 64; İbn Hudeyde el-Ensârî, el-Mişbâḥu'l-muḍî, Beyrut 1985, I, 85-86; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, II, 316; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 301; IV, 40; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 52.

İ. Hakkı Ünal

HÂTIB b. EBÛ BELTEA

(حاطب بن أبي بلتعة)

Ebû Muhammed (Ebû Abdillâh) Hâtıb b. Ebî Beltea Amr b. Umeyr b. Seleme el-Lahmî (ö. 30/650)

Hz. Peygamber'in Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mînâ'ya elçi olarak gönderdiği sahâbî.

İbn Ebû Beltea diye de anılır. Altmış beş yaşlarında vefat ettiğine dair rivayetlere bakarak milâdî 586 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Aslen Yemenli olup babası Ebû Beltea'nın adı Amr b. Râşid b. Muâz el-Lahmî şeklinde de zikredilmiştir. Zübeyr b. Avvâm'ın müttefiki (halîf) olan babasının Benî Mezhic'den olduğuna dair rivayetler varsa da kaynakların çoğu onu Lahmî diye zikreder. Ubeydullah b. Humeyd b. Züheyr'in kölesi olduğu ve kendisini mükâtebe yolu ile âzat etmesi için kararlaştırdıkları ücreti Mekke'nin fethi günü ödediği de rivayet edilir.

Câhiliye devrinde ata iyi binmesi ve güzel şiir söylemesiyle tanınan ve ilk müslümanlardan olan Hâtıb'ın Habeşistan'a hicret etmeyip Mekke'de kaldığı anlaşılmakta, Hz. Peygamber'in hicrete izin vermesi üzerine kölesi Sa'd'ı da yanına alarak Zübeyr b. Avvâm ile birlikte Medine'ye hicret ettiği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem onu Ruhayle b. Hâlid'le (İbn Habîb'e göre Yahlid, bk. el-Muḥabber, s. 72) kardeş ilân etmiştir (İbn Sa'd, III, 114). Bedir Gazvesi'nde bulunan Hâtıb Uhud Gazvesi'nde Ayneyn tepesine yerleştirilen okçulardan biriydi (Vâkıdî, I, 243). Savaşın seyri müslümanların aleyhine dönünce Hz. Peygamber'in yanına geldi. Onun yaralandığını ve dişinin kırıldığını görünce hiddetlenerek bunu yapan Utbe b. Ebû Vakkās'ı öldürüp başını Resûl-i Ekrem'e getirdi (Hâkim, III, 300-301). Benî Mustalik̇ Gazvesi'nde müslümanlar susuz kalınca Hz. Peygamber ona bir kuyu kazmasını emretti. Hâtıb Hudeybiye'de yapılan Bey'atürrıdvân'da bulundu.

6. (628) yılın sonlarında Resûl-i Ekrem Hâtıb'ı bir mektupla Bizans

İmparatorluğu'na tâbi Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mînâ'ya elçi olarak gönderdi. Cüreyc'in, "Muhammed Allah'ın elçisi ise niçin dua edip düşmanlarını helâk etmiyor?" diye sorması üzerine Hâtıb, tanrılık iddia etmesine rağmen Firavun'un hemen helâk edilmediğini, Hz. Îsâ'nın kendi memleketinde ezâ görmesine, yahudiler tarafından çarmıha gerilmek istenmesine rağmen kavmine beddua etmediğini ve nihayet Allah'ın onu kendi katına aldığını anlatarak iyi bir diplomat olduğunu gösterdi. Onun verdiği cevaplardan memnun kalan Cüreyc kendisine "hikmetli bir zatın hikmetli elçisi" olduğunu söyledi (İbnü'l-İmâd, I, 37) ve Hz. Peygamber'e sunmak üzere aralarında Mâriye'nin de bulunduğu birkaç câriye, binek hayvanları ve daha başka değerli hediyelerle onu yolcu etti.

Aslen Kureyşli olmayan Hâtıb, Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıkları görünce orada bulunan akrabalarının hayatından endişe duydu ve Kureyş'in bazı ileri gelenlerine olayı haber verirse onların bundan memnun kalıp yakınlarını himaye edeceklerini düşündü. Hz. Peygamber ise yaptığı hazırlıkları karşı tarafın bilmesini istemiyor, Hayber'e doğru sefer yapacağını söylüyordu. Resûl-i Ekrem'in asıl maksadını kendilerine açtığı birkaç sahâbîden biri olan Hâtıb, Kureyş'in ileri gelenlerine hitaben yazdığı ve o sırada Medine'ye gelen Ebû Leheb'in müşrik câriyesi (Ya'kūbî, I, 58) Sâre'ye verdiği mektubunda Hz. Peygamber'in gece karanlığı gibi korkunç, sel gibi bir orduyla onlara doğru gelmek üzere olduğunu belirtiyor ve Resûlullah tek başına da kalsa Allah'ın onu muzaffer kılacağını, zira bunun Allah'ın ona bir vaadi olduğunu yeminle bildiriyordu. Olayı vahiyle öğrenen Resûl-i Ekrem Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm ve Mikdâd b. Amr'ı Sâre'yi yakalayıp getirmekle görevlendirdi ve onu bulabilecekleri yeri de haber verdi (Buhârî, "Meġāzî", 46). Adı geçen sahâbîler Mekke-Medine yolunda kadını yakalayıp mektubu ortaya çıkardılar ve Hz. Peygamber'e getirdiler. Resûl-i Ekrem Hâtıb'ı çağırtarak mektubu gösterdi ve niçin böyle davrandığını sordu. Hâtıb, Hz. Peygamber'den acele karar vermemesini isteyerek aralarında bir anlaşma bulunan Kureyş'e samimiyetle bağlı olmadığını, muhacirlerin Mekke'deki mallarını ve ailelerini koruyacak yakınları olduğu halde kendi yakınlarını himaye edecek kimsesi bulunmadığını, bu sebeple Mekkeliler'i kendisine minnettar bırakmak suretiyle akrabalarını korumak istediğini belirtti. Resûl-i Ekrem onun savunmasını kabul etti. Hâtıb'ın öldürülmesini isteyen Ömer'i yatıştırmak için de onun Bedir Gazvesi'nde bulunduğunu, Allah Teâlâ'nın Bedir'e

katılan müminlerin gayretlerini överek onlara, “Ey Bedir ehli! Bundan böyle ne işlerseniz işleyin, ben sizleri bağışlayacağım”

dediğini hatırlattı (Buhârî, “Cihâd”, 141). Bu olayın, “Ey iman edenler! Benim de sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin” (el-Mümtehine 60/1) meâlindeki âyetin nüzûl sebebi olduğu, ayrıca bir kölesinin Hâtıb’ı Resûl-i Ekrem’e şikâyet edip onun cehennemlik olduğunu söylemesi üzerine Resûlullah’ın Bedir ve Hudeybiye’de bulunan hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğini belirttiği rivayet edilmiş, âyetin hitap şekli de Hâtıb’ın imanına Allah’ın şahadeti olarak yorumlanmıştır (Tecrid Tercemesi, X, 299). Daha sonra Mekke’nin fethine ve Huneyn Gazvesi’ne katılan Hâtıb’ı Hz. Ebû Bekir hilâfeti sırasında Cüreyc b. Mînâ’ya elçi olarak göndermiş, Hâtıb 20 (641) yılında, Mısır’ın fethine kadar devam eden bir antlaşmayı İslâm devleti adına imzalamıştır. Mısır’a elçi olarak gönderilmesinde muhtemelen yaptığı ticarî seferler dolayısıyla bu ülkeyi iyi tanımasının, ayrıca güzel bir görünüme ve kıvrak bir zekâya sahip olmasının rolü vardır. Kendisinden birkaç hadis nakledilen Hâtıb hakkındaki bazı rivayetler oğlu Abdurrahman ve torunu Yahyâ vasıtasıyla gelmiştir.

Altmış beş veya yetmiş (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 168) yaşlarında Medine’de vefat eden Hâtıb’ın cenaze namazını Hz. Osman kıldırmıştır. Vefatında 4000 dinardan fazla para, bir ev ve birçok mal bıraktığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 79-80, 105; II, 109; Buhârî, “Cihâd”, 141, 195, “Meġāzî”, 9, 46, “Tefsîr”, 60/1, “İstiˀẕân”, 23; “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 9; Müslim, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 161; Tirmizî, “Tefsîr”, 60/1; Vâkıdî, el-Meġāzî, bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 114-115; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 72, 76, 276, 288; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 584; İbn Kuteybe, el-Maˁârif (Ukkâşe), s. 317-318; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 58; Taberânî, el-Muˁcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1404/1984,

III, 184-185; Hâkim, el-Müstedrek, III, 300-302; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 348-351; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 431-433; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 43-45; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 303-304; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 300; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, III, 288; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 168; Tecrid Tercemesi, X, 296-299; XII, 390-393; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 37; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 87; Mahmûd Şît Hattâb, "eṣ-Ṣaḥâbiyyü's-sefîr Ḥâṭıb b. Ebî Belteʿa el-Laḥmî", Risâletü'l-Ḫalîci'l-ʿArabî, III/9, Riyad 1983, s. 133-148.

Nebi Bozkurt

HÂTIR

(bk. HAVÂTIR).

HÂTIRAT

(خاطرات)

Yaşanılmış olayların anlatıldığı otobiyografik eserlerin ortak adı.

Edebî bir tür olarak hâtırat kavramı ve terimi yeni olmakla beraber yazılı en eski metinler arasında hâtıraların da yer aldığı bilinmektedir. Sezar'ın Gallia Savaşı, Bilge Kağan'ın ifadesiyle yazılmış Göktürk Kitabeleri, Bâbür Şah'ın Veḳāyiʿi (Bâbürnâme) gibi çok defa devlet adamlarının yazdıkları ilk örnekler daha ziyade siyasî ve tarihî karakterde hâtıralardır.

Batı edebiyatlarında XVI. yüzyılda özel bir tür halinde ilk örnekleri görülen hâtırat, Doğu milletlerinde genellikle tarih, seyahat, tezkire, menâkıb gibi daha yaygın türlerde yazılmış eserlerin içinde yer almaktaydı. Nitekim Arap literatüründe rihlât, vefeyât, havâdis; Farsça'da sefernâme, tezkire nevilerindeki kitaplarda yer yer dikkati çeken hâtıra notlarına Türkçe'de de vekāyi', sergüzeşt, seyahatnâme, sefâretnâme gibi metinler arasında rastlanır. Benzer bir kavram karışıklığı Batı edebiyatları için de söz konusu olmuştur. Fransa'da bu kavramı karşılamak üzere "annales, chroniques, commentaires, journal, souvenirs" gibi birbirinden az çok farklı terimler kullanılırken XVI. yüzyılın ortalarından itibaren türün bağımsızlık kazandığı ve özel bir kullanışla "mémoires" teriminin ortaya çıktığı görülmektedir.

Modern anlamıyla ve bağımsız olarak hâtırat türünün yaygınlaşması üzerine, Batı ile temasların sıklaştığı XIX. yüzyılda özellikle Arapça'da ve Osmanlıca'da kavramı karşılayacak yeni kelimelere ihtiyaç duyulmuş, böylece "mémoires" karşılığı olarak Arapça'da "müzekkirât" ve "zikreyât" kelimeleri tercih edilmiştir. Çağdaş Arap sözlük yazarı Cebbûr Abdünnûr'a göre müzekkirât bir yazarın gördüğü, işittiği ve hayatında rolü olan tarihî olayların toplamıdır. Türkçe'de yine Arapça asıllı olup farklı bir mânası olan hâtıra kelimesi de bu yeni edebî metinler için kullanılmaya başlanmıştır. Aynı kelimenin çoğul şekli olan hâtırâtın bu türü karşılayacak terim haline gelmesi ise daha geç bir döneme, XX. yüzyılın başlarına

rastlar. Nitekim Şemseddin Sâmi'nin Kāmûs-ı Türkî'sinde (1316/1900) hâtıra kelimesine bu mâna verilmemiş, aynı müellifin Türkçe'den Fransızca'ya (1883) kamusunda ise hâtıra ve hâtırat hiç yer almamıştır. Yine Şemseddin Sâmi'nin 1902 tarihli Fransızca'dan Türkçe'ye kamusunda "mémoires" henüz hâtırat olarak değil "vekāyi'nâme, sergüzeşt-i levâyih, defteri a'mâl" gibi Osmanlı kelime hazinesinde mevcut örneklerden hareketle tesbit edilen kelimelerle karşılanmıştır. Ancak Lugat-ı Nâcî'nin 1318 (1902) basımında hâtıra kelimesinin karşısında "hatırda kalmış olan hususi keyfiyet, cem'i hâtırat; bunlara dair yazılan eserlere de hâtırat denilir" açıklaması verilerek türün Türkçe'de ilk tariflerinden biri yapılmıştır. Böylece hâtırat kelimesi Türkçe'ye Tanzimat'tan sonra giren birçok yeni kavram gibi Fransızca'dan, çoğul şekli de muhafaza edilmek üzere "mémoires"ın karşılığı olarak girmiş görünmektedir. Son yıllarda hâtıra ve hâtırat için anı kelimesi de kullanılmaktadır.

Hâtırat, yine otobiyografik birer anlatım türü olan seyahatnâme, sefâretnâme, rûznâme (günlük), tezkire, muhtıra, menkıbe ve mektup gibi yazı türleriyle benzerlik taşır. Özellikle seyahatnâme gezilen yerlerin anlatıldığı bir hâtırat türüdür. Günlük ise hadiselerin vuku bulduğu gün kaydedilmiş notlar olarak hâtırattan ayrılır (aş. bk.). Bundan dolayı yaşandıktan az veya çok bir süre sonra yazılan, hatta bazan yaşlılıkta kaleme alınmış çocukluk hâtıraları gibi yaşanmasıyla yazılması arasına uzun zaman girmiş olan hâtırat yılların biriktirdiği yeni intibaları, yeni değer yargılarını ve yeni hayat tecrübelerini de ihtiva ettiğinden farklı bir özellik taşır. Bazı hâtıralarda günlük parçaları, mektuplar ve belgeler de yer almıştır. Böylece hâtırattaki bilgilerin güvenilirlik derecesi artar ve tarih araştırmaları için belge olabilecek değer kazanır. Bir kısım hâtıralar ise dönemin sosyal hayatını ve folklorik yapısını aksettirmede başarılı olduğu için bu konularda kaynak değerine sahiptir.

Hâtıralar ifade ve üslûp bakımından farklılık gösterir. Genellikle askerî şahısların yazdıkları belgelere dayanan, hatta birliklerin harekât şemalarını ihtiva eden harp hâtıraları yalın ve objektif bir ifadeyle kaleme alınmıştır. Sanatkârların, özellikle edebiyatçıların hâtıralarında ise kişi ve olaylarla beraber hâtıra sahibinin intiba, duygu ve sübjektif yorumları üslûba da tesir eden edebî bir dille anlatılır. Bu sonuncular edebî bir tür olan hâtıratı teşkil eder. Bu özellikleri dikkate alınarak genellikle bütün hâtıralardan, özellikle

de siyasî karakteri ağırlıkta olan hâtıralardan bir belge ve objektif bilgi olarak faydalanmak için bunlara ihtiyatla

yaklaşılması ve aynı konu üzerine yazılmış olanların karşılaştırılması gerekir.

TÜRK EDEBİYATI. Osmanlılar'da XIX. yüzyıl ortalarına gelinceye kadar yazılmış olan tezkire, menkıbe, vekāyi', hatta tarih gibi eserleri bazı tenkitçiler hâtırat olarak düşünmüşlerse de bunlar yazarlarının yer yer şahsî müşahedelerinin dışında bir hâtırat özelliği göstermez. Bu uzun dönemden günümüze gerçek anlamıyla hâtırat sayılabilecek pek az metin ulaşmıştır. Aralarına çeşitli şiirler, hicivler, garip olaylar ve aşk hikâyeleri ilâve edilmiş olsa da yazarlarının başından geçen olayları da anlattıkları için manzum ve mensur sergüzeştnâme ve hasbihal türü eserler bir çeşit hâtırat olarak kabul edilebilir. Bunların başlıcaları arasında ilk örneklerden biri, XVI. yüzyılda yaşamış Zaîfî mahlaslı bir şairin kaleme aldığı Sergüzeşt-i Zaîfî adlı manzum hâtıralardır (Robert Anhegger, "16. Asır Şairlerinden Zaîfî", TDED, IV/1-2 [1950], s. 135-166). Yine aynı yüzyıla ait Barbaros Hayreddin Paşa'nın Seyyid Muradî Reis'e dikte ettirdiği Gazavât-ı Hayreddin Paşa (Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hatıraları, İzmir 1995), Mâcuncuzâde Mustafa'nın Sergüzeşt-i Esîr-i Malta'sı ile (TDAY Belleten, 1970, s. 72-122), Şehrizor beylerinden Me'mun'un 1534-1555 yıllarında Irak'ta vuku bulan siyasî olayları ve askerî harekâtı kendi müşahedelerine dayanarak anlattığı hâtıraları (İsmet Parmaksızoğlu, "Kuzey Irak'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Kuruluşu ve Me'mun Bey'in Hatıraları", TTK Belleten, XXXVII [1973], s. 191-230), XVII. yüzyılda yazılmış Tımışvarlı Osman Ağa'nın hâtıraları ile (Kendi Kalemiyle Temeşvarlı Osman Ağa, Konya 1986) Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Arapça kaleme aldığı hâtıralar da (Ahmed Türek - F. Çetin Derin, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi", TD, sy. 23 [1969], s. 205-218; sy. 24 [1970], s. 69-92) bu dönemin başlıca hâtıra kitapları arasında zikredilebilir (geniş bilgi ve aynı döneme ait diğer hâtırat kitapları ile dergi ve gazetelerde tefrika halinde kalmış hâtıraların bibliyografyası için bk. İbrahim Olgun, "Anı Türü ve Türk Edebiyatında Anı", TDl. [Anı Özel Sayısı], s. 411-413, 663-682). Tanzimat'a yakın yıllarda yazılmış olan Keçecizâde İzzet Molla'nın Mihnet-i Keşân adlı mesnevisi (İstanbul 1269) dönemin sosyal yapısını, Âkif Paşa'nın Tebsıra'sı da (İstanbul 1300) siyasî hayatını ve

entrikaları yansıtan önemli hâtıra kitaplarıdır.

1870’ten sonra hâtırat türüne ait yazı ve kitaplar nisbeten çoğalmaya başlar. Ziyâ Paşa’nın Defteri A‘mâl’i ile (Mecmûa-i Ebüzziyâ, nr. 13-15, 1298/1881) Muallim Nâci’nin Medrese Hâtıraları (İstanbul 1302), Sünbüle (İstanbul 1307, “Ömer’in Çocukluğu”, s. 131-222), çocukluk ve gençlik hâtıralarını ihtiva eden türün ilk örneklerindendir. Cevdet Paşa’nın Tezâkir (I-IV, Ankara 1953-1967) ve Ma‘rûzât (İstanbul 1980) adıyla yayımlanan evrakı ise kendisi de bir vak‘anüvis olan müellifinin Tanzimat dönemine ait siyasî hadiselerini müşahede ve yorumlarıyla beraber veren ilk siyasî hâtırat örneğidir. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik’in Yeni Osmanlılar Târihi de (Yeni Tasvîr-i Efkâr, 1909-1910; sadeleştirilerek yeni harflerle I-III, İstanbul 1973-1974), Abdülaziz devrinin ortalarından başlayarak 1876’ya kadar devam eden siyasî hadiselerin, özellikle Yeni Osmanlılar’ın karıştığı olayların anlatıldığı önemli bir hâtırattır.

1876-1877 Osmanlı-Rus muharebelerinin doğu ve batı cephelerine ait harekâtın müşahede ve belgelere dayanılarak anlatıldığı, çoğu II. Meşrutiyet’ten sonra yayımlanmış hayli hâtırat bulunmaktadır. Bunlar arasında önemli olanları Mehmed Ârif’in Başımıza Gelenler (Kahire 1321; İstanbul 1328; sadeleştirilerek yeni harflerle İstanbul 1972, 1976), Ahmed Muhtar Paşa’nın Sergüzeşt-i Hayâtımın Cild-i Sânîsi (İstanbul l328), Ahmed Sâib’in Son Osmanlı-Rus Muharebesi (Kahire 1327), İbrâhim Edhem’in Sebat ve Gayret Kıyametten Bir Alâmet (İstanbul 1296), Hüseyin Râci’nin Târihçe-i Vak‘a-i Zağra (İstanbul 1326; sadeleştirilerek Zağra Müftüsünün Hâtıraları adıyla yeni harflerle İstanbul 1973) adlı hâtıralarıdır. Son dönem Osmanlı hükümdarları arasında hâtıraları bilinen padişah yalnız II. Abdülhamid’dir. Ölümünden bir süre sonra gündeme gelen ve değişik el yazılarıyla yazılmasına rağmen kendisine ait olduğu ileri sürülen, daha sonra otantik olmadığı şeklinde itirazlara da uğrayan bu hâtıralar, 1919’dan itibaren birçok defa tefrika veya kitap halinde yayımlanmış, Arapça’ya da çevrilmiştir (haz. Suad Ali, “Sultan Abdülhamîd-i Sânî’nin Hâtıratı”, Utârid, nr. 3-17, 1335; Hâtırât-ı Sultan Abdülhamîd-i Sânî, haz. Vedad Örfî [Bengü], İstanbul 1338; Sultan Abdülhamîd’in Hâtırâtı, Ali Vehbî’nin kalemiyle Fransızca’dan çeviren İsmail Hami Danişmend, Çakmak, nr. 32-52, Ekim 1956-Şubat 1957; aynı eserin yeni bir tercümesi: Sultan Hamid. Siyasi Hatıratım, İstanbul 1974; Abdülhamid’in Hâtıra Defteri, haz.

Sabahattin Selek, İstanbul 1960; Abdülhamid Anlatıyor, Ankara 1964; Abdülhamid'in Hâtıra Defteri, haz. İsmet Bozdağ, İstanbul 1975. Bu sonuncu yayın hakkında tenkitler ve cevabı için bk. Alâeddin Yalçınkaya, "Hâtırât-ı Sultân Abdülhamid Hân-ı Sânî: 'Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri' Üzerine", TT, XVIII/105 [1992], s. 57-62; İsmet Bozdağ, "Abdülhamid'in Anıları", a.e., XVIII/108 [1992], s. 2).

Hakkında çok sayıda eser yayımlanmış dönem ve şahsiyetler için yazılan hâtıralar da türün içinde önemli bir yer tutar. Çok defa aynı yazarın hâtıraları arasında bu dönemler tedâhül etmekle beraber bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: II. Meşrutiyet, İttihat ve Terakkî Fırkası ve I. Dünya Savaşı'yla İlgili Hâtıralar. [Mizancı] Mehmed Murad, Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdâd (İstanbul 1326), Enkāz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi (İstanbul 1329), Tatlı Emeller Acı Hakikatler (İstanbul 1330; her üç hâtırat bir ciltte Mizancı Murad Bey'in II. Meşrutiyet Dönemi Hatıraları adıyla İstanbul 1997); Niyazi Resneli, Hâtırât-ı Niyâzî (İstanbul 1326); Hüseyin Cahid (Yalçın), Kavgalarım (İstanbul 1326); Hâlidefendizâde Cemâleddin Efendi, Şeyhülislâm Merhum Cemâleddin Efendi Hazretlerinin Hâtırât-ı Siyâsiyyesi (İstanbul 1336); Talât Paşa'nın Hâtıraları (İstanbul 1946); Ahmet Bedevî Kuran, Harbiye Mektebinde Hürriyet Mücadelesi (İstanbul 1957); Kâzım Nami Duru, İttihat ve Terakki Hâtıralarım (İstanbul 1957); Hasan Amca, Doğmayan Hürriyet (İstanbul 1958); Cemal Paşa, Hâtıralar: İttihad ve Terakki, Birinci Dünya Harbi (İstanbul 1959); Galip Vardar, İttihat ve Terakki İçinde Dönenler (İstanbul 1960); Hüsamettin Ertürk, İki Devrin Perde Arkası (haz. Samih Nafiz Tansu, İstanbul 1964); Naci Kâşif Kıcıman, Medine Müdafaası yahut Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı? (İstanbul 1971); İsmail Hakkı Okday, Yanya'dan Ankara'ya (İstanbul 1975); Mithat Şükrü Bleda, İmparatorluğun Çöküşü (İstanbul 1979); Kâzım Karabekir, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İstanbul 1982), Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım (İstanbul 1991); Şefik Okday, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e (İstanbul 1988); Enver Paşa'nın Anıları (nşr. Halil Erdoğan Cengiz, İstanbul 1991); Ahmed İzzet Paşa, Feryadım (İstanbul 1993). İstiklâl Harbi'yle İlgili Hâtıralar.

Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927); Ali İhsan Sâbis, Harp Hâtıralarım (I-V, İstanbul 1951); Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Vatan Yolunda (İstanbul 1957); Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz (İstanbul 1960); Çerkez Ethem,

Çerkez Ethem'in Hâtıraları (İstanbul 1962); Halide Edip Adıvar, Türk'ün Ateşle İmtihanı (İstanbul 1962); Celâl Bayar, Ben de Yazdım (I-VIII, İstanbul 1965-1972); Rıza Nur, Hayat ve Hâtıratım (I-IV, İstanbul 1967-1968, eski harfli metniyle birlikte tam metin olarak Frankfurt 1982); Fahrettin Altay, On Yıl Savaş ve Sonrası (İstanbul 1970); Rahmi Apak, Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları (Ankara 1988); Hüseyin Rauf Orbay, Cehennem Değirmeni (I-II, İstanbul 1993). Atatürk'le İlgili Hâtıralar. Ruşen Eşref (Ünaydın), Anafartalar Kahramanı Mustafa Kemal ile Mülâkat (İstanbul 1930), Atatürk'ü Özleyiş (İstanbul 1957); İsmail Habip Sevük, Atatürk İçin (İstanbul 1939); Afet İnan, Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler (Ankara 1959); Hâfız Yaşar Okur, Atatürk'le On Beş Yıl (İstanbul 1962); Mehmet Ali Ağakay, Atatürk'ten 20 Anı (Ankara 1963); Falih Rıfkı Atay, Çankaya (I-II, İstanbul 1961); Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber (I-II, Ankara 1966-1968); Turhan Gürkan, Atatürk'ün Uşağının Gizli Defteri (İstanbul 1971). Demokrat Parti ve 27 Mayıs'la İlgili Hâtıralar. Samet Ağaoğlu, Arkadaşım Menderes (İstanbul 1967); Bedii Faik, İhtilâlciler Arasında Bir Gazeteci (İstanbul 1967); Sıtkı Ulay, Harbiye Silâh Başına (İstanbul 1968); Celâl Bayar, Başvekilim Adnan Menderes (İstanbul l969); Orhan Erkanlı, Anılar... Sorunlar... Sorumlular (İstanbul 1973); Müşerref Hekimoğlu, Yirmi Yedi Mayıs'ın Romanı (İstanbul 1975); Halil İmre, Bir Ömür Üç Kitap (İstanbul 1975). Orta Asya Türkleri'nin Mücadeleleriyle İlgili Hâtıralar. Saadet Bektöre, Volga Kızıl Akarken (Ankara 1965); Zeki Velidi Togan, Hatıralar (İstanbul 1969).

Herhangi bir konuya bağlı kalmaksızın kişilerin kendi hayat hikâyelerini ihtiva eden hâtıralardan bazıları da şunlardır: Halide Edip, Memoirs (London 1926; Türkçe'si Mor Salkımlı Ev, İstanbul 1963); Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam (İstanbul 1965); Münevver Ayaşlı, İşittiklerim Gördüklerim Bildiklerim (İstanbul 1973); Mahir İz, Yılların İzi (İstanbul 1975); Ali Kemal, Ömrüm (yeni harflerle sadeleştirilmiş olarak İstanbul 1985); Sezai Karakoç, "Hatıralar" (Diriliş, sy. 1-133, 23 Temmuz 1988-5 Şubat 1992); Samiha Ayverdi, Hey Gidi Günler Hey (İstanbul 1988), Küplüce'deki Köşk (İstanbul 1989); Bir Dünyadan Bir Dünyaya (İstanbul 1994); Cemil Meriç, Jurnal I-II (İstanbul 1992-1993); Rıza Tevfik, Biraz da Ben Konuşayım (İstanbul 1993); Abdülhak Hâmid'in Hâtıraları (İstanbul 1994).

Şahsî hâtıralarda bazan okuyucu üzerinde gerçeklik duygusu uyandırmak amacıyla yazarın kendisi hakkında birtakım itiraflarda bulunduğu da görülmektedir. Kaynağını Jean Jacques Rousseau'nun İtiraflar'ından alan bu çeşit hâtıralar için Ziyâ Paşa'nın Defteri A'mâl'i ile Rıza Nur'un Hayat ve Hâtırâtım'ı örnek olabilir.

Hâtıralar, yazarlarının mesleklerine veya diğer özelliklerine göre belli konu ve mekân içinde sınırlandırılabilir. Bunlardan edebî karakter taşıyan başlıcaları şunlardır: Hüseyin Cahit Yalçın, Edebî Hâtıralar (İstanbul 1935); Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl (I-V, İstanbul 1936); Abdülhak Şinasi Hisar, Yahya Kemal'e Vedâ (İstanbul 1959); Halit Fahri Ozansoy, Edebiyatçılarımız Geçiyor (İstanbul 1967), Edebiyatçılar Çevremde (Ankara 1970); Yahya Kemal Beyatlı, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım (İstanbul 1973). Tiyatro Sanatkârlarının Hayatıyla İlgili Hâtıralar. Halit Fahri Ozansoy, Şehir Tiyatrosunun 50. Yılı Dârülbedâyi Devrinin Eski Günlerinde (İstanbul 1964); Hafi Kadri Alpman, Ahmet Fehim Bey'in Hâtıraları (İstanbul 1977); Haldun Dormen, Sürçü Lisan Ettikse (İstanbul 1977); Vasfi Rıza Zobu, O Günden Bugüne (İstanbul 1977), Uzun Hikâyenin Sonu (İstanbul 1990); Mücap Ofluoğlu, Bir Avuç Alkış (İstanbul 1985). Gazetecilik ve Basın Hâtıraları. Abdullah Zühdî, Rehgüzâr-ı Matbûatta (İstanbul 1314); Ahmed Râsim, Muharrir, Şâir, Edip (İstanbul 1342/1924, yeni harflerle sadeleştirilmiş olarak İstanbul 1980); Ahmed İhsan (Tokgöz), Matbuat Hâtıralarım (I-II, İstanbul 1930-1931); Yusuf Ziya Ortaç, Bizim Yokuş (İstanbul 1966); Necip Fazıl Kısakürek, Bâbıâli (İstanbul 1975); Vedat Nedim Tör, Yıllar Böyle Geçti (İstanbul 1976); Tâhirülmevlevî (Olgun), Matbuat Âlemindeki Hayatım (İstanbul 1976). Saray ve Çevresine Ait Hâtıralar. Ali Said, Saray Hâtıraları (İstanbul 1338); Tahsin Paşa, Abdülhamit ve Yıldız Hâtıraları (İstanbul 1931); Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi (I-III, İstanbul 1938-1940); Şadiye Osmanoğlu, Babam Abdülhamid (İstanbul 1960), Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri (İstanbul 1966); Safiye Ünüvar, Saray Hâtıralarım (İstanbul 1964); Salih Keramet Nigâr, Halife İkinci Abdülmecid (İstanbul 1964); Mâbeyinci Fahri Bey, İbretnümâ (Ankara 1968); Leylâ Saz, Haremin İçyüzü (İstanbul 1974); Sârâ Ertuğrul Korle, Geçmiş Zaman Olur ki... Prenses Mevhibe Celâleddin'in Anıları (İstanbul 1987). Din ve Tarikatlarla İlgili Hâtıralar. Aşçı Dede Halil İbrâhim, Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir

Eser: Hâtıralar (İstanbul 1960); Ahmet Davudoğlu, Ölüm Daha Güzeldi (İstanbul 1970); Necip Fazıl Kısakürek, Hacdan Çizgiler, Renkler ve Sesler (İstanbul 1973); O ve Ben (İstanbul 1974); Ahmed Muhtar Büyükçınar, Hayatım İbret Aynası (I-IV, İstanbul 1996-1997). Öğretmenlik ve Eğitimle İlgili Hâtıralar. Hıfzırrahman Raşit Öymen, Mektepçiliğin Kâbesinde İntibâat ve Tahassüsat (İstanbul 1926); Şevket Süreyya Aydemir, Toprak Uyanırsa (İstanbul 1963); Süleyman Nuri Öz, Bu Nasıl Adam? (İstanbul 1970); Halide Nusret Zorlutuna, Benim Küçük Dostlarım (Ankara 1978); M. Rauf İnan, Bir Ömrün Öyküsü (I-II, Ankara 1986); Sami Üngör, Geçen Yılları Düşündükçe (İstanbul 1987). Elçilik Hâtıraları. Galip Kemali Söylemezoğlu, Hâtıralar (İstanbul 1946), Hariciye Hizmetinde Otuz Sene (İstanbul 1949); Esat Cemal Paker, Kırk Yıllık Hariciye Hâtıraları (İstanbul 1952); Ali Fuat Cebesoy, Moskova Hâtıraları (İstanbul 1955); Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Zoraki Diplomat (İstanbul 1955); Yusuf Kemal Tengirşenk, Vatan Hizmetinde (İstanbul 1967); Feridun Cemal Erkin, Dışişlerinde 34 Yıl (Ankara 1980); Zeki Kuneralp, Sadece Diplomat (İstanbul 1981). Hapis ve Sürgün Hâtıraları. Ahmed Midhat, Menfâ (İstanbul 1293); Necip Fazıl (Kısakürek), Cinnet Mustatili (İstanbul 1955); Bedii Faik, Hapishane Notları (İstanbul 1958); Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı), Mavi Sürgün (İstanbul 1971); Aziz Nesin, Bir Sürgünün Anıları (Ankara 1971).

Bazı hâtıralar yazarının yakından tanıdığı kişiler etrafında yoğunlaşır. Bir çeşit portreler kitabı mahiyetinde olan bu tür hâtıratın başlıcaları şunlardır: Yusuf Ziya Ortaç, Portreler (İstanbul 1960); Oktay Akbal, Şair Dostlarım (İstanbul 1964); Samet Ağaoğlu, Aşina Yüzler (İstanbul

1965), Babamın Arkadaşları (İstanbul 1969); Baki Süha Ediboğlu, Bizim Kuşak ve Ötekiler (İstanbul 1968); Yahya Kemal Beyatlı, Siyasî ve Edebî Portreler (İstanbul 1968); Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hâtıraları (Ankara 1969); Mehmet Seyda, Edebiyat Dostları (İstanbul 1970); Cihat Baban, Politika Galerisi (İstanbul 1970); Mehmet Çınarlı, Sanatçı Dostlarım (İstanbul 1979); Taha Toros, Mazi Cenneti (İstanbul 1992). Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (İstanbul 1997).

Hâtıralara karşı okuyucunun zaman zaman artan ilgisi üzerine bazı yayınevleri, yazarların vârislerinde defterler halinde veya dergi yahut

gazetelerde tefrika olarak kalmış hâtıratı bir seri kitap şeklinde yayımlama yoluna da gitmişlerdir. Bunlar arasında, Türkiye Yayınevi'nin içlerinde Ebûbekir Hâzım Tepeyran, Mehmet Ali Ayni, Ahmet Reşit Rey, Veled Çelebi, İsmail Fennî Ertuğrul, Halit Lemi Atlı gibi önemli şahsiyetlerin hâtıralarının yer aldığı Canlı Tarihler'i (1944-1947 arasında altı cilt içinde yirmi hâtırat), 1955-1957 yıllarında Ekicigil ve Sel yayınları, Hayat Tarih Mecmuası'nın 1972 yılında formalar halinde ek olarak verdiği on hâtırat, halen devam etmekte olan Nehir, Arba, Arma ve İletişim yayınları arasında çıkan eserler zikredilebilir.

Hâtıra türünün bir alt bölümü olarak düşünülebilecek günlük (rûznâme, Ar. yevmiyyât, İng. diary, Fr. journal), hadiselerin vuku bulduğu gün kaydedilmiş yine otobiyografik karakterde notlar görünümündedir. Yalnız prensip olarak hâtıratın yayımlanmak amacıyla kaleme alınmasına karşılık günlük genellikle kişinin tamamen şahsî hatta mahrem hayatını, düşünce ve duygularını, çevresindeki insanlar hakkında samimi kanaat ve intibalarını aksettirdiği için daha tabiidir. Bu özellikleriyle hâtırat daha düzenli, belli konular etrafında sınırlı ve üslûp bakımından itinalı olduğu halde günlüklerde konular dağınık, ifade daha hür ve yapmacıksızdır. Bununla beraber özellikle yazarının sağlığında yayımlanmış günlüklerin önceki notlardan faydalanılarak yeniden kurulmuş, seçme ve düzeltmelere tâbi tutulmuş olması dikkate alınmalıdır. Yayımlanmak üzere kaleme alınmış günlükler ise tamamen bir edebî tür olarak kabul edilmelidir. Muhteva bakımından günlükler de hâtırat gibi yazarlarının meslekleri vb. özellikleri gereği seyahat, bilim, askerlik, edebiyat ve diğer güzel sanatlar alanlarıyla ilgili olabilir.

Batı'da XV. yüzyıldan itibaren seyrek olarak ilk örnekleri görülen günlük XIX. yüzyıldan sonra çoğalır ve yaygınlaşır. Osmanlı merkez teşkilâtında günlük olayların, tevcihlerin ve savaşların görevliler tarafından kaydedildiği şehnâme, vekāyi'nâme, rûznâme, rûznâmçe adları verilen defterler bir çeşit resmî günlük mahiyetindedir. Bunlar arasında, III. Selim'in sır kâtibi Ahmed Efendi tarafından tutulan Rûznâme (Ankara 1993), 1791-1802 yıllarını içine alan siyasî olaylarla beraber padişahın günlük hayatını, saray ve çevresini, yenileşmekte olan İstanbul'daki yaşayışı yansıtması bakımından önemlidir. Sahaflar Şeyhi Esad Efendi de Osmanlı padişahları arasında ilk defa memleket gezilerine çıkan II. Mahmud'un Çanakkale ve

Edirne seyahatine ait günlük notlarını Sefernâme-i Hayr (Arkeoloji Müzeleri Ktp., Recâizâde Ekrem, nr. 157) ve 1837'de yapılan Rumeli seyahatiyle ilgili günlüğünü Âyâtü'l-hayr (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 319) adıyla kitaplaştırmış, bunun hulâsası Takvîm-i Vekāyi'de (nr. 49) neşredilmiştir (geniş bilgi için bk. Özcan, s. 361-379). Özel günlükler ise eldeki bilgilere göre daha az sayıdadır. Bir Sünbülî şeyhi olan Seyyid Hasan Efendi'nin 1660-1664 yılları arasında dergâhta tuttuğu günlüklerinden oluşan Sohbetnâme, hem şimdilik en eski günlük olması hem de XVII. yüzyılda bir dergâhdaki günlük hayatı, âdâb ve erkânı yansıtması bakımından dikkat çekicidir (Orhan Şâik Gökyay, "Sohbetnâme", TT, nr. 14, Şubat 1985, s. 56-65). Sadreddinzâde Telhisî Mustafa tarafından tutulmuş bir günlük de döneminin siyasî ve içtimaî hadiseleriyle günlük sahibine ait özel bilgi ve yaşantıları ihtiva etmektedir (Fazıl Işıközlü, "Başbakanlık Arşivinde Yeni Bulunmuş Olan ve Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Tarafından Tutulduğu Anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) Yıllarına Ait Bir Ceride (Journal) ve Eklentisi", VII. Türk Tarih Kongresi, II, Ankara 1973, s. 508-534). II. Mahmud devri şeyhülislâmlarından Ahmed Reşid Efendi'nin babası Mehmed (Mustafa) Sıdkı'nın kaleme aldığı tahmin edilen, 1749-1756 yıllarında genç bir müderrisken medreseler, dersler, imtihanlar ve kısmen içtimaî hayatla ilgili olayları anlattığı günlük de muhtevası bakımından önem taşımaktadır (Yevmiye adıyla İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3580'de kayıtlı, bk. bibl. Madeleine C. Zilfi).

Âli Bey'in Düyûn-ı Umûmiyye müfettişi olarak 1885-1888 yıllarında Güneydoğu Anadolu, Musul, Bağdat ve Hindistan'a yaptığı seyahatlerin notlarından oluşan Seyahat Jurnali (İstanbul 1314) yeni dönemin ilk günlük örneğidir. Müellifin kitabın adına "jurnal" demesi türün Batılı benzerlerinden kaynaklandığını göstermektedir. Nigâr bint Osman'ın tamamen şahsî ve ailevî meseleleri anlattığı defterleri ise XIX. yüzyılda aydın bir Osmanlı kadınının ev içi hayatını ve duygularını aksettirir (defterlerden küçük bir seçme için bk. Hayatımın Hikâyesi, İstanbul 1959; daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Nazan Bekiroğlu, Nigâr binti Osman: Yaşam-Zaman-Çevre-Eser, Trabzon 1995, basılmamış doçentlik çalışması). Bunlardan başka Lütfi Simavi'nin Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, I-II (İstanbul 1340), Ömer Seyfeddin'in çeşitli araştırmalar içinde kısmen yayımlanmış, Balkan Harbi

Ruznâmesi diye bilinen notları (bibl.için bk. Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfeddin, İstanbul 1984, s. 18-19), Mahmud Muhtar Paşa'nın Balkan savaşları harekâtını anlatan Üçüncü Kolordunun ve İkinci Şark Ordusunun Muharebatı (İstanbul 1331), Ahmed Refik'in (Altınay) Kafkas Yollarında Hâtıralar ve Tahassüsler (İstanbul 1919), Mahmut Şevket Paşa'nın Günlüğü (İstanbul 1988), Lütfi Fikri'nin Dersim Mebusu Lütfi Fikri Bey'in Günlüğü "Daima Muhalefet" (haz. Yücel Demirel, İstanbul 1991) adlı eserleri Cumhuriyet öncesinin önemli günlüklerindendir. İbnülemin Mahmud Kemal'in de 1902-1957 yılları arasında tutulmuş notlarını ihtiva eden neşredilmemiş külliyetli günlükleri bulunmaktadır (Hoş Sadâ, İstanbul 1958, s. XXX-XXXI). Daha yakın dönemde yayımlanmış günlüklerden Salâh Birsel'in Günlük (İstanbul 1955), Suut Kemal Yetkin'in Günlerin Götürdüğü (İstanbul 1958), Nurullah Ataç'ın Günce (İstanbul 1960), Tomris Uyar'ın Gün Dökümü 75 (İstanbul 1976), Nuri Pakdil'in Edebiyat Kulesi (Ankara 1984), Oğuz Atay'ın Günlük (İstanbul 1987) adlı eserleri türün edebî örnekleri arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Cebbûr Abdünnûr, el-Muʿcemü'l-edebî, Beyrut 1984, s. 246; Ali Birinci, "Hatırat Türünden Eserlerin Türk Folkloru Araştırmalarında Yeri", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1986, I, 63-68; Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 361-379; Nazan Bekiroğlu, Nigâr Binti Osman: Yaşam-Zaman-Çevre-Eser (doçentlik çalışması, 1995, Karadeniz Teknik Üniversitesi

Fatih Eğitim Fakültesi), s. VI-X; İsmet Parmaksızoğlu, "Bir Türk Kadısının Esaret Hatıraları", TD, VIII (1953), s. 76-84; TDl. (Günlük Özel Sayısı), sy. 127 (1962), tür.yer.; a.e. (Anı Özel Sayısı), sy. 246 (1972), tür.yer.; Madeleine C. Zilfi, "The Diary of a Müderris: A New Source for Ottoman Biography", JTS, I (1977), s. 157-173; İsmail Erünsal, "Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi ve Cerîdesi", Kaynaklar, sy. 2, İstanbul 1984, s. 77-81; Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in

Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Litterature", St.I, LXIX (1989), s. 121-150; Gürsel Aytaç, "Anı Türü ve Demir Özlü'nün 'Sürgün'de On Yıl'ı", Edebiyat Yazıları, II, Ankara 1991, s. 9-14; Abdullah Uçman, "Günlük", TDEA, III, 417-418; İnci Enginün - Mustafa Kutlu, "Hâtırat", a.e., IV, 156-158.

M. Orhan Okay

ARAP EDEBİYATI.

Şahsî hâtıralarla beraber siyasî ve içtimaî boyutları da olan hâtırat türü eserler Arap edebiyatında üç ana gruba ayrılır. Bunların ilki Ortaçağ'dan beri bilinen rihle (gezi) türüdür. Coğrafî yönü ağır basan bu anılar gezginlerin mesleği, ilgi alanı, meşrebi, tutumu ve düşüncesine göre farklılık gösterir. Meselâ gezgin edebiyatçıysa yalnız ediplere ve edebî faaliyetlere, ilim adamıysa âlimlere ve ilmî faaliyetlere, din adamıysa dine ve dinî kurumlara, siyaset ve devlet adamıysa karşılaştıklarının siyasî düşüncelerine önem vermektedir. Gezi hâtıralarının çoğunda gezilip görülen yerlerin ilginç yönleri canlı ve abartılı bir şekilde tasvir edilir. Bunların genellikle bir hükümdar, bir emîr yahut bir arkadaş tavsiyesiyle yazıldığı görülür. Arap edebiyatında bu tür gezilerin en eski örnekleri olarak İbnü'l-Fakīh (ö. 289/902), Ya'kūbî, İbn Hurdâzbih, İbn Rüste, İbn Fadlân, İbn Cübeyr ve İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69 [?]) hâtıraları bilinmektedir. Ancak o devirlerde yazılan bu hâtıraların çizdiği hayat tarzı, toplum düzeni, beşerî münasebetler ve ülke tasvirleri bugüne göre çok basit, birbirinin tekrarı veya benzeri olup genellikle cansız birer hayat tablosunu andırmaktadır. Yeni yazılan seyahat hâtıraları ise ünlü Arap gezginleri Hüseyin Mûnis, Emîn Reyhânî ve Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin eserlerinde olduğu gibi, yazarların izlenimleri ve değer yargılarından başka bazı belgelere de yer verdikleri için güvenilir kaynak durumundadır. Ayrıca bu coğrafî hâtıraların bazıları yalnız Arapça olmayıp gerek bu dili konuşanlar gerekse yabancılar tarafından İngilizce, Fransızca vb. dillerle yazılmıştır. Bunlardan, Lyon Tıp Fakültesi dekanı Lourtet'nin XIX. yüzyıla ait Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'le ilgili 300 fotoğrafı da ihtiva eden hâtıraları (1875-1880) Arżü'ẕ-ẕikreyât adıyla Arapça'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1993). Mısırlı yazar Prens Ömer Tosun'un 1925'te Kahire'de Nil

nehri hakkında Fransızca olarak kaleme aldığı eseri de (Mémoires sur l’histoire du Nil, I-II, Frankfurt 1992) bunlardandır. Fransız kültürü ile temasa geçen ilk Arap aydını olan Rifâa et-Tahtâvî’nin Paris hakkında yazdığı Taḫlîṣü’l-İbrîz fî telḫîṣi Bâriz’i (Kahire 1834) bu çeşit gezi anılarının en iyi örneğidir.

Hâtıratla ilgili ikinci tür eserler daha çok yazarının psikolojik durumunu, kendi nefsiyle hesaplaşmasını, hayat tecrübelerini ve bazı olayları içerir. Eski Arap edebiyatında bu daldaki ilk örnekler muhtemelen Grek filozofu Galen’den etkilenen Huneyn b. İshak, Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, İbnü’lHeysem, İbn Sînâ, Ali b. Rıdvân gibi tabip ve filozoflara aittir (Hee-Sun Cho, XI [1996], s. 13-14). Bunlardan sonra Gazzâlî’nin el-Münḳız mine’ḍ-ḍalâl’i ile Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Ṣaydü’l-ḫâṭır’ı bu türe dahil edilebilir. Çünkü Gazzâlî eserinde kendi ilmî macerasını ve fikir çilesini anlatmakta, İbnü’l-Cevzî de ahlâk, mev‘iza, zühd ve hikmete dair şahsî düşüncelerini kaydetmektedir. Nitekim eserinin önsözünde, “İnsanın hatırına her an bir şeyler gelebilir, bunları yazmadığı takdirde biraz sonra unutulup gider. Dolayısıyla gaipten gelen bu değerli bilgileri korumak için onları Ṣaydü’l-ḫâṭır (hâtıra avı) dediğim kitabımda topladım” demektedir. Aynı dönemde yaşayan Üsâme b. Munkız’ın Kitâbü’l-İʿtibâr’ı bu türü gerçek anlamda temsil eden en eski örnek sayılabilir.

Otobiyografi alanında en iyi örnekler, VIII. (XIV.) yüzyılda el-İḥâṭa fî târîḫi Ġırnaṭa ve Nüfâḍatü’l-cinâb fî ʿulâleti’l-iġtirâb adlı eserlerinde Lisânüddin İbnü’l-Hatîb ve et-Taʿrîf b’İbn Ḫaldûn ve riḥletühû ġarben ve şarḳan adlı kitapla İbn Haldûn tarafından verilmiştir. Bunlardan sonra İbnü’l-Cezerî Ġāyetü’n-nihâye, Sehâvî eḍ-Ḍavʿu’l-lâmiʿ, Süyûtî Ḥüsnü’l-muḥâḍara, Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî Leṭâʾifü’l-minen ve’l-aḫlâḳ ve Şemseddin İbn Tolun el-Felekü’l-meşḥûn fî aḥvâli Muḥammed b. Ṭolûn adlı eseriyle otobiyografisini kaleme almıştır. Bu eserler birkaçı dışında müstakil otobiyografi kitabı değildir, çünkü günümüzde bilinen anlamıyla otobiyografi Arap edebiyatında yeni bir edebî türdür. XIX ve XX. yüzyıllarda görülen yeni örnekler arasında, seyahatnâme özelliği de bulunan Rifâa et-Tahtâvî’nin yukarıda anılan eseriyle Fâris eş-Şidyâk’ın es-Sâḳ ʿale’s-sâḳ fîmâ hüve’l-fâryâḳ, Muhammed İyâd et-Tantâvî’nin Tuḥfetü’l-eẕkiyâʾ bi-aḫbâri bilâdi’r-Rûsiyâ sayılabilir. Ali Paşa Mübârek el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye’de, Muhammed Kürd Ali de Ḫıṭaṭü’ş-Şâm’da kendi

otobiyografilerine yer vermişlerdir.

Yeni Arap edebiyatındaki otobiyografi türünün belli başlı örnekleri olarak da Abdurrahman Şükrî'nin İʿtirâfât, Tâhâ Hüseyin'in el-Eyyâm, Selâme Mûsâ'nın Tercemetü Selâme Mûsâ, Ahmed Emîn'in Ḥayâtî, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî'nin Ḳıṣṣatü ḥayât, Mîhâil Nuayme'nin Sebʿûn ev ḥikâyetü ʿömr, Abbas Mahmûd el-Akkād'ın Ene ve Ḥayâtü ḳalem, Tevfîk el-Hakîm'in Zehretü'l-ʿömr ve Sicnü'l-ʿamel adlı eserleri anılabilir.

Arap edebiyatında hâtıratın üçüncü türünü teşkil eden eserlere "günlük anılar" (yevmiyyât) denilir. Bunlar hem gezileri hem de şahsî anıları kapsar. Genel olarak terâcim ve tabakat kitaplarında yazarların karşılaştıkları olaylar ve hocaları ile zamanın meşhurları, çağın hayat tarzı ve vefat hadiselerine dair günü gününe kaydettikleri bilgiler günlük anı mahiyetindedir. Bu tür eserler arasında İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam'ı, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı, Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı, Safedî'nin el-Vâfî'si ve Aʿyânü'l-ʿaṣr'ı, İbn Hacer'in ed-Dürerü'l-kâmine'si ile İnbâʾü'l-ġumr'u, Makrîzî'nin es-Sülûk'ü ve özellikle İbn Tağrîberdî'nin el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, en-Nücûmü'z-zâhire ve Ḥavâdiẟü'd-dühûr adlı kitapları başta gelir. Bunlar arasında özellikle Makrîzî'nin eseri tam anlamıyla bir günlüktür. Bu yeni türü hocası Makrîzî'den alan İbn Tağrîberdî, çağdaş anlamıyla günlüğü ilk defa bir terim olarak Ḥavâdiẟü'd-dühûr fî mede'l-eyyâm ve'ş-şühûr adlı eserinde kullanmıştır. Müellif bu kitabında görüp yaşadığı günlük olayları sadece kaydetmekle kalmamış, onları irdelemiş, eleştirmiş ve değerlendirmiştir. Makrîzî'nin vefat tarihi olan 845'ten (1441) başlayıp 874'e (1469) kadar gelen eser, olayları günü, ayı ve yılı ile tesbit etmiştir. Bu çalışmasını yirmi salnâmeye ayıran İbn Tağrîberdî her yılı aylara, ayları da günlere taksim etmiştir.

Birçok İslâm âliminin genellikle "fehrese, fihris, bernâmec, meşyeha, mu'cem, sebet" adlarıyla kaleme aldıkları ve hangi hocalardan, kimlerin hangi kitaplarını nerede ve ne zaman okuduklarını kıraat silsilesiyle, çok defa günü, ayı ve yılı

ile zikrettikleri eserlerin de günlük türüyle ilgisi görülmektedir. Taberânî, Ebû Ali es-Sadefî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Kādî İyâz, İbn Hayr el-İşbîlî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Ruaynî, İbn

Rüşeyd, Zehebî, Abdülhay el-Kettânî bu tür eserleri olan âlimlerden birkaçıdır (DİA, XII, 297-299). Bunların dışında Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-İmtâʿ ve'l-muʾânese'si ile Üsâme b. Münkız'ın el-İʿtibâr'ı da günlük anı türüyle ilgili sayılabilecek en eski örneklerdendir. Ebû Hayyân eserinde, Vezir İbn Sa'dân'ın yanında bulunduğu sırada onun ortaya attığı meseleler etrafında gelişen ve kırk gece devam eden ilmî, edebî ve felsefî sohbetleri günü gününe kaydetmiştir. İbn Münkız ise olaylara göre tertip ettiği kitabında sürükleyici bir üslûp ve tatlı bir roman havası içinde günlük hayat, Haçlılar'la ilişkiler, savaş yöntemleri, dönemin tıbbı, avcılık, Frenkler'in ahlâk ve âdetleri hakkındaki şahsî müşahedelerini kaydetmektedir.

Fransızlar'ın Mısır'ı işgaliyle Batı edebiyatı etkisine giren Arap edebiyatında anı türü eserlerin yoğunluğu artmıştır. Bu dönemde başka dillerden Arap dünyasıyla ilgili birçok hâtıra kitabı Arapça'ya tercüme edilmiştir. I. Dünya Savaşı'nda Alman genelkurmay başkanı Orgeneral Paul von Hindenburg'un hâtıraları (Müẕekkirâtü Hindenburg, Kahire 1925), Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Milliyet gazetesinden çevrilerek el-İttihâd ve el-Muḳaṭṭam gazetelerinde tefrika edildikten sonra yayımlanan hâtıraları (Müẕekkirâtü'l-Ġāzî Muṣṭafâ Kemâl Bâşâ, Kahire 1925), Abdülmevlâ Sâlih el-Harîr tarafından Almanca'dan çevrilen Enver Paşa'nın hâtıraları (Müẕekkirâtü Enver Bâşâ, Tarablus 1979), Vecdi Gedik tarafından Arapça'ya çevrilen Orhan Koloğlu'nun Trablusgarp Savaşı'na dair Türk subaylarının hâtıraları (Müẕekkirâtü'ż-żubbâṭi'l-Etrâk ḥavle maʿraketi Lîbiyâ, Tarablus 1979) ve II. Abdülhamid'in hâtıraları (Müẕekkirâtî es-siyâsiyye, Beyrut 1986) başta gelen yabancı hâtıra eserleridir. Kaynağını, 1962'de Kahire'de Arapça'ya çevrilip yayımlanan Jean Jacques Rousseau'nun İtiraflar'ından alan, Mısırlı yazar Tevfîk el-Hakîm'in Yevmiyyâtü nâʾib fi'l-eryâf adlı eseri (Kahire 1960), Mısır krallık devrinin veliahdı Prens Muhammed Ali'nin hâtıraları ile (Müẕekkirât, Kahire 1366) Ürdün Kralı Abdullah b. Hüseyin'in hâtıraları (Amman 1989), çoğu özel hayatla ilgili olan hâtıra türüne örnek sayılabilir. Bu dönemde kaleme alınmış hâtıratın büyük bir kısmı tarihî ve siyasîdir. İngilizler'e karşı 1881-1882'de savaşan Ahmed Urâbî'nin (Müẕekkirâtü ʿUrâbî, Kahire 1964), aynı dönemin hatip ve şairi Abdullah Nedîm'in (Müẕekkirâtî es-siyâsiyye, Kahire 1972), Suriye başbakanlarından Hasan el-Hakîm'in, Mısır başbakanlarından Sa'd Zağlûl ve İsmâil Sıdkı Paşa'nın, Irak

başbakanlarından Tâhâ el-Hâşimî'nin ve Fransızlar'a karşı mücadele veren mücahid Abdülkādir el-Cezâirî'nin torunu Muhammed Saîd'in hâtıraları bu tür eserlerdendir. Arap siyasî edebiyatında hakkında en çok hâtıra yazılan iki konudan biri I. Dünya Savaşı, diğeri de Filistin olaylarıdır. I. Dünya Savaşı'nı konu alan hâtıraların başında Lübnanlı yazar Es'ad Dâğır'ın hâtıraları ile (Müẕekkirâtî, Kahire 1959) Filistin meselesini ele alan Muhammed İzzet Derveze'nin hâtıraları (Müẕekkirâtî ḥavle'l-ḳażıyyeti'l-Filisṭîniyye, Beyrut 1993) gelir. Ayrıca çeşitli sebeplerle yarım kalmış veya yazarı hayatta iken yayımlanamamış hâtıralar da vardır. Bu tür eserlerin bir kısmı kaybolmuş, bir kısmı da yazarın dostları tarafından tamamlanıp yayımlanmıştır. Meselâ Tâhâ Hüseyin'in hâtıralarını Servet Abaza, Lübnan şairi İlyâs Ebû Şebeke'nin hâtıralarını Corc Garib ve Mısırlı filozof Şiblî eş-Şümeyyil'in hâtıralarını da Es'ad Rezzûk bunların ölümünden bir süre sonra yayımlamışlardır. Bazı hâtıra yazarları da sultan veya vezirlerin baskısından çekinerek eserlerine adlarını yazmamışlardır. Bunların en tipik örneği, Mısırlı İbrâhim Paşa hakkında yazılan ve tek nüshası Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 9787) bulunan eserdir. İbrâhim Paşa'nın Suriye'yi ele geçirmesine dair olan bu hâtıra, sonradan Ahmed Gassân Sabanu tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut, ts.). Bir çeşit edebî portreler mahiyetindeki bazı hâtıra eserleri de çoğunlukla o hâtıra sahiplerinin arkadaşları tarafından toplanmıştır. Bunlar arasında, Tunuslu Abdullah Kennûn'un Ẕikreyâtü meşâhîri ricâli'l-Maġrib ve Iraklı hikâye yazarı Ca'fer el-Halîlî'nin beş ciltlik Kemâ ʿaraftühüm adlı eserleri anılabilir.

Arap dünyasında XX. yüzyılın ikinci yarısında hızla gelişen basın yayın sürecinde coğrafî anıların çoğu az sözlü, bol fotoğraf ve portreli bir karakter sergiler. Çoğunlukla çağdaş yabancı gezginler tarafından yazılan bu fotoanı coğrafya albümlerinin bir kısmı Arap gezginleri tarafından hazırlanmıştır. Mattâ Sem'ân Bûrî ile Yûsuf Ahmed Şibl'in ortaklaşa hazırladıkları ʿAkkâ: türâs̱ün ve ẕikreyât (Beyrut 1994) adlı kitap bu kategoriye giren eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Üsâme b. Münkız, el-İ'tibâr: İbretler Kitabı (trc. Yusuf Ziya Cömert), İstanbul 1992, s. 11, 15, 17; İbnü'l-Cevzî, Ṣaydü'l-ḫâṭır, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmî), s. 11; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 29; İbn Tağrîberdî, Ḥavâdis̱ü'd-dühûr (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1990, I, 12, 32-33, 36; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 7-16; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 312; XI, 19, 197; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 118; Omar Toussoun, Mémoire sur l'histoire du Nil, I-II, Cairo 1925 → Frankfurt 1992; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Müẕekkirâtü sâʾiḥ fi'ş-şarḳi'l-ʿArabî, Beyrut 1978, s. 4-6; Cebbûr Abdünnûr, el-Muʿcemü'l-edebî, Beyrut 1984, s. 246; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü'l-aʿlâm, Beyrut 1987, s. 22, 98, 114, 328, 368, 492; Hee-Sun Cho, "et-Tercemetü'ẕ-ẕâtiyye fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîş", Annals of Japan Association for Middle East Studies, XI, Tokyo 1996, s. 1-37; M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", DİA, XII, 297-299.

İbrâhim Dakuki

FARS EDEBİYATI.

Hâtıratın Fars edebiyatında bir tür olarak ortaya çıkması Kaçarlar dönemine (1779-1924) rastlar. Daha önce de bu türü andıracak eserler kaleme alınmış olmakla beraber bunlar hâtırattan çok yazıldıkları dönemin tarihî kaynakları arasında yer alan eserlerdir. Bu açıdan bakıldığında Târîḫ-i Beyhaḳī, Nâsır-ı Hüsrev'in Sefernâme'si, Târîḫ-i Cihângüşâ, Târîḫ-i Vaṣṣâf ve Şerefeddin Ali Yezdî'nin Ẓafernâme'si gibi eserlerde hâtırat özellikleri görülebilir. Bu eserlerin müellifleri yaşadıkları dönemin olaylarını hâtıra üslûbunda anlatmışlardır. Bunların dışında eski döneme ait bütünüyle hâtırat sayılabilecek iki eser günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri XVI. yüzyıla ait Zeynüddin Mahmûd-i Vâsıfî'nin Bedâyiʿu'l-veḳāyiʿi (I-II, Moskova 1961), diğeri ise XVIII. yüzyıla ait Şeyh Ali Hazîn'in Teẕkiretü'l-aḥvâl'idir (nşr. F. C. Belfour, London 1831). Müelliflerin yaşadıkları bölgelerin siyasî, iktisadî ve içtimaî durumlarını belirten bu iki hâtırattan başka içinde hâtırat ve hasbihallerin dağınık olarak yer aldığı eserler de mevcuttur. Bunlara, XVII. yüzyıla ait Muhammed Müfîd Bâfkī'nin Câmiʿ-i Müfîdî'siyle (II, Tahran 1340; I, Tahran 1342), Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî'nin Deh Risâle-i Muḥaḳḳıḳ-ı Büzürg Feyz-i Kâşânî adlı mecmuanın içinde yer alan Şerḥ-i Ṣadr'ı (İsfahan 1371, s. 47-73) örnek olarak gösterilebilir.

Kaçarlar döneminden itibaren özellikle devlet adamlarına ait hâtıralar “hasbihal,

yâddâşt-ı rûzâne, sefernâme, hâtırât” gibi başlıklar altında yazılmaya başlanmıştır. Bu eserler, otobiyografik niteliklerinden dolayı bazan “zindegî-i men” veya “hâtırât-ı zindegân-i men” başlığıyla kaleme alınmıştır. Pehlevî döneminde (1924-1979) fazla önemsenmeyen hâtıra türü, İslâm inkılâbından sonra özellikle Pehlevî döneminin siyasî hayatını aydınlatması sebebiyle değer kazanmış ve çok sayıda hâtırat yazılmıştır.

Fars edebiyatında hâtırat yazıcılığında belli başlı üç yol takip edilmiştir. 1. Günü gününe tutulmuş notlara dayanılarak yazılan hâtıralar; bunlar günlüklere benzeyen eserlerdir. Hâtıra sahibinin toplumdaki mevkiine göre önem kazanan bu tür eserler diğerlerine göre daha çok tarihî değere sahiptir. Bu gibi hâtıralar arasında Mirza Tâhir Basîrülmülk Şeybânî’nin Rûznâme-i Ḫâṭırât (nşr. Îrec Efşâr - M. Resûl Deryâgeşt, Tahran 1374), Muhammed Hasan Mukaddem’in Rûznâme-i Ḫâṭırât-ı İʿtimâdü’s-salṭana (Tahran 1345) ve Kāsım Ganî’nin Ḫâṭırât-ı Doḳtor Ḳāsım Ġanî (nşr. Ali Sûtî, Tahran 1361) adlı eserleri zikredilebilir. Bazan da hâtırat sahibinin ölümünden sonra anıları bir yakını tarafından düzenlenip yayımlanmıştır. Ḫâṭırât-ı İhtişâmü’s-salṭana ile (nşr. Seyyid Muhammed Mehdî Mûsevî, Tahran 1366) Ferîdü’l-Mülk Muhammed Ali Han Hemedânî’nin Ḫâṭırât-ı Ferîd’i (haz. Mesʿûd Ferîd, Tahran 1354) bunlar arasındadır. Bir kimsenin bir başkasıyla olan dostluğundan kaynaklanan özel hâtıralarına da Ali Devvânî’nin Ḫâṭırât-ı Men ez Üstâẕ Şehîd Muṭahharî (Tahran 1374 hş.) adlı eseri örnek olarak verilebilir. 2. Hâfızaya bağlı kalınarak yazılan hâtıralar. Bunlar, ya hâtıra sahibinin bizzat kendisi veya dikte suretiyle başka bir kişi tarafından yazılarak meydana getirilmiştir. Mehdî Ferruh’un Ḫâṭırât-ı Siyâsî-yi Ferruḫ’u (yazan Pervîz Lûşânî, Tahran 1347 hş.) bunlar arasında yer alır. 3. Karşılıklı sohbet tarzında yazılan hâtıralar. Bu tür hâtıralar, hâtıra sahibinin bir başkasının sorularına cevap vermesiyle meydana gelir. Buna örnek olarak Ḫâṭırât-ı Îrec İskenderî (Tahran 1372 hş.) gösterilebilir.

Konularına göre hâtırat yazıcılığında siyasî olanlar ağırlık kazanmıştır. Ali b. Muhammed Emînüddevle’nin Ḫaṭırât-ı Siyâsî-yi Emînü’d-devle (Tahran 1341), Rahîm Zehtâb Ferd’in Ḫâṭırât der Ḫaṭırât (Tahran 1373), Muhammed Ali İslâmî’nin Rûzhâ (Tahran 1363), Hüseyin Ferdost’un

Ẓuhûr u Suḳūt-ı Salṭanat-ı Pehlevî (I-II, Tahran 1371), Muhammedî er-Rîşehrî'nin Ḫâṭırât-ı Siyâsî 1365-66 (Tahran 1369) adlı eserleri gibi çok sayıda hâtıratta bu özellik görülür.

Âzerîler'in yazdığı hâtıralar da Fars edebiyatında önemli bir yer tutar. Bunlar arasında, Tebrizli bir tüccar olan Muhammed Takī Curabaçi'nin Ḥarfî ez Hezârân Kânder ʿİbâret Âmed (Tahran 1363 hş.), Seyyid Hasan Takīzâde'nin siyasî ağırlıklı Zindegî-yi Ṭûfânî (Tahran 1372), Seyyid Ahmed Kesrevî'nin Zindegânî-yi Men (Tahran 1323 hş.), Muhammed Sâad Merâge'nin Ḫâṭırât-ı Siyâsî Muḥammed Sâʿad Merâge (Tahran 1373 hş.) ve Seyyid Ca'fer Pîşeverî'nin Yâddâşthâ-yı Zindân (Tahran 1358 hş.) adlı eserleri sayılabilir.

Ayrıca Târîḫ-i Muʿâṣır-ı Îrân serisinin her cildinde "Ḫâṭırât" başlığı altında tarihî açıdan önemli ya bir kişinin hâtıratı ya da bir hâtıratla ilgili makaleler yayımlanmaktadır. Bunlara, Hâc Hüsrev Han'ın "Ḫâṭırât-ı Ḥükûmet-i İṣfahân ve Sefer-i Freng 1330-31 h." (Tahran 1372 hş., V, 177-254) ve Rızâ Reîs Tûsî'nin Sir Edmund Ironside'ın hâtıratına yazdığı "Naḳdî ber Kitâb-ı Ḫâṭırât-ı Sir Ironside" (VIII [1374], s. 163-176) adlı makaleleri örnek verilebilir.

Fars edebiyatında İran'la ilgili olarak Batı'da kaleme alınan hâtırat kitaplarının tercümeleri de önemli bir yer tutmaktadır. Dorothy Hunt Smith'in Ḫâṭırât ez Şarḳ (trc. Abdülalî Kâreng, Tebriz 1960), Sir Arthur Hardinge'in Ḫâṭırât-ı Siyâsî yi Sir Artur Harding (trc. Cevâd Şeyhülislâmî, Tahran 1363 hş.) ve Arthur C. Millspaugh'un Amerikâyihâ der Îrân (trc. Abdürrızâ Hûşeng Mehdî, Tahran 1370 hş.) adlı eserleri bunlardan birkaçıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 209; Ḫâṭırât-ı Îrec İskenderî, Tahran 1372 hş., s. 13-19; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1838-1846; Ali Rızâ Kemerî, "Ḫâṭıranigâştehâ ve

Ḫâṭıranevîsî der Güsterde-i Edeb-i Muḳāvemet ve Ferheng-i Cebhe”, Mecmûʿa-i Maḳālehâ-yı Semînâr ber Resî Edebiyyât-ı İnḳılâb-ı İslâmî, Tahran 1373 hş., s. 451-477; Kâmrân Fânî, “Zindegî Ṭalebegî ve Âḫûndî”, Neşr-i Dâniş, IV/2, Tahran 1362 hş., s. 18-27; Ahmed Eşref, “Ṣâbıḳa-i Ḫâṭıra Nigârî der Îrân”, Îrânnâme, XV/1, Bethesda 1997, s. 5-25; Hasan Cevâdî, “Sergüzeştnâmehâ-i Âzerî”, a.e., XV/1 (1997), s. 77-94.

Rıza Kurtuluş

HATÎB-i AYASOFYA

(خطيب آياصوفيه)

(ö. 983/1575 [?])

Osmanlı âlimi, hatip ve şeyhülkurrâ.

Adı Hamdullah, babasının adı Hayreddin olup bazı kaynaklarda Hamdi Efendi diye anılır (Abdurrahman Hibrî, vr. 16b). Kendisi de Mevlidü'n-nebî adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4510, vr. 25b) Hamdî mahlasını kullanmıştır. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1168) babasının Hayrullah olduğu kaydediliyorsa da diğer kaynaklarda ve kendi eserlerinde Hayreddin adı geçmektedir. Babası Hayreddin ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın hocası olarak tanıtılan Kastamonulu Hayreddin'in (Taşköprizâde, s. 442; Sicill-i Osmânî, II, 315) aynı kişi olması muhtemeldir. Hamdullah Efendi, Kanûnî devrinden itibaren kırk yıl kadar Ayasofya Camii'nde cuma hatipliği yaptığı için (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I,

334; Abdurrahman Hibrî, vr. 16b) "Hatîb-i Ayasofya" diye meşhur olmuştur.

Hatipliği yanında Ayasofya Medresesi'nde uzun yıllar müderrislik yapan Hamdullah Efendi'nin şeyhülkurrâ oluşu ve eserlerinin konusu dikkate alındığında daha çok kıraat ilminde derinleştiği anlaşılır (Abdurrahman Hibrî, vr. 16b; Ahmed Bâdî Efendi, II, 336). Nitekim ömrünün sonlarına doğru Edirne Selimiye Dârülkurrâsı'na ilk şeyhülkurrâ olarak tayin edilmiş ve ölümüne kadar bu görevde kalmıştır. Rusûḫu'l-lisân adlı eserindeki bir tanıtma notunda (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8203/3, vr. 60a) onun 981 (1573) yılında Edirne'de şeyhülkurrâ olduğu belirtilir. "Teberrüken" tayin edildiği bu görevde yaklaşık iki yıl kadar hocalık yaptıktan sonra 983 (1575) yılı civarında yetmiş yaşlarında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Bazı kaynaklarda 943 (1536), 948 (1541) ve 963 (1556) olarak zikredilen (Sicill-i Osmânî, II, 244; Brockelmann, II, 651; Kehhâle, IV, 75; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 334) vefat tarihleri yanlış olmalıdır.

Eserleri. 1. ʿUmdetü'l-ʿirfân fî vaṣfi ḥurûfi'l-Ḳurʾân. 948'de (1541) yazılarak Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen eser, "râ" kafiyeli 260 beyitlik Arapça bir tecvid kitabı olup yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi ile (Ayasofya, nr. 4796/1; Lâleli, nr. 61/1) Ankara'da Millî Kütüphane'de (nr. 2503/2) bulunmaktadır. 2. Cevâhirü'l-ikyân fî şerhi Umdeti'l-irfân. ʿUmdetü'l-ʿirfân'ın Türkçe mensur şerhi olup 956 Muharremi (Şubat 1549) sonlarında tamamlamıştır. Yazma nüshaları Süleymaniye (Hamidiye, nr. 17; Esad Efendi, nr. 16), Beyazıt Devlet (nr. 187; Veliyyüddin Efendi, nr. 24), Gazi Hüsrev Bey (nr. 3372) kütüphanelerinde ve Ankara'da Millî Kütüphane'de (nr. 5528) kayıtlıdır. 3. Rusûẖu'l-lisân fî ḥurûfi'l-Ḳurʾân. Yine tecvid konusunda "elif" redifli 143 beyitlik Arapça bir manzumedir. 959'da (1552) Kanûnî'ye ithaf edilen eserin yazma nüshaları Ankara'da Millî Kütüphane ile (nr. 2503/3) Beyazıt Devlet (nr. 8203/3) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 2673) kütüphanelerindedir. 4. Vesîletü'l-itkān fî şerhi Rusûhi'l-lisân. Rusûẖu'l-lisân'ın Türkçe mensur şerhi olan ve 960'ta (1553) yazılan eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 68, Şehid Ali Paşa, nr. 34/2, Lala İsmâil Paşa, nr. 7, Sâliha Hatun, nr. 1/2; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 149/1, 156, 207/2; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 127; Berlin, Ahlward, I, 203; Leiden, nr. 1647; ayrıca bk. Brockelmann, II, 650). 5. Füyûżü'l-itḳān fî Vücûhi'l-Ḳurʾân. Füyûżât fi'l-ḳırâʾati's-sebʿa adıyla da zikredilen bu eserin de çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 223; Ankara Millî Ktp., nr. 99; İzmir Millî Ktp., nr. 1386/1; Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., nr. 17581/2; Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 3959). 6. Mevlidü'n-nebî. Türkçe manzum bir mevliddir. Dîbâceden sonra tevhid, fıtrat-ı âlem, fıtrat-ı Âdem, velâdet-i nebî, muʿcizât, miʿrac, münâcât, vefat ve hâtime bölümlerinden oluşan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4510) kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 442; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 902; II, 1168; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn fî târîhi Edirne, Süleymaniye Ktp.,

Raşid Efendi, nr. 616, vr. 16b; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10.392, II, 336; Sicill-i Osmânî, II, 244, 315; Osmanlı Müellifleri, I, 274-275; Brockelmann, GAL Suppl., II, 650; Îżâḥu’l-meknûn, II, 217, 705; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 334; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 75; Oktay Aslanapa, Edirne’de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 60; K. Dobrača, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1963, I, 104; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 610; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1992, I, 39.

Cemil Akpınar

HATÎB el-BAĞDÂDÎ

(الخطيب البغدادي)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071)

Târîẖu Ba³dâd adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı ve tarihçi.

23 Cemâziyelâhir 392'de (9 Mayıs 1002) (Târîẖu Bağdâd, XI, 266) Mekke-Medine yolu üzerindeki Vâdilmelel'in Guzeyye kasabasında dünyaya geldi. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, aynı ayı ve günü zikretmekle beraber 391'de (1001) doğduğunu söylemesi bir zühul eseri veya istinsah hatası olmalıdır. Daha sonraki bazı kaynaklar da bu yanlış bilgiyi tekrarlamıştır (meselâ bk. İbn Kesîr, XII, 101). Hatîb el-Bağdâdî'nin soyu Kûfe civarında oturan bir Arap aşiretine dayanmaktadır. Hatîb lakabının kendisine, kıraat âlimi Ebû Hafs el-Kettânî'den Kur'an öğrenen ve Bağdat'ın güneybatısında Dicle nehri üzerindeki Derzîcân köyünde yirmi yıl hatiplik yapan babası Ebü'l-Hasan Ali'den intikal ettiği söylenmişse de muhtemelen kendisi de bu köyde aynı vazifeyi devam ettirmesi sebebiyle Hatîb diye tanınmıştır. Babası onu tahsil için hadis ilmiyle de ilgilenen Hilâl b. Abdullah et-Tîbî'ye gönderdi. Babasının ve mürebbisi olduğunu

söylediği Tîbî'nin (Târîẖu Bağdâd, XIV, 75) kendisini hadis ve fıkıh öğrenmeye yönlendirmeleri sebebiyle on bir yaşında iken İbn Rezkūye diye bilinen muhaddis ve fakih Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî'den hadis dersi almaya başladı; bu hocasının derslerine üç yıl aradan sonra tekrar döndü. Üç yıl boyunca Ebü't-Tayyib et-Taberî'den ve devrinin Bağdat'taki en büyük Şâfiî âlimi olduğu belirtilen Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den fıkıh öğrendi. O dönemde yeteri kadar hadis öğrenmeden fıkıh tahsiline başlanmadığından hareketle Hatîb'in bu süre içinde başka hocalardan hadis okumuş olabileceğini ileri sürenler vardır (Münîrüddin Ahmed, s. 28). İbn Rezkūye'den tekrar hadis öğrenmeye başlayan Hatîb, ayrıca Bağdat'taki diğer muhaddis ve fakihlerin derslerine devam ettikten sonra başka ilim merkezlerindeki âlimlerden faydalanmaya karar verdi. Yirmi yaşında iken bir yıl süreyle Basra'ya ve Kûfe'ye gitti. Aynı yıl babasını kaybetti. Hadisi

kendisine sevdiren hocası Berkānî, onun tek bir âlimden rivayette bulunmak için Mısır'a gitmeyi düşündüğünü öğrenince muhaddis Ebü'l-Abbas el-Esamm'ın talebelerinden hadis rivayet etmek üzere Horasan'a gitmesinin daha uygun olacağını söyledi. Hatîb de henüz yirmi üç yaşında iken muhtemelen önce İsfahan'a, oradan da Hemedan, Rey ve Nîşâbur'a gitti; dönüşte Dînever'e uğradı. Hatîb'in, Bağdat'a gelen âlimler arasında hadis ilmini en iyi anlayan kimse olarak nitelendirdiği Muhammed b. Ali es-Sûrî, en fazla rivayette bulunduğu hocalarından İbnü'l-Müteyyem diye bilinen Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, sika olduğunu belirttiği Ebû Ömer Abdülvâhid b. Muhammed el-Kâzerûnî, İbn Bişrân diye tanınan Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, Kādılkudât Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Hîrî ve İbn Şâzân el-Bağdâdî gibi âlimler onun hocaları arasında yer alır. Ayrıca Bağdat'ta bulunan âlimlerle, hadis tahsili için seyahat ettiği yerlerde karşılaştığı 1000'den fazla hocadan (Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-H̱aṭîb el-Baġdâdî, s. 68) faydalanan ve onlardan önemli kişilerin 470 kadar eserini okuyan Hatîb, kendi talebeleri İbn Mâkûlâ ile Ebü'l-Fazl İbn Hayrûn'dan da rivayette bulunmuştur. Özellikle Dımaşk'ta bulunduğu yıllarda okuttuğu bu kitaplardan elli yedisinin Kur'an ilimlerine, kırk sekizinin fıkha, altmış dokuzunun akaid ve zühde, on sekizinin Arap diline, kırk dördünün edebiyata, 158'inin tarihe ve hadis tarihine, altmış beşinin de sadece hadis metinlerine dair eserler olması (Yûsuf el-Uş, s. 144-145), onun hadis başta olmak üzere diğer İslâmî ilimler ve tarih yanında dil ve edebiyata da büyük ilgi duyduğunu, tanınmış şahsiyetlerin rivayet ettiği dinî ve edebî kitapların rivayet hakkını elde etme hususunda büyük gayret sarfettiğini göstermektedir.

Hatîb el-Bağdâdî, tahsilini tamamladıktan sonra yirmi yıldan fazla bir süre bütün vaktini Târîẖu Baġdâd'ı yazmaya ayırdı. 444 (1052-53) yılında bu en önemli çalışmasını tamamlayınca (a.g.e., s. 172) hac görevini ifa etmeye karar verdi. Aynı yıl Dımaşk'a ve Sûr'a uğradıktan sonra Hicaz'a gitti. 445'te (1053-54) hac maksadıyla Mekke'ye gelen tanınmış muhaddis Kudâî'den hadis rivayet etti. Bu sırada seksen yaşında olan ve Mekke'de mücâvir olarak bulunan Ṣaḥîḥ-i Buẖârî'nin ünlü râvisi Kerîme bint Ahmed'den bu eseri beş günde okudu. Hatîb aynı eseri daha önce, ünlü râvilerinden Küşmîhenî'den bizzat dinleyen müfessir ve kıraat âlimi Hîrî'den 423 (1032) yılında Mekke'ye giderken Bağdat'a uğradığı sırada üç gün içinde ve üç mecliste dinlemişti (Târîẖu Baġdâd, VI, 314). Zehebî

bundan daha süratli bir kıraatin duyulmadığını söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 280). Hac esnasında kendisinden hadis öğrenmek isteyenlere hadis rivayet ettiği belirtilen Hatîb, Medine'deki âlimlerden de faydalandıktan sonra hac dönüşü 446 (1054-55) yılında Şam'a uğradı, oradan Beytülmakdis'e geçerek Dımaşklı hadis hâfızı Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî'den hadis rivayet etti. Bir müddet Sûr'da kaldı, ardından Bağdat'a döndü. Hadis ilmindeki otoritesi yanında yazdığı eserler sayesinde büyük bir şöhrete sahip olduğu için ondan hadis öğrenmek ve eserlerini bizzat kendisinden okuyup rivayet etmek üzere Bağdat'a gelenlerden başka dolaştığı birçok ilim merkezinde pek çok talebe kendisinden faydalandı. Zaman zaman onunla hadis müzakere eden hocası Ebû Bekir el-Berkānî başta olmak üzere Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Ahmed el-Ezherî gibi tanınmış hocaları ondan hadis rivayet etti. En tanınmış talebeleri arasında, kendisinden yıllarca ayrılmayan Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ile Endülüslü hadis hâfızı ve İbn Hazm'ın talebesi Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, hadis hâfızı İbnü'l-Hâdıbe, Ebü'l-Hüseyin İbnü't-Tuyûrî, Mübârek b. Abdülcebbâr el-Bağdâdî, Hatîb et-Tebrîzî, Mâristan kadısı diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâkī el-Ensârî en-Nasrî gibi isimler zikredilebilir.

Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime Hatîb'in tahsil arkadaşıydı. Vezir hadis ilmindeki yerini takdir ettiği Hatîb'i himayesine aldı (447/1055). O sıralarda birtakım yahudiler, Hz. Peygamber'in Hayber yahudilerini cizyeden muaf tuttuğuna dair Hz. Ali'nin el yazısını ihtiva eden bir belgeye sahip olduklarını ileri sürdüler. İbnü'l-Müslime Hatîb'den bu belge hakkındaki kanaatini sordu. O da belgeyi inceledikten sonra Hayber'in 7. yılda (628) fethedildiğini, bu belgede şahit olarak zikredilen Muâviye'nin Mekke fethinde (630) müslüman olduğunu, diğer şahit Sa'd b. Muâz'ın ise Benî Kurayza seferinde (627) şehid düştüğünü belirterek belgenin sahte olduğunu ispatladı. Bunun üzerine vezir, Hatîb'i hadis konusunda tek otorite kabul ederek bütün hatip ve vâizlere onun onaylamadığı hadisleri halka bildirmemelerini emretti. En büyük arzusu el-Câmiu'l-Mansûrî'de hadis okutmak olan Hatîb el-Bağdâdî, Halife Kāim-Biemrillâh'tan ders izni alabilmek için fırsat kollamaya başladı. Râvileri arasında halifenin de bulunduğu bir hadis cüzünü yanına alarak hilâfet makamına gitti ve kendisiyle görüşerek bu cüzü ona okumak ve rivayet izni almak istediğini

söyledi. Halife ise onun kendisinden hadis dinlemeye ihtiyacı bulunmadığını bildiği için istediği iznin verilmesini emretti. Hatîb talebelerine burada hadis ve Nizâmiye Medresesi'nin yakınındaki evinde Târîẖu Baġdâd'ı rivayet etmeye, öte yandan pek çok hocadan okuyarak rivayet iznini aldığı kitapları okutmaya, ayrıca kaleme almayı tasarladığı kitapları yazmaya başladı. Eserlerinin birçoğunu bu dönemde meydana getirmiştir.

Vezir İbnü'l-Müslime, genişleyen Fâtımî hâkimiyetine engel olmak için halifeyi ikna ederek Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in hilâfet merkezine gelmesini ve halifeye destek olmasını sağlamıştı. Ancak Tuğrul Bey'in Bağdat'tan ayrılması üzerine Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın taraftarı olan Türk kumandanı Besâsîrî, Fâtımî halifesinin teşvikiyle Bağdat'a girerek halifeyi makamından indirdi ve İbnü'l-Müslime'yi öldürdü (450/1059). Târîẖu Baġdâd'da bazı Hanbelîler aleyhinde yazdıkları dolayısıyla Hatîb'e kin duyan bu mezhebin bir kısım mensupları vezirin öldürülmesini fırsat bilerek onu rahatsız etmeye başladılar. Hayatını tehlikede gören

Hatîb Safer 451'de (Nisan 1059) Dımaşk'a gitti. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Endelüsî, Hatîb'in Dımaşk'a giderken 476 kitabı yanında götürdüğünü söylemekte ve Tesmiyetü mâ verede bihi'l-Ḫaṭîbü Dımaşḳa adlı risâlesinde (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 18/6) bunların adını vermektedir (bu kitapların bir listesi için bk. Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, s. 282-301). Hatîb Dımaşk'ta, Emeviyye Camii'nin doğu cephesindeki minarenin altında bulunan odada ikamet ederek eser yazmaya ve bu camide ders okutmaya başladı. Onun Dımaşk'ta Ahmed b. Hanbel'in Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe'si ile İbn Rezkūye'nin Feżâʾilü'l-ʿAbbâs'ını okutması, Şiî Fâtımîler'in idaresinde bulunan şehirdeki Râfizîler'i öfkelendirdi. Bunun üzerine Dımaşk valisi Hatîb'in öldürülmesini emretti. Sünnî olan ve bu sebeple Hatîb'e bir zarar gelmesini istemeyen emniyet müdürü (sâhibü'ş-şurta), onu yakalayıp götürürken valinin büyük değer verdiği şerif Ebü'l-Kāsım Ali b. İbrâhim b. Ebü'l-Cin el-Alevî'nin evinin önünden geçtikleri sırada ona bu eve sığınmasını tavsiye etti ve böylece Hatîb ölümden kurtuldu. Şerif Ebü'l-Kāsım, Hatîb'i kendisine teslim etmesini isteyen valiye bu âlimin öldürülmesinin bazı mahzurlarından bahsederek onu kararından vazgeçirdi ve Hatîb'in Sûr

şehrine gitmesini sağladı (Safer 459/Ocak 1067).

Hatîb'in aleyhtarları, yanına güzel bir çocuğun gelip gitmesi üzerine halkın dedikoduya başladığını, mutaassıp bir Râfizî olan Dımaşk valisinin bu durumu öğrenince onun öldürülmesini emrettiğini, Hatîb'in bu sebeple Dımaşk'ı terketmek zorunda kaldığını iddia etmişler, hatta onu içki içmekle bile suçlamışlardır (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 29). Sûr'da İzzüddevle lakabıyla anılan bir zenginin Hatîb'in çalışmalarını desteklediği, onun da 462 (1070) yılına kadar bu şehirde kalarak elli kadar eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bağdat'ta ölmeyi arzu eden Hatîb Şâban 462'de (Mayıs 1070) bu şehre dönmeye karar verdi; ticaretle meşgul olan arkadaşı ve talebesi muhaddis Abdülmuhsin eş-Şîhî onu Bağdat'a götürme görevini üstlendi. Hatîb, yolu üzerindeki Trablus ve Halep'te rivayette bulunarak dört ay sonra Bağdat'a ulaştı ve el-Câmiu'l-Mansûrî'de tekrar ders okutmaya başladı. 15 Ramazan 463'te (16 Haziran 1071) hastalandı. Dımaşk'tan büyük bir servetle dönen Hatîb, hiç evlenmediği ve bir mirasçısı da bulunmadığından halifeden izin alarak bütün servetini başta muhaddisler olmak üzere çeşitli kimselere ve yerlere dağıttı, kitaplarını da vakfetti. 7 Zilhicce 463 (5 Eylül 1071) tarihinde Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nin yanındaki evinde vefat etti. Hadis okuttuğu el-Câmiu'l-Mansûrî'de cenaze namazını hocası muhaddis İbnü'l-Mühtedî-Billâh kıldırdı ve arzu ettiği üzere Bâbülharb'de Bişr el-Hâfî'nin kabrinin yanına defnedildi.

Hatîb el-Bağdâdî vakur bir insandı. Giyimine önem vermesine ve heybetli görünmesine rağmen son derece mütevazi olduğu kaydedilir. Hatîb'in el yazısı da çok güzeldi. Düzgün konuşur, hadisleri gür sesiyle, süratli fakat noksansız şekilde okurdu. Vaktini boşa geçirmez, yolda yürürken bile elindeki bir cüzü okuyarak giderdi. Takvâ sahibi olduğu, hayatının hiçbir döneminde resmî göreve tâlip olmadığı ve bütün zamanını ilme verdiği bilinmektedir. Sûr Camii'nde bulunduğu sırada şehrin ileri gelen Alevî zenginlerinden birinin kendisine önemli miktarda bir meblağ göndermesinden dolayı rahatsız olması, onun tok gözlülüğünü ve ilme olan saygısını göstermektedir. Zaman zaman talebelerine para yardımında bulunur ve elindeki imkânları onlarla paylaşmaktan zevk alırdı. Hatîb el-Bağdâdî, insanın bildikleri ve öğrendikleriyle amel etmesine büyük önem vermiş, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî'de bu husus üzerinde durmuş, İḳtiżâʾü'l-

ʿilm el-ʿamel adlı eserinde de özellikle bu konuyu işlemiştir.

İlmî Şahsiyeti. Hadis tahsil etmek üzere İsfahan'a gittiği sırada hocası Berkānî, Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye yazdığı tavsiye mektubunda Hatîb'in hadis ilminde üstün bir yeri bulunduğunu belirtmiş, samimiyetinden ve dindarlığından söz ederek ona anlayışlı davranmasını ve çok rivayette bulunmasını rica etmişti (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 42-43). Hadisleri anlama ve hıfzetme hususunda Hatîb'in Dârekutnî'ye benzetildiğini söyleyen Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî, bir gün talebelerine ders verirken onun yanlarına gelmesini fırsat bilerek bir râvi hakkında fikrini sormuş, Hatîb'in geniş bir açıklama yaptığı sırada önünde diz çöküp oturmuştu. Târîḫu Şîrâz müellifi Hibetullah b. Abdülvâris eş-Şîrâzî, Hatîb el-Bağdâdî'nin kendisine sorulan sorulara ancak birkaç gün sonra cevap verdiğini söyleyerek hıfzını eserleri kadar güçlü bulmamaktaysa da (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 283) bu tutumu onun rivayet konusundaki titizliğinin bir belgesi sayılmalıdır. Talebelerinden İbn Mâkûlâ hocasının hadisleri anlama, ezberleme, muhafaza etme, rivayetlerin gizli kusurlarını, senedlerini, sahihlerini, garîblerini, ferd ve münkerlerini bilme konusunda devrinin nâdir şahsiyeti olduğunu, Dârekutnî'den sonra Bağdat'ta onun gibi birinin yetişmediğini belirtmiş, hadis âlimi Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî de İbn Mâkûlâ'nın bu görüşüne katılmıştır. Hanbelî âlimi İbn Nukta, el-Mülteḳaṭ fîmâ fî kütübi'l-Ḫaṭîb ve ġayrihî mine'l-vehm ve'l-ġalaṭ adlı bir kitap yazmasına rağmen Hatîb'in hadis ilimleri sahasında önemli eserler kaleme aldığını, bu sebeple kendisinden sonraki bütün hadis âlimlerinin onun kitaplarına çok şey borçlu olduğunu söylemekte (et-Taḳyîd, s. 154), İbn Hacer el-Askalânî de bu görüşü doğrulamaktadır (Nüzhetü'n-naẓar, s. 35). İbnü's-Salâh'ın Muḳaddimesi'nde altmıştan fazla yerde Hatîb'in adının zikredilmesi (bk. İndeks; ayrıca bu yerleri ayrıntılı şekilde görmek için bk. Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Bağdâdî, s. 481-485) onun hadis ilimleri sahasındaki yerini göstermeye yeterlidir. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Hallikân, Zehebî ve Tâceddin es-Sübkî gibi birçok tabakat âlimi, Hatîb'in yaşadığı devrin en büyük hadis otoritesi olduğunu belirtmişlerdir.

Hatîb el-Bağdâdî, usûl-i hadîsin ilk müelliflerinden sayılan Râmhürmüzî ile Hâkim en-Nîsâbûrî'den sonra el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye'si ile bu alanın en geniş eserini kaleme almıştır. Ricâlü'l-hadîsin bazı konularında kendisinden

önce Müslim, Dûlâbî, Abdülganî el-Ezdî ve Dârekutnî gibi âlimler çeşitli eserler vermekle beraber Hatîb Târîḫu Baġdâd'ı yazarken ihtiyaç duyduğu bazı meselelerde, özellikle hadislerin senedlerinin uzaması sebebiyle râvi adlarındaki müphem hususların giderilmesi için kapsamlı eserler meydana getirmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiği gibi onun müstakil bir eser yazmadığı pek az usûl-i hadîs konusu bulunmaktadır (Nüzhetü'n-naẓar, s. 35). Daha sonra telif edilen hadis usulü kitaplarının en önemli kaynağını onun eserleri oluşturmaktadır.

Fıkıh sahasında çalışmalar yapmasına ve ileri gelen Şâfiî fakihlerinden biri olmasına rağmen Hatîb'in muhaddisliği fakihliğinden üstündür. Her iki ilmi de iyi bildiğinden fıkıhla hadisin yanyana gitmesi

gerektiğini savunmuş, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih, Naṣîḥatü ehli'l-ḥadîs̱ ve Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ adlı eserlerinde hadis talebelerini rivayetle daha az meşgul olmaya, hadisler üzerinde düşünmeye ve onların fıkhını anlamaya teşvik etmiştir. Fıkıhla meşgul olanlara da hadise önem vermeyi ve hükümlerinde ona dayanmayı öğütlemiştir. Hatîb'in diğer bir yönü tarihçilik olmakla beraber hadisçiliği bu alanda da kendini göstermekte ve Târîḫu Baġdâd'ın ihtiva ettiği 7831 biyografinin 500 kadarını muhaddisler teşkil etmektedir.

Talebesi Ebü'l-Hüseyin İbnü't-Tuyûrî başta olmak üzere bazı âlimler, Hatîb el-Bağdâdî'nin Dımaşk'a gittiği zaman hocası Muhammed b. Ali es-Sûrî'nin yazdığı birtakım kitapları onun bir yakınından ödünç aldığını ve Târîḫu Baġdâd dışındaki eserlerinin birçoğunu Sûrî'nin kitaplarından faydalanarak yazdığını ileri sürmüşlerdir. Ancak Zehebî, başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere çeşitli kimseler tarafından ileri sürülen bu iddianın doğru olmadığını belirtmekte, Hatîb'in Sûrî'den daha üstün olduğunu söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 283). Ayrıca Hatîb'in önemli birçok eserini Sûr'a gitmeden önce yazdığı ve Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî'nin bu eserlerin bir listesini hazırladığı bilinmektedir (yk. bk.). Öte yandan hayatının önemli bir kısmını Bağdat'ta geçiren ve orada vefat eden Sûrî'nin eserlerini yanına almayıp Sûr'da bırakmış olması da pek tutarlı görünmemektedir (Târîḫu Baġdâd, III, 103; Yûsuf el-Uş, s. 159). Hatîb'i en çok tenkit edenlerin başında gelen İbnü'l-Cevzî'nin onun eserlerini takdir etmesi, hatta Dârekutnî gibi ondan daha güçlü hâfızlara nasip olmayacak

sayıda kitap yazdığını ifade etmesi de (el-Muntaẓam, VIII, 266; el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓi'l-ʿilm, s. 30) bu eserlerin önemini ortaya koymaktadır.

Târîḫu Baġdâd'da Hatîb'in bazı mezheplerin tanınmış şahsiyetleri aleyhindeki rivayetlere yer vermesi o mezhep taraftarlarının ağır tenkidine uğramıştır. Bu sebeple Zehebî, Hatîb'in bu rivayetleri eserine almamış olmasını temenni etmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 289). Hatîb ile Hanbelîler arasındaki ihtilâfın nereden kaynaklandığı ise kesin olarak bilinmemektir. Hanbelîler'den İbnü'l-Cevzî onun önceleri Hanbelî olduğunu, bid'atçılara ilgi duyması üzerine Hanbelîler'in kendisine eziyet ettiğini, bunun üzerine Şâfiî mezhebine geçerek eserlerinde Hanbelîler aleyhinde kasıtlı beyanlarda bulunduğunu söylemektedir (el-Muntaẓam, VIII, 267). Bu bilgileri İbnü'l-Cevzî'den nakleden İbn Kesîr ile (el-Bidâye, XII, 102), Hatîb'in başına gelen kötü olayları Târîḫu Baġdâd'da zayıf rivayetlere dayanarak birçok âlimi ağır şekilde itham etmesinin bir cezası olarak kabul eden İbn Tağrîberdî (en-Nücûmü'z-zâhire, V, 87) dışında tabakat müellifleri eserlerinde bu konuya yer vermemişlerdir. Kaynakların çoğunda onun çocukluğundan itibaren Şâfiî âlimlerinden fıkıh dersi aldığının belirtilmesi ve herhangi bir Hanbelî hocadan fıkıh okuduğunun kaydedilmemesi Hatîb'in mezhep değiştirdiği iddiasını zayıflatmaktadır. İtikadda Eş'arî olan Hatîb'in fıkıhla ilgili bütün eserleri de Şâfiî fıkhına dairdir. Günümüz araştırmacılarından Münîrüddin Ahmed, Hatîb'in 428'de (1036) Hanbelî fakihi Ebû Ali el-Hâşimî'nin (Târîḫu Baġdâd, I, 354), 434'te de (1042-43) Şâfiî fakihi İbn Hammâme'nin (a.g.e., XI, 274) cenaze namazını kıldırdığını söylemekte ve bir Şâfiî'nin tanınmış bir Hanbelî'nin cenaze namazını kıldırmasını mâkul bulmadığından onun 428 (1036) yılından sonra Şâfiî mezhebine geçmiş olabileceğini ileri sürmektedir (Târîḫu't-taʿlîm ʿinde'l-müslimîn, s. 31). Hatîb el-Bağdâdî ile Hanbelîler arasındaki çekişmenin asıl sebebini, aynı dönemde Eş'arîler'le (Şâfiîler) Hanbelîler arasında düşmanlık derecesine varan ve Hatîb'in hocalarından Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye de büyük sıkıntılar yaşatan mezhep taassubunda aramak gerekir.

Öte yandan Târîḫu Baġdâd'da Ebû Hanîfe'nin biyografisine en geniş yeri ayıran (XIII, 323-454) Hatîb el-Bağdâdî, onun hayatı ve menâkıbına dair çeşitli bilgiler verdikten sonra hadis rivayetindeki durumu, iman, halku'l-Kur'ân, devlet reisine karşı ayaklanma konusundaki görüşleri, bazı dinî

konularla İslâm büyükleri hakkında uygun olmayan sözleri gibi hususlarda Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki nakilleri sıralamıştır. Ancak Hatîb'in güvenilir olduğunu söylediği bu nakillerin bir kısmının, Târîẖu Baġdâd'da biyografilerini verirken ağır şekilde tenkit ettiği kimseler tarafından rivayet edilmesi söz konusu haberlerin esere sonradan eklendiği şüphesini uyandırmaktadır. Şüphe uyandıran diğer bir husus da Ebû Hanîfe aleyhindeki rivayetlerin Târîẖu Baġdâd'ın bazı nüshalarında altıda bir oranında daha az veya daha çok sayıda bulunmasıdır. Ayrıca Hanefîler'in ağırlıkta olduğu Bağdat'ta Târîẖu Baġdâd'ın yazılışından, Hatîb aleyhindeki ilk eseri kaleme alan Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin Îsâ b. el-Melikü'l-Âdil'e (1218-1227) kadar geçen iki yüzyıl boyunca hiç kimsenin Hatîb'e reddiye yazmamış olması da bu açıdan düşündürücüdür (Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-H̱aṭîb el-Baġdâdî, s. 105-106, 307-309).

Ebû Hanîfe aleyhindeki rivayetlere eserinde yer vermesi sebebiyle Hatîb'e çeşitli devirlerde reddiyeler yazılmıştır. Bunların ilki, onu Hanbelî iken Şâfiîliğe geçmekle suçlayan, hatta bilgisizlik, tarafgirlik ve dindar olmamakla itham eden İbnü'l-Cevzî'nin iki cüzden ibaret es-Sehmü'l-muṣîb fi'r-red ʿale'l-H̱aṭîb'idir (Abdülhamîd el-Allûcî, s. 111). Daha sonra, bütün ailesi Şâfiî olduğu halde Hanefîliği seçen, bunun sebebini soran babası Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'e, "İçinizde bir tek müslüman bulunmasını istemez misiniz?" diyecek kadar mutaassıp bir Hanefî olduğu belirtilen (Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 152) el-Melikü'l-Muazzam, Kitâbü'r-Red ʿalâ Ebî Bekr el-H̱aṭîb fîmâ ẕekere fî Târîẖihî fî tercemeti'l-imâm sirâci'l-ümme Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân b. S̱âbit adlı eserini yazmıştır (Delhi 1350; Kahire 1351/1932; Beyrut 1985). Kitap es-Sehmü'l-muṣîb fî kebidi'l-H̱aṭîb adıyla da anılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerini öven İbn Nukta'nın el-Mülteḳaṭ fîmâ fî kütübi'l-H̱aṭîb ve ġayrihî mine'l-vehm ve'l-ġalaṭ adlı eserinin (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 349) bir kısmı onunla ilgilidir. Mirʾâtü'z-zamân'da dedesini Hatîb'den daha aşırı bir üslûp kullanmakla suçlayan Sıbt İbnü'l-Cevzî de bu hususta el-İntiṣâr li-imâmi eʾimmeti'l-emṣâr'ını kaleme almıştır (Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 77, 78). Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen müsnedlerden on beşini Câmiʿu'l-mesânîd adıyla bir araya getiren Hanefî fakihi Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hatîb el-Hârizmî, eserinin mukaddimesinde hasetçi diye andığı Hatîb'in iddialarını reddetmiştir. Kâtib Çelebi, Süyûtî'nin eserleri arasında

es-Sehmü'l-muṣîb fî naḥri'l-Ḫaṭîb adlı bir kitap bulunduğunu söylemekte (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1010), daha sonraki müelliflerin de bu bilgiyi ondan naklettikleri anlaşılmaktadır (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 539; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 224). Ancak Süyûtî'nin de Şâfiî olması, onun mezhep konusunda Hatîb aleyhinde kitap yazma ihtimalini zayıflatmaktadır. Konu üzerinde hassasiyetle duran Zâhid Kevserî de

Süyûtî'nin böyle bir eserinden söz etmemektedir. Kevserî, Târîḫu Baġdâd'da yer alan Ebû Hanîfe aleyhindeki iddiaları çürütmek üzere Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb ʿalâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâẕîb adıyla bir eser kaleme almış (Kahire 1361/1942; Beyrut 1401/1981; nşr. Ahmed Hayrî, baskı yeri yok, 1410/1990), tenkitlerini Târîḫu Baġdâd'dan iktibas ettiği 150 noktada toplamış ve Hatîb'i, İbnü'l-Cevzî gibi aleyhtarlarının görüşlerine dayanarak ağır bir dille tenkit etmiştir. Bu tenkitleri insaflı bulmayan Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî el-Muallimî, Kevserî'nin Hatîb'i eleştirmekle kalmayıp ileri gelen muhaddislere, bazı sahâbî ve tâbiîlere, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi tanınmış imamlara ve selefin itikadına dil uzattığını, bu arada birtakım sahih hadisleri de kabul etmediğini söyleyerek Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb'e geniş bir reddiye yazmaya başlamış, fakat okuyucuların ısrarı üzerine bir kısım notlarını Ṭalîʿatü't-Tenkîl bimâ fî Teʾnîbi'l-Kevs̱erî mine'l-ebâṭîl adıyla yayımlamış (Kahire 1368, 111 sayfa; ayrıca et-Tenkîl'in girişinde, s. 9-78), Kevserî de buna et-Terḥîb bi-naḳdi't-Teʾnîb adlı küçük hacimli bir reddiye ile cevap vermiştir (Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, s. 291-336; Ahmed Hayrî'nin notlarıyla yayımlanan Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, s. 371-418). Abdurrahman el-Yemânî daha sonra et-Tenkîl limâ verede fî Teʾnîbi'l-Kevs̱erî mine'l-ebâṭîl adlı asıl reddiyesini tamamlayarak neşretmiştir (I-II, nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî - Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Kahire, ts.).

Eserleri. Kaynaklarda Hatîb el-Bağdâdî'ye nisbet edilen eserlerin sayısı elli dört ile 100 arasında değişmektedir. Onun 453 (1061) yılına kadar elli dört kitap yazdığı, ayrıca hayatının son on yılında da birçok eser kaleme aldığı dikkate alınırsa 100 rakamının gerçeğe daha yakın olduğu söylenebilir (Sem'ânî, V, 151). Yûsuf el-Uş müellifin büyüklü küçüklü seksen bir kitabının adını zikretmekte ve bunların 436 cüzden ibaret olduğunu söylemektedir (el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, s. 120-134; ayrıca bk. Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, s.122-125). Ancak bu eserlerin bir

kısmı ölümünden sonra yanmıştır (Sübkî, IV, 33). A) Hadis. 1. el-Câmiʿ li-aplâḳı'r-râvî* ve âdâbi's-sâmiʿ. Hadis öğrenim ve öğretimiyle ilgili 237 meseleye dair 1924 rivayeti senedleriyle birlikte ihtiva eden ve on bölümden meydana gelen eser Muhammed Re'fet Saîd (I-II, Küveyt 1401/1981), Mahmûd et-Tahhân (I-II, Riyad 1403/1983) ve Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut 1412/1991) tarafından yayımlanmıştır. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, eserin talebenin uyması gereken kurallarla ilgili bölümlerini Âdâbü ṭâlibi'l-ḥadîs̱ adıyla ayrıca neşretmiştir (Riyad 1411/1990). 2. Şerefü ashâbi'l-hadîb*. Sünneti delil olarak kullanmayıp her şeyi akılla çözmek isteyen ve bundan dolayı muhaddislere saldırıp onlarla alay eden ehl-i hadîs muhaliflerine karşı yazılmıştır. Eserin çeşitli baskıları yapılmış (Delhi 1345; Lahor 1384/1964; nşr. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1971), Ebû Abdurrahman Mahmûd tarafından "et-Taḳrîb li-muşannefâti'l-Ḫaṭîb" dizisinin ilk kitabı olarak Tehẕîbü Şerefi aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ adıyla ihtisar edilmiştir (Beyrut-Riyad 1414/1993). 3. Naṣîḥatü ehli'l-ḥadîs̱. Eser genç yaşta ilim tahsil etmeye, hadis talebelerini sadece rivayetle kalmayıp hadisin fıkhını öğrenmeye, hadisler üzerinde düşünmeye ve ilmi yazılı kaynaklardan değil bizzat hocadan okumaya teşvik etmektedir. Risâleyi Abdülkerîm b. Ahmed el-Vüreykât (Ürdün / Zerkā 1408/1988), Muḫtaṣaru Naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱ adıyla Yûsuf Muhammed Sıddîk (Hartum 1408), Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde aynı adla Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Medine 1389/1969, s. 25-36), yine aynı adla aynı mecmua içinde Nasr Ebû Atâ (Riyad 1415/1994, s. 109-126) yayımlamıştır. İsmail Lütfi Çakan eseri Türkçe'ye çevirmiştir (MÜİFD, III, 1985, s. 205-214; İstanbul 1991). 4. İḳtiżâʾü'l-ʿilm el-ʿamel. Müellifin, ilim yolcusunun her şeyden önce samimi bir niyete sahip olması, öğrendiğini bizzat yaşaması, ilmin sadece dünyevî menfaatler için öğrenilmemesi gibi konulardaki öğütlerini hadislerle ve İslâm büyüklerinin sözleriyle desteklediği eser Nâsırüddin el-Elbânî tarafından yayımlanmış (Dımaşk 1385; Beyrut 1386/1966, 1389/1969, 1397/1976, Erbaʿu resâʾil min künûzi's-sünne içinde, s. 150-226; 1387/1967; Küveyt 1405), Ebû Abdurrahman Mahmûd kitabı Tehẕîbü İḳtiżâʾi'l-ʿilm el-ʿamel adıyla ihtisar etmiştir (Beyrut-Riyad 1414/1993).

B) Hadis Usulü. 1. el-Kifâye* fî ʿilmi'r-rivâye. Usûl-i hadîsin ilk ve en önemli kaynaklarından biri olup hadis ilimlerini, hadis terimlerini ve usul meselelerini bilmeden hadis rivayetine kalkışan kimseler için kaleme

alınmış, daha önceki usul kitaplarında temas edilmeyen pek çok hadis meselesi, sünnetin dindeki yeri, nasların teâruz ve tercihi gibi konular senedleriyle birlikte işlenmiştir. Eser Haydarâbâd'da (1357/1938), Muhammed Hâfız et-Ticânî tarafından Kahire'de (1972, 1976), Ahmed Ömer Hâşim tarafından Beyrut'ta (1405/1984) yayımlanmıştır. 2. Taḳyîdü'l-ʿilm*. On babdan meydana gelen eserde önce hadislerin yazılmaması gerektiğine, ardından hadislerin yazılmasında bir sakınca bulunmadığına dair rivayetler sıralanmış, Kur'an ile hadislerin birbirine karışması endişesinin ortadan kalkmasından sonra hadisleri yazıyla tesbit etmenin bir mahzuru bulunmadığı belirtilmiştir. Eseri Yûsuf el-Uş tahkik ederek yayımlamıştır (Dımaşk 1949, 1974; Beyrut 1394). 3. er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîs̱. Senedleriyle birlikte kaydedilen seksen bir rivayetin beş bölüm halinde incelendiği eserde hadis tahsili için yapılan seyahatin önemi, sahâbenin, daha sonra da birçok İslâm büyüğünün bir hadis öğrenmek için bile olsa seyahatler yaptığı, âlî isnad elde etmek için uzun yolculukları göze alan birçok kimsenin emeline ulaşamadığı gibi hususlar incelenmektedir. Eseri önce Subhî es-Sâmerrâî Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde (Medine 1389/1969, s. 37-72) hatalı şekilde yayımlamış, daha sonra Nûreddin Itr tarafından iyi bir neşri yapılmıştır (Beyrut 1395/1975). Nûreddin Itr, aynı konuda olup Hatîb'in zikretmediği yirmi iki rivayeti esere ilâve etmiş, ayrıca muhaddislerin seyahatleri sırasında başlarından geçen ilginç olaylardan on beşini nakletmiştir. Eseri daha sonra Nasr Ebû Atâ yine Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde tekrar yayımlamıştır (Riyad 1415/1994, s. 127-242). 4. el-Faṣl li'l-vaṣl el-müdrec fi'n-naḳl (Kitâb fi'l-faṣl ve'l-vaṣl). Dokuz cüz olduğu belirtilen eseri İbn Hacer el-Askalânî ihtisar etmiş ve çalışmasına Taḳrîbü'l-menhec bi-tertîbi'l-Müdrec adını vermiştir. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî de el-Faṣl üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (1407/1987 Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye). 5. el-İcâze li'l-maʿdûm ve'l-mechûl. Henüz doğmayan çocuklar için icâzet istediği var sayılan kimselere icâzet vermenin câiz olup olmadığına dair kendisine sorulan bir soru üzerine kaleme aldığı bir risâle olup Subhî es-Sâmerrâî tarafından yayımlanan Mecmûʿatü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Medine 1389/1969, s. 73-77) ve Nasr Ebû Atâ tarafından aynı adla neşredilen eser içinde (Riyad 1415/1994, s. 85-107) basılmıştır. Hatîb'in el-İcâze li'l-mechûl adlı bir eserinden de söz edilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 292).

C) Hadis Ricâli. 1. Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ. İsimleri baba ve dedelerinin isimleriyle aynı olan râvilerin, ayrıca farklı adlarla anılan kişilerin, dolayısıyla sikalarla zayıf râvilerin birbirine karıştırılmasını önlemek için yazılan eserlerin en önemlilerinden biridir. Kitapta Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'inde yetmiş dört, çeşitli eserlerde Yahyâ b. Maîn'in on bir, Ahmed b. Hanbel'in dört, Müslim'in altı, Ali b. Medînî, Seyf b. Ömer et-Temîmî, Zühlî, Fesevî, İbrâhim el-Harbî, Ebû Dâvûd, İbn Ukde, Dârekutnî ve Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî'nin birer ikişer vehim*i tesbit edilmiştir. Eserde daha sonra iki veya daha çok isimle zikredilen râviler, en çok bilinen adlarıyla başlamak üzere alfabetik sırayla ele alınmıştır. Eser Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (I-II, Haydarâbâd 1378-1379/1959-1960; Beyrut 1405) ve Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (I-II, Beyrut 1987, 1990) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-Müʾtenif fî tekmileti'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif (el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif). Yirmi dört cüzden meydana gelen büyük bir cilt halindeki eser, müellifin Dârekutnî'nin isim, künye, lakap ve nisbeleri yazılışta aynı, okunuşta farklı kimselere dair el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı kitabını, Abdülganî el-Ezdî'nin aynı adlı eserini de dikkate alarak bazı ilâvelerle genişlettiği bir çalışmadır. Eserin Zâhiriyye (Hadis, nr. 285/140) ve Berlin (nr. 10157) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Şâkir Mustafa, bu eserle el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ'in aynı kitap olabileceğini söylemektedir (et-Târîḫu'l-ʿArabî, II, 103). 3. el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ mine'l-esmâʾ ve'l-ensâb. Adları, lakapları, künyeleri ve nisbeleri aynı olan kimselerin birbirine karıştırılmasını önlemek için kaleme alınan ve isimlerin ilk harfine göre alfabetik olarak sıralanan bir eserdir. Kitabın, on sekiz cüzden meydana gelen ve talebesi Ebü'l-Feth İbnü'n-Nehhâs tarafından Safer 457'de (Ocak 1065) Dımaşk Câmi-i Kebîri'nde kendisine okunmak suretiyle rivayet edilen tam bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde olup (nr. 1208) II. cildinin birer nüshası da Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2097, 10-18. cüz) ve Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1515, 10-19. cüzler) kütüphanelerinde bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî'nin eseri ihtisar etmeye başladığı, fakat tamamlayamadığı belirtilmektedir. Muhammed Sâdık Aydın, el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ'in ilk yarısını Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de (Külliyyetü Usûli'd-dîn, es-Sünne ve ulûmühâ, Riyad 1408) doktora çalışması olarak neşre hazırlamış, daha sonra eserin tamamını yayımlamıştır (I-III, Dımaşk 1417/1997). 4. Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri't-taṣḥîf ve'l-vehm. Eser, usûl-i hadîsin iki önemli türü olan "el-mü'telif ve'l-

muhtelif” ile “el-müttefik ve’l-müfterik” bahislerinden meydana gelen müteşâbih konusuna dairdir. Müellif bu iki türü iki ayrı kitapta ele almış olup bunlardan el-Müttefiḳ ve’l-müfteriḳ günümüze ulaşmış, yirmi dört cüzden meydana gelen hacimli bir eser olduğu söylenen el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif’in nüshasına ise henüz rastlanmamıştır. Hatîb türleri Telḫîṣü’l-müteşâbih’inde birlikte ele almış, muhaddislerin, yazılışları birbirine benzemekle beraber okunuşları farklı olan veya birbirlerine karıştırılması muhtemel bulunan isim, künye ve nisbelerini incelemiştir. İbnü’s-Salâh, bu eserin Hatîb el-Bağdâdî’nin en değerli kitaplarından biri olduğunu, fakat adının muhtevasını ifade etmediğini söylemektedir (Muḳaddime, s. 622). Hatîb’in talebesi İbn Mâkûlâ, hocasının bu üç daldaki kitapları ile el-Müʾtenif’ine dayanarak el-İkmâl’ini meydana getirmiştir. Telḫîṣü’l-müteşâbih Sükeyne eş-Şihâbî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1405/1985). Hatîb’in bu esere Tâli’t-Telḫîṣ adıyla bir zeyil yazdığı belirtilmektedir. Bu zeylin altmış yedi varaktan ibaret son kısmı eksik bir nüshasının Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunduğu (Telḫîṣü’l-müteşâbih’in sonunda: Fihristü’l-maḫṭûṭât [mustalahu’l-hadîs], I, 183) ve Me’ttefeḳa min esmâʾi’l-muḥaddiṡîn ve ensâbihim ġayra enne fî baʿżıhî ziyâdetü ḥarfin vâḥid adıyla da anıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 283). 5. el-Esmâʾü’l-mübheme fi’l-enbâʾi’l-muḥkeme. Eser, bazı rivayetlerde “bir erkek, bir kadın, falanın amcası veya yeğeni” gibi müphem ifadelerle anılan veya sadece künyeleriyle zikredilen şahısların kim olduğunu ortaya çıkarmak, bunların adlarının açıkça belirtildiği bir veya birden fazla rivayeti bir araya getirerek bu müphemliği gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. Müphem isimler ihtiva eden 238 hadisin, kitaplarda geçtiği şekliyle müphem isme göre tertip edilmeyip onların kimliklerini belirten rivayetlere göre alfabetik olarak sıralanması yüzünden eser fazla kullanışlı değildir. Nevevî bu eseri, müphem ismin bulunduğu hadisin sahâbî râvisinin adına göre alfabetik tarzda ve Kitâbü’l-İşârât ilâ beyâni’l-esmâʾi’l-mübhemât adıyla yeniden düzenleyerek ihtisar etmiş, ayrıca birçok ismin okunuşundaki farklı kanaatini belirtmiştir. el-Esmâʾü’l-mübheme, İzzeddin Ali es-Seyyid tarafından yayımlanmış olup (Kahire 1405/1984) Nevevî’nin Kitâbü’l-İşârât’ı da bu neşrin sonunda yer almıştır (s. 531-622). 6. et-Tafṣîl li-mübhemi’l-merâsîl. Yûsuf el-Uş, bu adla kaydettiği eserin (el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, s. 129) içindeki rivayetlerin müphem râvi adlarına göre sıralanması sebebiyle ondan faydalanma imkânının az olduğunu belirtmekte, Nevevî’nin kitaptaki senedleri çıkarıp esere daha başka

rivayetler ilâve ettiğini ve bu çalışmasına el-İşârât ile’l-mübhemât adını verdiğini belirtmektedir. Brockelmann da el-Mübhem ʿalâ ḥurûfi’l-muʿcem adıyla zikrettiği eserin Nevevî tarafından yapılan muhtasarına ait bir nüshanın Madrid Escurial Library’de (nr. 1597) bulunduğunu kaydetmektedir (GAL Suppl., I, 564). Ancak bu muhtasar, hem adı hem de konusu bakımından Hatîb’in el-Esmâʾü’l-mübheme fi’l-enbâʾi’l-muḥkeme’siyle ilgili olarak Nevevî’nin düzenlediği Kitâbü’l-İşârât ilâ beyâni’l-esmâʾi’l-mübhemât’ını çağrıştırmakta, dolayısıyla adı geçen iki muhtasarın birbirine karıştırıldığı ihtimalini akla getirmektedir. 7. Men vâfeḳat künyetühû isme ebîh. Hatîb’in Men vâfeḳat künyetühû isme ebîh mimmâ lâ yüʾmenü vuḳūʿu’l-ḫaṭaʾi fîh adlı eserinden Moğultay b. Kılıç tarafından yapılmış bir seçmedir. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, 238 isim etrafında yapılan bu alfabetik seçmeyi Ebü’l-Feth el-Ezdî’nin Men vâfeḳa ismuhû isme ebîh ve Men vâfeḳa ismuhû künyete ebîh adlı eserleriyle birlikte yayımlamış, ayrıca esere künyesi babasının ismine benzeyen 160 kişiyi ilâve etmiştir (Küveyt 1408/1988, s. 77-137). 8. es-Sâbıḳ ve’l-lâḥiḳ fî tebâʿudi mâ beyne vefâti râviyeyn ʿan şeyḫin vâḥid. Biri yaşlı, diğeri genç iki râvinin bir âlimden rivayette bulunması halinde bu râvilerin vefat tarihleri arasındaki uzun sürenin isnadda kopukluk bulunduğu vehmini uyandırabileceği şüphesizdir (bk. SÂBIK ve LÂHİK). Talebesi Ahmed b. Hanbel’den hadis rivayet eden Şâfiî ile İbn Hanbel’in genç talebesi Ebül-Kāsım el-Begavî’nin vefat tarihleri arasındaki 113 yıllık süre sâbık ve lâhiḳ konusunun önemini göstermektedir. Âlî ve nâzil isnadla yakın ilgisi bulunan bu mesele üzerinde ilk defa Hatîb el-Bağdâdî durmuş, vefatları arasında altmış yıldan fazla bir müddet bulunan 230

râviyi ilk isimlerine göre alfabetik olarak ele almıştır. Eser Muhammed b. Matar ez-Zehrânî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1402/1982). 9. Ġunyetü’l-mültemis (fî) îżâḥi’l-mültebis (Ġunyetü’l-muḳtebis fî temyîzi’l-mültebis). Babalarının adları, isimlerinin başında “ebû” kelimesinin bulunup bulunmamasına göre (Süleyman b. Mugīre, Süleyman b. Ebû Mugīre gibi) birbiriyle karıştırılan râvilere dairdir. Abdurrahman b. Muhammed eş-Şerîf tarafından üzerinde yüksek lisans çalışması yapılan eseri (Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûli’d-dîn, es-Sünne ve ulûmühâ, Riyad 1403) Nazar Muhammed el-Fâryâbî tahkik ederek yayımlamıştır (Küveyt 1413).

D) Hadis Metinleriyle İlgili Çalışmaları. 1. el-Fevâ˒idü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâ˒ib. Hatîb bu çalışmasında, akranı olan Ebü'l-Kāsım Yûsuf b. Muhammed el-Mehrevânî'nin rivayetlerinden beş cüzünü sahih olup olmaması açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Mehrevâniyyât adıyla da bilinen eserin beş cüzden oluşan bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 47, 1144 [2, 3, 4 ve 5. cüzler], Hadis, nr. 353), diğer nüshaları Millet (Feyzullah Efendi, nr. 555) ve Bursa Hüseyin Çelebi (nr. 6/4) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Hatîb'in, talebesi Ebü'l-Kāsım Ali b. İbrâhim b. Abbas el-Hasenî ed-Dımaşkī'nin rivayetlerinden seçip derlediği, aynı mahiyetteki başka bir çalışmasının sekiz (Mecmua, nr. 4/46), on üç (Mecmua, nr. 140/139) ve on dördüncü (Mecmua, nr. 40/178) cüzleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir. Bir diğer talebesi Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. Hasan es-Serrâc el-Bağdâdî'nin beş cüzden meydana gelen rivayetlerini de el-Fevâ˒idü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥu'l-ʿavâlî adıyla tahrîc etmiştir. es-Sirâciyyât olarak da anılan eserin tamamı Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 14, 27/8, 31/12, 98/3). 2. Ḥadîs̱ü's-sitte mine't-tâbiʿîn ve ẕikru ṭuruḳıh ve'ḫtilâfü vücûhih (Mâ fîhi sittetün tâbiʿiyyûn, Rivâyetü [Rivâyâtü]'s-sitte mine't-tâbiʿîn). Müellif bu eserinde, Hz. Peygamber'in İhlâs sûresini kastederek söylediği, "Sizden biriniz her gece Kur'an'ın üçte birini okumaktan âciz midir?" meâlindeki hadisin çeşitli rivayetlerini, senedinde bulunan birbirinin akranı altı tâbiî dolayısıyla incelemektedir. Eser Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî tarafından yayımlanmıştır (Ahsâ 1412). Onun Rivâyâtü'ṣ-ṣaḥâbe ʿani't-tâbiʿîn ve Rivâyâtü's-sünne mine't-tâbiʿîn adlarıyla anılan ve birer cüzden ibaret olduğu söylenen kitapları da muhtemelen aynı eserin farklı şekillerde kaydedilmesi ve okunması neticesinde ortaya çıkmıştır. 3. Emâlîhi fî mescidi Dımaşḳ. Eserin beşinci cüzü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 27/5). 4. Emâli'l-Cevherî taḫrîcü Ebî Bekr el-Ḫaṭîb. İki imlâ meclisinde yazdırılan hadisleri ihtiva etmektedir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 105/6). 5. Meclis min imlâ˒i Ebî Caʿfer Muḥammed b. Aḥmed b. Müslime (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 117/21). 6. ʿAvâlî eḥâdîs̱i Mâlik b. Enes (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 101, vr. 70-80). 7. er-Ruvât ʿan Mâlik b. Enes ve ẕikru ḥadîs̱in li-külli vâḥid minhum (Esmâ˒ü men ravâ ʿan Mâlik b. Enes mübevveben ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem). Mâlik b. Enes'ten rivayette bulunmuş 993 râvi hakkında bilgi veren eseri Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Abdullah b. Ali b. Attâr Reşîdüddin el-Kureşî (ö. 662/1264), sonuna bazı ekler ilâve ederek

Mücerredü esmâʾi'r-ruvât ʿani'l-İmâm Ebî ʿAbdillâh b. Mâlik b. Enes el-Esbaḥî adıyla ihtisar etmiştir. Alfabetik olan bu muhtasarın bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 624/9, vr. 87b-103b). 8. Münteḫab min ḥadîs̱i Ebî Bekr eş-Şîrâzî ve ġayrihî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 330). 9. Münteḫab mine'z-zühd ve'r-reḳāʾiḳ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 120). 10. Ḥadîs̱ü Caʿfer b. Ḥayyân (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 390).

E) Diğer Eserleri. 1. Târîpu Bagdâd* ev Medîneti's-selâm. 450 (1058) yılından önce Bağdat'ta yaşayan veya buraya gelen şahsiyetlerin, halife, vezir, kumandan gibi devlet adamlarının, şair, kadı ve diğer mesleklere mensup 7831 kişinin hayatına dair bilgi verilen alfabetik bir eser olup Muhammed adıyla olanlarla başlamaktadır. Eserin I. cildi Bağdat'ın kuruluşu, müslümanlar tarafından fethi ve tarihi gibi konular hakkındadır. On dört cilt halinde yayımlanan esere (Kahire 1349/1931) Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1167), İbnü'd-Dübeysî (ö. 637/1239) ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643/1245) gibi âlimler tarafından zeyiller yazılmıştır. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, eserdeki hadislerin ve şahısların fihristini Fehârisü Târîḫi Baġdâd (Beyrut 1407/1986), zeyillerin fihristini de Fehârisü ẕüyûli Târîḫi Baġdâd (Beyrut 1407/1987) adıyla neşretmiştir. 2. el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih*. Şâfiî mezhebinin en eski fıkıh usulü kaynaklarından biri olan eserin amacı, birbirini suçlayan fıkıhçılarla hadisçileri yaklaştırmak ve bunların birbirinin bilgisine ve metoduna muhtaç olduğunu göstermek, özellikle muhaddisler için hadisin fıkhını bilmenin vazgeçilmezliğini ortaya koymaktır. Fıkıh usulü konuları ile eğitim öğretim meselelerinin bir hadisçi metoduyla ele alındığı eser İsmâil el-Ensârî tarafından iki cilt halinde yayımlanmış (Riyad 1389/1969; Beyrut 1395/1975, 1400/1980; Kahire 1395; el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih ve uṣûlü'l-fıḳh adıyla Kahire 1397/1977), daha sonra Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî iki nüshasına dayanarak eseri neşretmiştir (I-II, Riyad 1417/1996). 3. Mesʾeletü'l-iḥticâc bi'ş-Şâfiʿî fîmâ üsnide ileyh ve'r-reddü ʿale'ṭ-ṭâʿinîne bi- ʿiẓami cehlihim ʿaleyh (el-İḥticâc li'ş-Şâfiʿî fîmâ üsnide ileyh ve'r-reddü ʿale'l-câhilîn bi-ṭaʿnihim ʿaleyh). Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in kısa hal tercümelerine de yer verilen eser Halîl Molla Hâtır tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1400). 4. el-Cehr bi'l-besmele (el-Cehr bi-bismillâhirraḥmânirraḥîm fi'ṣ-ṣalât). İki cüzden ibaret olduğu belirtilen eseri Zehebî Muḫtaṣarü'l-Cehr bi'l-besmele adıyla ihtisar etmiştir (Dârü'l-

kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 55). Hatîb’in, yine besmele hakkında bir veya iki cüz olduğu belirtilen Nehcü (Menhecü veya Lehcü)’ṣ-ṣavâb fî enne’t-tesmiyete âyetün min Fâtiḥati’l-kitâb (Kitâbü’l-Besmele ve ennehâ mine’l-Fâtiḥa) adlı bir eseri bulunmaktadır. 5. Ṣalâtü’t-tesâbîḥ (tesbîḥ). Eserde, tesbih namazına dair Hz. Peygamber’den gelen hadisler herhangi bir tenkide tâbi tutulmadan nakledilmektedir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 279; Mecmua, nr. 1070/10). 6. Mesʾeletü’l-kelâm fi’ṣ-ṣıfât. Hatîb’in Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatı hakkındaki görüşünü kısaca ifade eden ve onun Selef itikadına sahip olduğunu gösteren bu risâlenin Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’deki yegâne nüshası (Mecmua, nr. 16) Abdullah b. Yûsuf el-Cüdeyʿ tarafından Mecelletü’l-Ḥikme’de yayımlanmıştır (bk. bibl.). 7. et-Taṭfîl ve ḥikâyâtü’ṭ-ṭufeyliyyîn ve aḫbâruhum ve nevâdiru kelâmihim ve eşʿâruhum. Müellif, tufeylîlere dair olan bu eserini, belki de hâmisi vezir İbnü’l-Müslime’nin ricası üzerine âlimlerin yorulan zihinlerini dinlendirmek için kaleme aldığını söylemektedir. Asr-ı saâdet’te meydana gelen davetsiz misafirlerle ilgili bazı olayları, davet edilmeyen yere gitmemeye dair rivayetleri, tufeylîlerle ilgili şiirleri, tanınmış tufeylîleri

ve onlara dair çeşitli konuları ihtiva eden eser Hüsâmeddin el-Kudsî (Dımaşk 1336/1917, 1346/1928; Kahire 1983), Kâzım el-Muzaffer (Necef 1966; Kahire 1986) ve Abdullah Abdürrahîm Useylân (Cidde 1406/1986) tarafından yayımlanmıştır. Fedwa Malti-Douglas eserdeki hikâyelerin psikolojik tahlilini yapmıştır (“Structure and Organization in a Monographic Adab Work: al-Taṭfīl of al-Khaṭīb al-Baghdādī”, JNES, XL [1981], s. 227-245). 8. el-Buḫalâʾ. Cimrilere dair 220 hikâyenin senedleriyle birlikte kaydedildiği eser altı bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde cimrilikle ilgili birçok hadis rivayet edilmekte, daha sonraki bölümlerde ise âlimlerin cimrileri tenkit etmesi ve cimrilerin vaadleri gibi konularla meşhur cimrilere yer verilmektedir. Eseri, Ahmed Matlûb, Hadîce el-Hadîsî ve Ahmed Nâcî el-Kaysî ile (Bağdad 1384/1964) Muhammed İbrâhim Sâlim (Kahire 1990) neşretmiştir. Fedwa Malti-Douglas bu kitabı tanıtmış ve onu Câhiz’in Kitâbü’l-Buḫalâʾ adlı eseriyle karşılaştırmıştır (Structures of Avarice, Leiden 1985, s. 55-66, 90-107). 9. Risâle fî ʿilmi’n-nücûm (el-Ḳavl fî ʿilmi’n-nücûm ve beyâni’l-maḥmûd minhü ve’l-meẕmûm). Hatîb el-Bağdâdî, kendisine ilm-i nücûmla ilgili soru soran birine cevap olarak kaleme aldığı bu risâlede yıldızların adlarını ve hareketlerini öğrenmenin makbul olduğunu, ancak bunları müneccimlik için

bir vasıta yapmanın sakıncalı görüldüğünü belirtmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Âşir Efendi, nr. 190) bir cüzden ibaret nüshasındaki bazı ifadelerle ilk iki sayfası dışında hadis ve haberlerde senedlerin hazfedilmesi, bu nüshanın asıl eserin bir muhtasarı olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

Bunların dışında kaynaklarda zikredilmemekle beraber Kitâbü'l-Vefeyât (GAL Suppl., I, 564), Muḫtaṣarü's-sünen min aṣli'l-Ḥaseni'l-Baṣrî (a.g.e., I, 564), Keşfü'l-esrâr (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1486) ve Riyâżü'l-üns ilâ ḥaḍâʾiri'l-ḳuds adlı eserler de Hatîb'e isnat edilmektedir. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlı olan son eserin (Tefsir, nr. 122/144) Hatîb'e ait olabileceğini (Yâsîn M. es-Sevvâs, s. 193) Muhammed Accâc el-Hatîb pek muhtemel görmemektedir (el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, nâşirin mukaddimesi, I, 67).

Hatîb el-Bağdâdî'nin hacimleri hakkında kaynaklarda bilgi verilen, ancak günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen eserleri de şunlardır: el-Ġusl li'l-cumʿa (Ġuslü'l-cumʿa; iki veya üç cüz), el-Ḥiyel (bir cüz), Ḥadîs̱ü ʿAbdirraḥmân b. Semüre ve ṭuruḳuhû (iki cüz), İbṭâlü'n-nikâḥ bi-ġayri velî (bir cüz), el-Ḳażâʾ bi'l-yemîn maʿa'ş-şâhid (iki cüz, bu eser Ṣıḥḥatü'l-ʿamel bi'l-yemîn ve'ş-şâhid adıyla da anılmaktadır), İbnü'l-Cevzî'nin, bazı hadislerini zayıf diye tenkit ettiği el-Ḳunût ve'l-âs̱ârü'l-merviyye fîhi ʿale'ḫtilâfihâ ve tertîbihâ ʿalâ mez̠hebi'ş-Şâfiʿî (üç cüz veya bir cüz olup bazı kaynaklarda el-Fünûn yahut el-Meftûn diye geçmesi, el-Ḳunût kelimesinin yanlış okunmasından kaynaklanmış olmalıdır), Mecmûʿu ḥadîs̱i Ebî İsḥâḳ eş-Şeybânî (üç cüz), Mecmûʿu ḥadîs̱i Muḥammed b. Sûḳa (dört cüz), Men ḥaddes̱e ve nesiye (Aḫbâru men ḥaddes̱e ve nesiye; bir cüz), Menâḳıbü Aḥmed b. Ḥanbel, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (Târîḫu Baġdâd'da her iki imamın biyografisini verdikten sonra onların hayatına dair birer kitap yazdığını söylemektedir: II, 73; IV, 423), Muʿcemü'r-ruvât (Muʿcemü'r-rivâye) ʿan Şuʿbe (er-ruvât ʿan Şuʿbe, sekiz cüz), Müselselât (üç cüz), hadislerdeki illetlere dair önemli bir eser olduğu belirtilen el-Mükmel fî (beyâni)'l-mühmel (sekiz cüz), Müsnedü Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ, Müsnedü Nuʿaym b. Hemmâz el-ʿUsfânî (bir cüz), en-Nehy ʿan ṣavmi yevmi'ş-şek (Mesʾele fî ṣıyâmi yevmi'ş-şek fi'r-red ʿalâ men raʾâ vücûbehû, Mesʾeletü yevmi'l-ġaym), Râfiʿu'l-irtiyâb fi'l-maḳlûb mine'l-esmâʾ ve'l-ensâb (ve'l-elḳāb, Maḳlûbü'l-esmâʾ ve'l-ensâb), Rivâyetü'l-âbâʾ ʿani'l-ebnâʾ (bir cüz),

er-Rubâʿiyyât (üç cüz), et-Tebyîn li-esmâʾi'l-müdellisîn (Esmâʾü'l-müdellisîn, iki veya dört cüz), Temyîzü'l-(Beyânü ḥükmi'l-)mezîd fî muṭṭaṣıli'l-esânîd (sekiz cüz), Ṭuruḳu ḥadîs̱i ḳabżi'l-ʿilm (üç cüz).

Haklarında bilgi bulunmamakla birlikte bazı kaynaklarda şu eserler de Hatîb'e nisbet edilmektedir: Beyânü ehli'd-derecâti'l-ʿulâ, ed-Delâʾil ve'ş-şevâhid ʿalâ ṣıḥḥati'l-ʿamel bi-ḫaberi'l-vâḥid, el-Esmâʾü'l-mütevâtiʾe ve'l-ensâbü'l-mütekâfiʾe, Ḥadîs̱ü'n-nüzûl, el-İnbâʾ ʿani'l-enbâʾ, İẕâ üḳīmetü'ṣ-ṣalât felâ ṣalâte ille'l-mektûbe, Kitâb fîhi ḥadîs̱ü "el-İmâmü żâmin ve'l-müʾeẕẕinü müʾtemen", Kitâb fîhi ḥadîs̱ü "nażżarallāhü imreʾen semiʿa minnâ ḥadîs̱en", Kitâb fîhi ḫuṭbetü ʿÂʾişe fi's-senâʾ ʿalâ ebîhâ min taḫrîci'l-Ḫaṭîb min rivâyâtihî ʿan şüyûḫihî, Ṭalebü'l-ʿilm farîżatün ʿalâ külli müslim, et-Tenbîh ve't-tevḳīf ʿalâ feżâʾili'l-ḥarîf, Müsnedü Ṣafvân b. ʿAssâl, el-Vuḍûʾ min messi'ẕ-ẕeker.

Hatîb el-Bağdâdî'nin hayatı ve bazı yönleri üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Yûsuf el-Uş'un el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî müʾerriḫu Baġdâd ve muḥaddis̱ühâ (Dımaşk 1364/1945) adlı eseriyle Mahmûd Ahmed et-Tahhân'ın el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ adıyla hazırladığı doktora çalışması (bu eser, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ adıyla yayımlanmıştır, Beyrut 1401/1981), Bâbekir Hamed et-Türâbî'nin Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve cühûdühû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ (1403, Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye) ve Sâlik Ahmed Ma'lûm'un el-Fikrü't-terbevî ʿinde'l-Ḫaṭîb el-Baġdâdî (1409, Câmiatü'l-Melik Abdilazîz Külliyyetü't-Terbiye, Mekke 1409) adlı yüksek lisans tezleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 354; III, 103; VI, 313-314; XI, 266, 274, 359; XIV, 75; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, neşredenin mukaddimesi, I, 21-74; a.mlf., Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1378-79/1959-60, neşredenin mukaddimesi, I, 1-14; a.mlf., et-Taṭfîl ve

ḥikâyâtü’ṭ-ṭufeyliyyîn ve aḫbâruhum ve nevâdiru kelâmihim ve eşʿâruhum (nşr. Abdullah Abdürrahim Useylân), Cidde 1406/1986, neşredenin mukaddimesi, s. 13-23; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 122-175; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 151; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), V, 31-41; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 265-270; a.mlf., el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓi’l-ʿilm, Beyrut 1406/1986, s. 30; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 153-155; İbnü’s-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 622, 779, ayrıca bk. İndeks; Ebü’l-Müeyyed, Câmiʿu’l-mesânîd, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 38-69; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 13-45; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân, II, 450; Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1135-1146; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 259; XVIII, 93, 233, 270-296; XXII, 349; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 461-470, s. 85-112; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Z̠eyli Târîḫi Baġdâd (Hatîb, Târîḫu Baġdâd içinde, nşr. Kayser Ebû Ferah), Haydarâbâd 1399/1978, XIX, 54-61; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 101-103; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 29-39; İbn Hacer, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîhi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 35; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 87-88; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 25; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 10, 87, 97, 209, 288, 473, 575, 830, 914; II, 973, 1010, 1044, 1163, 1384, 1419, 1423, 1447, 1486, 1499, 1583, 1637, 1691, 1812; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 152; a.mlf., er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 77-78; Brockelmann, GAL, I, 400-402; Suppl., I, 562-564;

Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 539; Kevserî, Teʾnîbü’l-Ḫaṭîb ʿalâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine’l-ekâẕîb, Beyrut 1401/1981, s. 291-336; a.e. (nşr. Ahmed Hayrî), [baskı yeri yok] 1410/1990, s. 371-418; Yûsuf el-Uş, el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, Dımaşk 1364/1945; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, et-Tenkîl limâ verede fî Teʾnîbi’l-Kevserî mine’l-ebâṭîl (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî - M. Abdürrezzâk Hamza), Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’s-selefiyye); Fuâd Seyyid, Dârü’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Fihristü’l-maḫṭûṭât I: muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 183, 283, ayrıca bk. İndeks, s. 328; Abdülhamîd el-Allûcî, Müʾellefâtü İbni’l-Cevzî, Bağdad 1385/1965, s. 111; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-Kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 266-269; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 223-224; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî, Beyrut 1979, II, 102-104; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî

ve es̱eruh fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981; a.mlf., "el-H̱aṭîb el-Baġdâdî beyne'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ", Edvâʾü'ş-şerîʿa, X, Riyad 1399, s. 325-347; Münîrüddin Ahmed, Târîḫu't-taʿlîm ʿinde'l-müslimîn (trc. Sâmî es-Sakkār), Riyad 1401/1981, s. 17-48; C. Avvâd, Aḳdemü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebeti'l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 231; Yâsîn M. es-Sevvâs, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1403/1983, s.193; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi'l-müslimîn fî târîḫi Lübnâni'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 333-349; Hasan Îsâ Ali el-Hakîm, Kitâbü'l-Muntaẓam li'bni'l-Cevzî ve dirâse fî menhecih ve mevâridih ve ehemmiyyetih, Beyrut 1405/1985, s. 382-430; Fedwa Malti-Douglas, Structure of Avarice The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature, Leiden 1985, s. 55-56, 90-107; a.mlf., "Controversy and Its Effects in the Biographical Tradition of al-Khatīb al-Baghdādī", St.I, XLVI (1977), s. 115-131; a.mlf., "Structure and Organization in a Monographic Adab Work: al-Taṭfīl of al-Khaṭīb al-Baghdâdî", JNES, XL (1981), s. 227-245; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, "el-H̱aṭîb el-Baġdâdî: sîretühü'ẕ-ẕâtiyye, bîʾetühü'l-ḥaḍâriyye, intâcühü'l-fikrî ve ihtimâmâtühü't-terbeviyye", Min aʿlâmi't-terbiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Riyad 1409/1988, s. 325-345; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 282-287; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 464, ayrıca bk. İndeks; Ahmed Ateş, "el-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyîd al-'ilm Adlı Eseri", AÜİFD, sy. 1 (1952), s. 91-103; Muhammed Behcet Baytâr, "Kitâbü't-Tenkîl bimâ fî Teʾnîbi'l-Kevşerî mine'l-ebâṭîl", MMLADm., XLII/3 (1968), s. 574-580; Abdülhamîd Hamûde, "H̱aṭîbü Baġdâd ve muḥaddişühâ el-H̱aṭîb el-Baġdâdî", ed-Dâre, IV/5, Riyad 1980, s. 256-269; Hasan İbrâhim Abdül'âl, "et-Teʿallüm ʿinde'l-H̱aṭîb el-Baġdâdî", Risâletü'l-H̱alîci'l-ʿArabiyye, III/10, Riyad 1983, s. 23-56; Abdülhâdî et-Tâzî, "Ṣadâʾü'l-H̱aṭîb el-Baġdâdî fi'l-Maġrib", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, XXXV, Rabat 1985, s. 15-30; Me'mûn es-Sâgircî, "Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm", MMLADm., LXI/3 (1406/1986), s. 594-627; Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', "Mesʾele fi'ṣ-ṣıfât", Mecelletü'l-Ḥikme, I, Leeds 1414/1993, s. 289-297; W. Marçais, "Hatîb Bağdâdî", İA, V/1, s. 365-366; R. Sellheim, "al-Khaṭīb al-Baghdādī", EI² (Fr.), IV, 1142-1144.

M.Yaşar Kandemir

HATÎB el-CEVHERÎ

(الخطيب الجوهري)

Nûruddîn Alî b. Dâvûd b. İbrâhîm es-Sayrafî el-Hanefî el-Cevherî (ö. 900/1495)

Mısırlı tarihçi ve hukukçu.

14 Cemâziyelevvel 819'da (10 Temmuz 1416) Kahire'de doğdu. İbn Dâvûd, Sayrafî ve İbnü's-Sayrafî diye de anılır; Cevherî nisbesi baba mesleği olan kuyumculuğundan gelir. Hâfız olduktan sonra İbnü'd-Deyrî, Şümünnî, Emînüddin Aksarâyî ve Muhyiddin el-Kâfiyecî gibi devrinin ünlü âlimlerinden fıkıh, dil, edebiyat ve tarih ilimlerini tahsil etti. Babasının 1449'da ölümünün ardından Kahire'de Sultan Berkuk Camii'nde hatiplik yaptı, bu arada ilim ve ticaretle de uğraştı. 1468 yılında kadılığa tayin edildi; ancak bir süre sonra bu görevinden alındı ve bunun üzerine bir daha herhangi bir resmî görev üstlenmedi. Bu sıralarda İbn Hacer el-Askalânî, İbn Tağrîberdî ve Sehâvî'nin kitaplarını istinsah etmeye başladı. Bu vesileyle tarih kitaplarına ilgi duydu ve pek çok kıymetli eseri görüp okuma fırsatı buldu. Aynı zamanda Kahire'deki mücevherat çarşısında kuyumculuk yapan Cevherî Şevval 900'de (Temmuz 1495) vefat etti.

Hatîb el-Cevherî Mısır ve Suriye'de Makrîzî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, İbn Tağrîberdî, Süyûtî ve İbn İyâs gibi çok sayıda tarihçinin yetiştiği, ilgi ve itibar gördüğü bir dönemde yaşamış ve onlarla tanışmış, bir kısmının öğrencisi, bir kısmının da hocası olmuştur. Ancak muhtemelen resmî görevlerden uzak ve mütevazi bir hayat yaşadığı için kaynaklarda onun hakkında fazla bilgi yoktur. Dönemin tarih yazıcılığına hâkim olan üslûptaki eserlerinde gerek kendisinden önce gerekse kendi asrında yaşamış tarihçilerin tesirleri açıkça görülür. Cevherî, kendi döneminde tarih yazıcılığı geleneğine uyarak hem terâcim-i ahvâl hem de umumi vekāyi'nâmeler türünden eserler vermiş orta düzeyde bir tarihçidir. Yazılarında kullandığı dil ise bazan edebî tarzda, bazan da mahallî ağızları ön plana çıkarır mahiyettedir.

Eserleri. Hatîb el-Cevherî'nin kaleme aldığı çalışmaların sayısı hakkında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Çünkü bazı araştırmacıların müstakil kitap saydığı bir eserini bazıları başka bir çalışmasının parçası kabul etmektedir. Bunların başlıcaları şöylece sıralanabilir: 1. İnbâʾü'l-heṣr bi-ebnâʾi'l-ʿaṣr. Memlükler'in önemli bir devrini kapsayan ve Mısır toplumunu etkileyen iç ve dış olaylarla toplumda meydana gelen değişiklikleri anlatan kitap, 873-886 (1468-1481) yılları arasındaki hadiseleri konu edinen bir umumi tarihtir; özellikle Sultan Kayıtbay'ın yaptığı bir dizi idarî ve askerî düzenleme-yi kapsaması açısından Mısır tarihinin önemli bir boşluğunu doldurmaktadır. Esere ayrıca vefeyât bölümü ekleyen müellif, böylece dönemin birçok önemli siması hakkında okuyucularına bilgi vermiştir. Yazma nüshası Bibliothèque Nationale'de muhafaza edilen eser Hasan Habeşî tarafından bir indeks ilâvesiyle yayımlanmıştır (Kahire 1970). 2. Sîretü'l-Eşref Ḳayıtbay. Bazı araştırmacılara göre İnbâʾü'l-heṣr'in bir parçası olan çalışma, Cevherî'nin yaşadığı dönemdeki tarih yazıcılığında önemli bir yeri bulunan terâcim-i ahvâl türünden bir eserdir. Yazma nüshası British Museum'da bulunmaktadır (Abbas el-Azzâvî, s. 251). 3. Nüzhetü'n-nüfûs (ḳulûb) ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (ezmân). Müellif daha ziyade, diğer klasik İslâm tarihçileri gibi yaratılıştan kendi zamanına kadar meydana gelen olayları kaleme aldığı bu eseriyle tanınmıştır. Kitap iki bölümden oluşur. Birinci bölüm Hz. Peygamber'e ayrılmış ve nesebi Hz. Âdem'e kadar götürülmek suretiyle bir peygamberler tarihi meydana getirilmiştir; bu kısım, müellifin kendi el yazısıyla 400 varak halinde Hindistan'ın Râmpûr şehrindeki Rızâ (Raza) Kütüphanesi'nde (nr. 3537) bulunmaktadır. Bazılarının el-Cevheriyye dedikleri eserin ikinci bölümü ise (bazı araştırmacılara göre üçüncü bölüm) Nüzhetü'n-nüfûs adını taşımakta ve 784-850 (1382-1446) yılları arasında geçen olayları anlatmaktadır. Mısır tarihine ait önemli bilgiler içeren bu kısım yıl, ay ve gün esasına göre tertip edilmiş, her yılın sonunda o yıl içinde Mısır'da ve diğer İslâm ülkelerinde ölen tanınmış şahsiyetler hakkında açıklamalar yapılmıştır. Kitapta ayrıca dönemin devlet teşkilâtı ile başlıca devlet görevlileri, çeşitli kavim ve kabileler, sanat ve sanatkârlar, suç ve cezalar hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. İbn İyâs'ın, "ne söyleyene ve ne de râviye dayanmadan" yazıldığını iddia ettiği eserin 842 (1438) yılına kadar olan kısmı Hasan Habeşî tarafından neşredilmiş (I-III, Kahire 1970-1973), bu arada eklenen ayrıntılı dipnotlarla İbn İyâs'ın tenkitlerinin haksız olduğu gösterilmeye

çalışılmıştır. Kitabın el-Melikü'z-Zâhir Çakmak devrinin 842-850 (1438-1446) yıllarını içine

alan IV. cildi henüz yayımlanmamıştır. 4. ed-Dürrü'l-manẓûm fîmâ verede fî Mıṣr ve ehlihâ min mevcûd ve maʿdûm (ed-Dürrü'ṣ-ṣemîn fîmâ verede fî Mıṣr ve aʿmâlihâ bi'l-ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm). Mısır ve halkı hakkında bilgi veren bu eserin Viyana, Paris ve Kahire kütüphanelerinde birer yazma nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, II, 41).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Cevherî, İnbâʾü'l-heṣr bi-enbâʾi'l-ʿaṣr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, s. 5-23; a.mlf., Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, I, 3-19; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 217-219; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 288; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1949; Brockelmann, GAL Suppl., II, 41; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 739; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 89-90; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 98; M. Mustafa Ziyâde, el-Müʾerriḫûn fî Mıṣr, Kahire 1954, s. 36-39; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 251-252; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 867; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 470-471; İnâyetullah Fâtîhî Nejâd, "İbn Sayrafî", DMBİ, IV, 126-127.

Zekeriyya Kurşun

HATÎB el-KAZVÎNÎ

(bk. KAZVÎNÎ, Hatîb).

HATÎB el-OSMÂNÎ

(bk. OSMÂNÎ, Hatîb).

HATÎB eş-ŞİRBÎNÎ

(bk. ŞİRBÎNÎ, Hatîb).

HATÎB et-TEBRÎZÎ

(bk. TEBRÎZÎ, Hatîb).

HATÎB el-ÜMEVÎ

(الخطيب الأموي)

Ebû Alî el-Hasen b. Alî b. Halef el-Hatîb el-Endelüsî el-Ümevî el-Kurtubî (ö. 602/1205)

Endülüslü edip ve astronomi âlimi.

514 (1120) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Ebü'l-Kāsım İbn Rızâ, Muhammed b. Ca'fer b. Sâf, Abdürrahîm el-Haccârî ve Ebû Bekir Ayyâş b. Ferec'den kıraat ilmi, Ebü'l-Hasan Yûnus b. Mugīs, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve İbn Meserret'ten hadis okudu. İbn Ebü'l-Hisâl ve Ebû Bekir b. Semhûn'dan Arap dili ve edebiyatı tahsil etti. Ebû Bekir b. Hulûf ve Ebû Abdullah el-Bağdâdî'den rivayette bulundu; İbn Rüşd de kendi rivayet ve teliflerini rivayet edip okutabilmesi için ona icâzet verdi. Uzun müddet İşbîliye (Sevilla) Kadısı Ebû Hafs b. Ömer ile birlikte bulundu. İşbîliye'de hatiplik yaptığı için "Hatîb", edebiyata olan eğilim ve yeteneğinden dolayı da "Edîb" lakabıyla tanındı. İbnü'l-Ebbâr, Ümevî'nin 602 (1205) yılında İşbîliye'de öldüğünü bildirmektedir (et-Tekmile, I, 20).

Eserleri. İbnü'l-Ebbâr, Hatîb el-Ümevî'nin kendi eserlerini ve bazı hocalarının adlarını yazdığı bir belgeyi gördüğünü belirtir ve şu eserleri kaydeder (a.g.e., I, 20): 1. Ravżatü'l-ezhâr. Edebî ilimlere dair olup Vatikan (V, 1164), British Museum (Or. 6347) ve Rabat (nr. 679d) kütüphanelerinde kayıtlı birer nüshası vardır (Brockelmann, I, 596; Ziriklî, II, 203). 2. Kitâb fi'l-envâʾ. Halk astronomisiyle ilgili olan bu eserin 800'de (1397-98) istinsah edilmiş otuz sekiz varaklık tek nüshası Escurial Library'de kayıtlı olup (Ar. 941) Endülüs'te kıble tayiniyle ilgili bir bölümü David A. King tarafından neşredilmiştir (Islamic Astronomical Instruments, s. 367, not 22, 370, 389). "Kıt'a min Kitâb fi'l-envâ'" başlıklı bu parçaya göre, Kuzey kutbunu sol omuzu arkasına aldıktan sonra güneye yönelen kimsenin karşısındaki yer kıbledir. 3. el-Lüʾlüʾü'l-manẓûm fî maʿrifeti'l-evḳāt bi'n-nücûm. Yıldızlar vasıtasıyla vakit tayini konusundaki bu eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Kitabın adı Ġāyetü'n-nihâye (I, 223) ve

Muʿcemü'l-müʾellifîn'de (III, 253) el-Lüʾlüʾü'l-manẓûm fî maʿrifeti'l-evḳāt ve'n-nücûm olarak geçmektedir. Suter, bu kitabın Kitâb fi'l-envâʾ ile aynı eser olabileceğini söyler (Die Mathematiker, s. 130-131). Hatîb el-Ümevî'nin, günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Ravżatü'l-ḥaḳīḳa fî bedʾi'l-ḫalîḳa ve Tehâfütü'ş-şuʿarâʾ adlı iki eseri daha olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, I, 20; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 223; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 209; Suter, Die Mathematiker, s. 130-131; Brockelmann, GAL Suppl., I, 596; Îżâḥu'l-meknûn, I, 592; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 203; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 253; D. A. King, Islamic Astronomical Instruments, London 1987, s. 367 (not 22), 370, 389.

Cevat İzgi

HATÎB ZÂKİRÎ HASAN EFENDİ

(bk. HASAN EFENDİ, Zâkirî).

HATİBOĞLU

(ö. 838/1435'ten sonra)

Dinî ve ahlâkî mesnevileriyle tanınan Türk şairi.

Asıl adı Mehmed, lakabı Hatiboğlu'dur. Eserlerinde daha çok Hatiboğlu, yer yer de İbn Hatîb mahlasını kullanmıştır. Germiyan Beyliği'ne tâbi Kal'a-i Honâs'ta (günümüzde Denizli'nin Honaz kasabası) dünyaya geldi (Ferahnâme, vr. 13b). 817 (1414) yılında yazdığı Letâyifnâme'sinde, "Geçti kırk yıl işte ömründen hisâb" dediği (vr. 12b) dikkate alınırsa 777 (1375) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Gerek M. Fuad Köprülü (TM, II [1928], s. 491, 495), gerekse İsmail Hikmet Ertaylan (Bahrü'l-hakāyık, neşre hazırlayanın girişi, s. 2), onun 829'da (1426) yazdığı Ferahnâme'deki bir beyitten (vr. 48a) hareketle doğumunu 789 (1387) olarak göstermişlerse de bu, Letâyifnâme'deki kayda göre geç bir tarihtir. Hatiboğlu, Ferahnâme'nin bir nüshasını 838'de (1435) Candaroğlu İsfendiyar Bey'e sunduğuna göre ölümü bu tarihten sonra olmalıdır. Mehmed Süreyyâ Bey, kaynak göstermeden onun 864 (1460) yılında İznik'te vefat ettiğini söyler. Esat Coşan ise Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında, İstanbul'un fethinden önceki bir tarihte öldüğü kanaatindedir (Hacı Bektâş-ı Velî: Makālât, s. LI).

Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'nun istikrarsız ortamında çeşitli Anadolu beylikleri arasında dolaşan Hatiboğlu, 812'de (1409) kaleme aldığı Bahrü'l-hakāik'ı Maraş ve Elbistan hâkimi Dulkadıroğlu Nâsırüddin Mehmed Bey'e sunmuş, muhtemelen bir süre onun yanında kalmıştır. 817 (1414) yılında tamamladığı Letâyifnâme'sini kimin adına yazdığı belli değildir. Meşhur eseri Ferahnâme'yi ise 829'da (1426) tamamlamış ve Osmanlı ülkesine gelerek II. Murad'a takdim etmiştir. Bir yıl sonra Karaman Beyliği'ne geçen Hatiboğlu eseri Karamanoğlu İbrâhim Bey'e, sekiz yıl sonra da (838/1435) ithaf kısmında yaptığı bir değişiklikle Candaroğlu İsfendiyar Bey'e sunmuştur. Candaroğulları Beyliği'nde ne kadar kaldığı ve hayatının bundan sonraki dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Köprülü, Hatiboğlu'nu, Şekāik Tercümesi (s. 115) ve Osmanlı Müellifleri'nde (I, 294) zikredilen Hatiboğlu lakabıyla meşhur Mevlânâ Tâceddin İbrâhim'le birleştirmek istemiştir (TM, II [1928], s. 490-491,

494, 496). Bu kaynaklarda verilen bilgilere göre Tâceddin İbrâhim Kastamonuludur. Molla Yegân'ın talebelerinden olup II. Murad devrinde İznik Medresesi'nde müderrislik yapmış ve orada vefat etmiştir. Şiirle alâkası da bilinmemektedir. Honaslı olan Hatiboğlu Mehmed ise bir şairdir ve çeşitli Anadolu beylerine eserler sunmuştur. Âlim olup olmadığı, hatta tercüme yapacak kadar Arapça bildiği bile şüphelidir. Çünkü doğrudan doğruya Arapça'dan tercüme yaptığına dair eserlerinde bir ifade yoktur. Bahrü'l-hakāik'ı, Makālât'ın Türkçe'ye tercümesinin sırası karışık bir nüshasından (Coşan, Hacı Bektâş-ı Velî: Makālât, s. L-LI), Ferahnâme'yi Darîr'in Yüz Hadis ve Yüz Hikâye çevirisinden, Letâyifnâme'yi de Mustafa b. Muhammed el-Ankaravî'nin tercüme ettiği Sûre-i Mülk Tefsiri'nden faydalanarak nazma çekmiştir. Öte yandan II. Murad'a intisap edip yıllarca İznik'te müderrislik yapan bir kimsenin çeşitli Anadolu beylerine eser sunması ve Osmanlılar'ın rakibi Karamanoğlu İbrâhim Bey'e gitmesi de pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple Hatiboğlu Mehmed ile Hatiboğlu Mevlânâ Tâceddin İbrâhim ayrı kişiler olmalıdır.

Hatiboğlu, Bahrü'l-hakāik (vr. 56a) ve Letâyifnâme'de (vr. 123a) Nizâmî-i Gencevî'yi, Sa'dî-i Şîrâzî'yi, Ferîdüddin Attâr'ı ve onların takipçisi olarak da Türk şairlerinden Gülşehrî, Dehhânî, Ahmedî, Şeyhoğlu, Âşık Paşa ve Elvan Çelebi'yi kendisine örnek aldığını söylüyorsa da kuvvetli bir edebî kişilik ortaya koyamamıştır. Eski Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini taşıyan eserlerinde Türk toplumuna Ehl-i sünnet akîdelerinin öğretilmesini gaye edinen didaktik bir üslûp ve basit, sade, külfetsiz, nazım tekniği bakımından kusurlu, fakat yer yer samimi bir ifade dikkati çekmektedir.

Eserleri. 1. Bahrü'l-hakāik*. Hatiboğlu bu eserinde, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makālât'ını Türkçe mensur bir tercümesinden de faydalanarak nazmetmiştir. Yer yer hikâyelerle zenginleştirilen eserde iman esasları, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat yolcuları, şeytan ve izinden gidenlerle insanın vasıfları anlatılır. Sekiz bölüm halindeki 1359 beyitlik bu eserin Manisa Murâdiye Kütüphanesi'ndeki nüshası (nr. 1311) İsmail Hikmet

Ertaylan tarafından bir giriş yazısıyla birlikte tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1960). 2. Letâyifnâme. Hatiboğlu'nun, Yıldırım Bayezid devri âlimlerinden İbn Berkî diye tanınan Kādılkudât Muslihuddin Muhammed'in Arapça Sûre-i Mülk Tefsiri'nin manzum çevirisidir. Hatiboğlu, eserin daha önce Mustafa b. Muhammed el-Ankaravî tarafından Gelibolu fâtihi Süleyman Paşa adına yapılan Türkçe tercümesinden de (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 479; İÜ Ktp., TY, nr. 7) faydalanmıştır. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile yazılan 3910 beyitlik bu mesnevi 817 (1414) yılında tamamlanmıştır. Arapça hamdele ile başlayan eserde tevhid, na't, dört halifeye na't, tercüme-i kitâb, münâcât, adalet, mu'cize-i nebî ve mi'rac bölümlerinden sonra tefsir bölümüne geçilir. Sûrenin ilk âyetleri genişçe tefsir edildiği halde sondakiler daha kısa tutulmuş, âyetler yer yer konu dışına taşan tasavvufî, destanî hikâyelerle açıklanmış, böylece esere pek çok telif unsuru katılmıştır. Hatiboğlu, eseri değiştirmeden mensur şeklinden manzum hale çevirdiğini söylüyorsa da (vr. 6a, 123b) Arapça'dan tercüme ettiğine dair açık bir ifade kullanmamıştır. Ancak kelime ve cümle benzerliklerinden, Mustafa b. Muhammed el-Ankaravî'nin yaptığı tercümeden faydalandığı anlaşılmaktadır. Letâyifnâme'nin, Cezayirli Yûsuf b. Muhammed Ali tarafından 1245'te (1829) rik'a hattıyla istinsah edilmiş 124 varaklık bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3326). 3. Ferahnâme*. 829 (1426) yılında tamamlanan eser, Darîr'in Yüz Hadis ve Yüz Hikâye tercümesinden faydalanılarak meydana getirilmiş 6091 beyitlik didaktik bir mesnevidir. Eserde hadis tercümelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm tarihine ve sosyal hayata dair hikâyelerle dinî-ahlâkî öğütlere yer verilmiştir. Ferahnâme'nin Sultan II. Murad'a ve iki ayrı Türk beyine (Karamanoğlu İbrâhim Bey ve Candaroğlu İsfendiyar Bey) sunulmuş farklı nüshalarının çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır (Budapeşte Macar İlimler Akademisi Ktp., TY, nr. 24; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1074/125; Afyon İl Halk Ktp., Gedik Ahmet Paşa, nr. 1183; Koyunoğlu Müze ve Ktp., nr. 13282, 13290; TTK Ktp., nr. 430). Hatiboğlu ve eserleri üzerine Esad Coşan tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır (Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri, 1965, AÜ İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Hatiboğlu, Bahrü’l-hakāyık (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960, neşre hazırlayanın girişi, s. 1-23; a.e. (haz. Mukadder Akgül, mezuniyet tezi, 1961), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 572; a.mlf., Letâyifnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3326; Gülşehrî, Mantıku’t-tayr (nşr. Agâh Sırrı Levend), Ankara 1957, s. 6; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 115; Âlî Mustafa, Künhü’l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 233; V. D. Smirnov, Mecmûa-i Müntehabât-ı Âsâr-ı Osmâniyye, St. Petersburg 1903, s. XXII-XXIII, 433-437; Osmanlı Müellifleri, I, 294; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1984, s. 357, 360; a.mlf., “Les origines de Bektachisme”, Actes du congrès international d’histoire des religions, Paris 1925, II, 409 (aynı makale: “Bektaşiliğin Menşeleri”, TY, II/8 [1341], s. 138-139); a.mlf., “İbn Hatib Ferahnâme”, TM, II (1928), s. 489-496 (aynı yazı bazı küçük ilâvelerle: Araştırmalar, s. 192-203); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 530; Arif Özer, Baḥrü’l-ḥaḳāyıḳ’ın Dili Üzerinde Bir Gramer Araştırması (mezuniyet tezi, 1965), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 678; Esat Coşan, Hacı Bektâş-ı Velî: Makālât, İstanbul 1971, s. XLII-LII; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 275-276; Banarlı, RTET, I, 377, 418; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik takdim tezi, 1976, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi), s. 118-120, 125-127, 208-230; Fahir İz - Günay Kut, “Hatiboğlu”, Büyük Türk Klasikleri, II, 137; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 213-226; J. Nemeth, “Das Ferahnâmeh des Ibn Hatîb”, MO (1919), s. 145-184; Şehabeddin Tekindağ, “İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I”, TM, XVI (1971), s. 148-162; Kemal Yavuz, “XIII-XVI. Asır Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri”, TDA, sy. 27 (1983), s. 32, 49-50; Cemil Öztürk, “Hatiboğlu’nun Ferahnâmesi”, TUBA, XIV (1990), s. 401-413; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı (Eski)”, TA, XXXII, 99, 107; “Hatiboğlu”, TDEA, IV, 158-159.

Mustafa Erkan

HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ

(ö. 901/1496)

Fıkıh ve kelâm âlimi.

Kastamonu'da doğdu. Asıl adı Muhyiddin Mehmed, babasının adı Hatibzâde Tâceddin İbrâhim'dir. Kaynaklarda daha çok Hatibzâde, bazan da Hatibzâde-i Rûmî lakabıyla anılır. Aynı ismi taşıyan çağdaşı Niksarlı Muhyiddin Mehmed (b. İbrâhim) ile zaman zaman karıştırılmış, hatta bu ikisinin aynı kişi olduğunu düşünenler bile olmuştur. Niksarî'yi babasının dayısı olarak zikreden Taşköprizâde'nin bunları ayrı kişiler olarak göstermesi (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 147, 273) bu tereddüdü ortadan kaldırmıştır.

İlk öğrenimini İznik'te müderrislik görevinde bulunan babasından alan Hatibzâde onun yanında sarf ve nahivle birlikte fıkıh, kelâm ve tefsir gibi temel İslâmî disiplinleri de tahsil etti. Daha sonra devrin önemli âlimlerinden Hızır Bey ve İran'dan Anadolu'ya gelen Alâeddin et-Tûsî ile temas kurup kendilerinden ders aldı. İlk müderrislik görevine İznik'te Orhan Gazi Medresesi'nde başladı. Bu medreseye ne zaman tayin edildiği belli olmamakla birlikte 875 (1470) yılına kadar burada kaldığı bilinmektedir. Bu küçük medresede ilmi ve gayretiyle dikkat çeken Hatibzâde aynı tarihte, Fâtih Sultan Mehmed'in kurduğu Sahn-ı Semân Medresesi'ne nakledildi. Burada başmüderrisliğe kadar yükseldiyse de kendisiyle Fâtih arasında cereyan eden bir hadiseden dolayı görevinden azledildi. Daha sonra Molla Gürânî'nin araya girmesiyle müderrislik görevine dönmesine izin verildi. Zamanla padişahın güven ve takdirini kazanarak onun özel hocası oldu. Ancak Fâtih, münazaralar sırasında padişahın hocası olduğunu söylemek suretiyle kendisini istismar ettiğini öğrenince onu saraydan uzaklaştırdı. Bundan sonra İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik görevini sürdüren Hatibzâde, vefatında Eyüpsultan civarında Ali Kuşçu'ya ait kabrin yakınına defnedildi. Kaynaklarda, Eyüp Sultan Medresesi'nde müderrislik yapan ve görevi

sırasında hizmetçisi tarafından öldürülen bir oğlunun bulunduğu kaydedilir.

Çok sayıda öğrenci yetiştiren Hatibzâde, Kemalpaşazâde ve Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi'ye hocalık yaptıktan başka Tâcîzâde Câfer Çelebi, Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah, Zeyrekzâde Ahmed Rükneddin, Sarıgörez Nûreddin Efendi, Hayâlî-i Kadîm, Bâbek Çelebi, Abdülvehhâb b. Abdülkerîm, İbrîzâde, Kara Bâlî Aydınî gibi âlimleri yetiştirmiştir.

Hatibzâde ilmî tartışmalara düşkün bir kişiliğe sahipti. Özellikle Sahn medreselerinde görev yaparken devrin önde gelen âlimleriyle sık sık müzakerelerde bulunur, müzakereler bazan tartışmaya dönüşürdü. Onun bu özelliği zaman zaman kendisini güç durumlara sokmuştur. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed devrinde Sadrazam Koca Dâvud Paşa, dönemin büyük âlimlerinden Hocazâde Muslihuddin Efendi'yi İstanbul'a davet ederek Hatibzâde ile münazarada bulunmasını istemiş, Hocazâde, onun ilim ve ahlâk sınırlarını aşan tavrını görünce orada bulunan üç talebesinden her birinin kendisiyle tartışabileceğini, dolayısıyla önce emsalleriyle tartışması gerektiğini, eğer onlara üstünlük sağlayabilirse kendisiyle münazaraya girebileceğini söylemiştir. II. Bayezid zamanında Muslihuddin Mustafa Kestelî, Zenbilli Ali Efendi ve Sinan Paşa gibi âlimlerle de bir araya gelip ilmî sohbetlerde bulunan Hatibzâde, tartışmalarda baskın çıkmak için her çareye başvururdu. II. Bayezid'in huzurunda, Alâeddin Arabî Efendi'nin de aralarında bulunduğu bir grup âlimle tartışırken saygı ölçülerini aşarak konuyla ilgisi bulunmayan şeyler söylemeye başlayınca padişah bundan rahatsız olmuş ve iddialarını ispat etmek için bir risâle yazmasını söylemiştir. Bunun üzerine Hatibzâde'nin yazdığı Risâle fî baḥs̱i'r-rüʾye ve'l-kelâm adlı eseri okuyan sultan memnun kalmamış, veziri Çandarlı İbrâhim Paşa'ya emrederek onun ülkeyi terketmesini istemiştir. Ancak İbrâhim Paşa, olayın büyümesini istemediğinden padişahın emrini bildirmediği gibi Hatibzâde'yi hoşnut etmek için padişah adına kendisi bir miktar para göndermiş ve hadiseyi unutturmaya çalışmıştır (Taşköprizâde, s. 148-149).

Tartışmalarda güzel konuşan, sözünü esirgemeyen ve güçlü mantıkî tahliller yapan Hatibzâde'nin ahlâk bakımından fazla yükselemediği (Osmanlı Müellifleri, I, 294) ve daima kendisini emsallerinden üstün gördüğü belirtilir. Nitekim Celâleddin ed-Devvânî, İstanbul'daki talebelerinden

birine yazdığı mektupta Hatibzâde'ye ve Hocazâde Muslihuddin Efendi'ye selâm gönderirken onun ismini Hocazâde'den önce yazdığından Hatibzâde Hocazâde'den üstün bir âlim olduğunu iddia etmiş, vezir İbrâhim Paşa da isimdeki sıralamanın üstünlüğe delâlet etmeyeceğini söylemiştir (Gazzî, I, 24). Öte yandan Hatibzâde âlimlerin idarecilerden üstün olduğunu düşünürdü. Kaynakların belirttiğine göre, zamanın şeyhülislâmı Efdalzâde Hamîdüddin Efendi ile birlikte tebrik merasimi için Dîvân-ı Hümâyun'a gittiklerinde şeyhülislâmın vezirlere hürmet göstermesi üzerine onu uyarmış ve idarecilere iltifat etmenin ilmin izzetiyle bağdaşmayacağını söylemiştir. Hatta kendisinin II. Bayezid'i ziyareti sırasında elini öpmeyip musafaha etmekle yetindiği kaydedilir (Taşköprizâde, s. 148).

Hatibzâde'nin, çağdaşı Kāsım İzârî Germiyânî ile birlikte dönemin âlimlerinden Molla Lutfî'nin öldürülmesine fetva verdiği belirtilir. Efdalzâde ile Muhyiddin Ahaveyn ise Molla Lutfî'den rahatsızlık duydukları halde fetvayı onaylamamışlardır. Hatibzâde'nin, Molla Lutfî'nin kendisine ve kitaplarına yöneltildiği tenkitten rahatsız olduğu, nitekim onun idam edilmesinden sonra yakınlarına, "Kitaplarımı kurtardım" dediği ileri sürülüyorsa da (Gökyay, s. 45) buna dair belge gösterilememiştir. Esasen Molla Lutfî'nin Hatibzâde'yi eleştirdiği husus önemli bir konu olmayıp bundan dolayı onun Molla Lutfî'nin ölümüne fetva vermiş olabileceğini kabul etmek mâkul görünmemektedir. Ayrıca ulaşılan yeni belgelerde Molla Lutfî'nin öldürülmesiyle ilgili başka önemli gerekçelerin bulunduğu ortaya çıkmıştır (Erünsal, XXXIII [1980-81], s. 74-78).

Hatibzâde ilmî yönden Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlıdır. XIII. yüzyıldan itibaren Muhammed b. Nâmâver el-Huncî ve Sadreddin Hılâtî kanalıyla Anadolu'ya gelen bu ekol, Molla Fenârî ve talebesi Molla Yegân ile devam etmiştir. Molla Yegân aynı zamanda Hatibzâde'nin babasının da hocasıdır. Daha çok fıkıh ve kelâmla meşgul olan Hatibzâde devrin geleneğine uyarak bazı eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Fâtih'in huzurunda malı ve ilmi dolayısıyla övülen Molla Fenârî'nin çoğu eserlerinin derleme olduğunu söyleyerek onu eleştirmişse de (Hoca Sâdeddin, II, 412-413) kendisinin yaptığı çalışmalar da bundan öteye geçememiştir.

Eserleri. A) Fıkıh ve Usulü. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye (Süleymaniye

Ktp., Fâtih, nr. 3896; İsmihan Sultan, nr. 350). Tâcüşşerîa’nın Viḳāyetü’r-rivâye adlı

eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan şerhin baş kısmına yazılan hâşiyedir. II. Bayezid’in isteği üzerine telifine başlanan eser, müellifin oğlunun öldürülmesi üzerine ancak tahâret ve abdest konularına kadar gelebilmiştir. 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Muḫtaṣar (Âtıf Efendi Ktp., nr. 672; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 196). İbnü’l-Hâcib’in, kendisine ait Müntehe’s-sûl ve’l-emel adındaki eserden ihtisar ederek hazırladığı Muḫtaṣarü’l-Müntehâ’ya Adudüddin el-Îcî tarafından yapılan şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiyenin baş kısmına hâşiyedir. Hatibzâde bu eserinde, kendisinden önce aynı şerhe hâşiye yazan hocası Alâeddin et-Tûsî’yi eleştirmektedir. 3. Ḥâşiye ʿale’l-Muḳaddimeti’l-erbaʿa. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes‘ûd’un telif ettiği Tenḳīḥu’l-uṣûl adlı esere yine kendisinin et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ ismiyle yazdığı şerhe Teftâzânî tarafından kaleme alınan et-Telvîḥ fî keşfi ḥaḳāʾiḳi’t-Tenḳīḥ adlı şerhin hüsün ve kubuh faslında yer alan dört mukaddimesi üzerine yapılmış bir hâşiyedir. Eser, Muslihuddin Mustafa Kestelî ve Abdüssamed Samsunî’nin aynı kitabın aynı bölümüne yaptıkları hâşiyelerle birlikte müstakil bir mecmua halinde mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672) diğer bazı nüshaları da vardır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459). 4. Risâle fî naḳdi’l-vuḍûʾ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 847; Esad Efendi, nr. 951). Bazı nüshalarında Risâle fî ḥükmi’t-taṭhîr (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710) şeklinde adlandırılan eser, Sadrüşşerîa’nın Şerḥu’l-Viḳāye’sinde, abdesti bozan hususlardan biri olarak bedenden bir şeyin çıkması ve akmasına dair bilgilerin şerhi ve tashihi amacıyla yazılmıştır. 5. Risâle fî feżâʾili’l-cihâd. Birçok yazma nüshası bulunan eser (meselâ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984, 1988, 1989; Lala İsmâil, nr. 691), bazı nüshalarında Risâle fi’l-cihâd (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3498) ve el-İrşâd fî feżâʾili’l-cihâd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984) adlarıyla da anılmaktadır. Kitap cihadın fazileti ve onu terketmenin hükmü, cihadla ilgili olarak yöneticilere düşen görevler ve şehitlik mertebesi olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir.

B) Kelâm. 1. Ḥâşiye ʿalâ Hâşiyeti’t-Tecrîd. Çeşitli nüshaları bulunan eser

(Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1114; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2927, 2928, Hâlet Efendi, nr. 442, Lâleli, nr. 2215, Hamidiye, nr. 725), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Osmanlı medreselerinde temel ders kitabı olarak okutulan Tecrîdü'l-kelâm'ına Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yapılan Teşyîdü'l-ḳavâʿid fî şerḥi Tecrîdi'l-ʿaḳāʾid adlı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiyeye hâşiyedir. 2. Risâle fî kelâmillâh ve rüʾyetih. II. Bayezid'in isteği üzerine yazılan ve müellifin olgunluk dönemine rastlayan bu eserde, klasik kelâm kaynakları kullanılarak kelâm-ı nefsînin ezelîliği ve rü'yetullahın cevazı konuları ele alınır. İstanbul kütüphanelerinde yazmaları bulunan eserin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2276; Lâleli, nr. 2236) bazı nüshaları Risâle fî baḥs̱i'r-rüʾye ve'l-kelâm adını taşımaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2997; TSMK, III. Ahmed, nr. 1842). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf. Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf'ına Cürcânî tarafından yapılan şerhin baş tarafına yazdığı hâşiye olup çeşitli nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1034). 4. Risâle fî nefyi nisbeti'l-ẖüsrân ile'l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 100, 3572). Eser, İbn Hayreddin adlı bir âlimin, "Evlâ olanı terketmeleri sebebiyle peygamberler de hüsran içinde bulunmuştur" sözüne karşılık olarak yazılmıştır. Bu görüşü reddeden ve kısmen ismet-i enbiyâ konusuna da temas eden risâle bazı nüshalarda Iṣlâḥu ḳavli İbn Ḫayriddîn (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2052), bazılarında da Risâle fî tevcîhi ʿumûmi'l-ẖüsrân (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3547) adıyla anılır. 5. el-Cezrü'l-eṣam (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2200). Teftâzânî'nin Şerḥu'l-Maḳāṣıd'ının hüsün ve kubha ait bölümüne yapılan bir şerhtir. Eser, Millet Kütüphanesi'ndeki nüshasında (Murad Molla, nr. 706) Ḥâşiye ʿale'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ adıyla geçer. 6. Risâle fî baḥs̱i'l-ʿilm ve'l-kelâm. İlim ve kelâm terimlerinin tanımıyla ilgili iki varaklık bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829). 7. Risâle fî ikfâri men esnede'l-cebr ile'l-enbiyâʾ. Kâtib Çelebi'nin Hatibzâde'ye nisbet ettiği eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 848) nüshası tesbit edilememiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 2087) bu müellif adına kayıtlı Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḍûd adında bir eser bulunmaktaysa da sayfanın üst kısmına sonradan ayrı bir kalemle yazılmış İbn Hâtib notundan başka eserin müellife aidiyetini gösteren bir delil yoktur, kaynaklarda Hatibzâde'nin böyle bir hâşiye kaleme aldığı da zikredilmemektedir.

C) Diğer Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Keşşâf. Zemahşerî'ye ait el-Keşşâf adlı tefsirin Fâtiha sûresiyle Bakara sûresinin ilk yirmi beş âyetinin tefsiri üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yazılan hâşiyeye hâşiyedir. Taʿlîḳāt ʿalâ evâʾili'l-Keşşâf şeklinde de anılan eserin bazı nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 268; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610). 2. Risâle fi'l-cihe. Osmanlı Müellifleri'nde yanlışlıkla Risâle fî taʿyîni ciheti'l-ḳıble olarak gösterilen eser (I, 294), Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin Ḥikmetü'l-ʿayn adlı eserine Muhammed b. Mübârek Şah'ın yazdığı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan hâşiyenin cihetle ilgili bölümüne hâşiyedir. Bazı kütüphane kayıtlarında Risâle fî ḥavâşî Şerḥi ḥikmeti'l-ʿayn adıyla da anılan risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2350; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600). 3. el-Ecvibetü't-tisʿa. Müellifin, ilmin mahiyetiyle ilgili olarak bir grup âlimle yaptığı tartışmada ortaya konan soruları cevaplandırmak üzere kaleme aldığı iki varaklık bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 147-150, 273; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 166-171; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 412-413, 483-485; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 24-25; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 498, 848, 859, 889; II, 1892; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 9; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 155; Osmanlı Müellifleri, I, 294; Brockelmann, GAL, I, 346, 671; II, 296; Suppl., I, 646, 847, 926; II, 320; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 654, 659, 663; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 175; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 199; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 621; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 327, 385; Orhan Şaik Gökyay, Molla Lûtfî, Ankara 1987, s. 42-47; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 227-281; İsmail E. Erünsal, "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfî Hakkında Birkaç Not", TD, XXXIII (1980-81), s. 56-78.

İlyas Üzüm

HATİCE

(خديجة)

Ümmü'l-Kāsım (Ümmü'l-Hind) Hadîce bint Huveylid b. Esed b. Abdiluzzâ b. Kusay el-Kureşiyye (ö. 620)

Hz. Peygamber'in ilk hanımı.

Milâdî 556 yılında Mekke'de doğduğu anlaşılmaktadır. Soyu dedelerinden Kusay'da Resûl-i Ekrem'in soyu ile birleşir. Kureyş'in eşrafından olan babası Huveylid kaynakların önemli bir kısmına göre ficâr savaşından önce öldü (meselâ bk. İbn Sa'd, VIII, 16). Annesi Fâtıma bint Zâide (Zeyd) b. Cündeb (Esam) el-Âmiriyye olup onun soyu da Lüey b. Gālib'de Resûlullah'ın soyu ile birleşir (İbn Hazm, s. 171). Hatice'nin üstün iffeti sebebiyle İslâmiyet'ten önce "Tâhire" lakabıyla anıldığı bilinmektedir. "Kübrâ" sıfatı ise Resûl-i Ekrem'in en büyük hanımı olması sebebiyle daha sonraki dönemlerden itibaren kullanılmıştır.

Hatice evlilik çağına gelince amcasının oğlu Varaka b. Nevfel ile evlenmesi uygun görülmüşse de bu evlilik gerçekleşmemiştir. Hz. Peygamber ile evlenmeden önce iki evlilik yapan Hatice, ilk evliliğini Ebû Hâle Hind b. (Nebbâş b.) Zürâre et-Temîmî ile yaptı. Bu evlilikten, Resûl-i Ekrem'in şemâiline dair rivayetiyle tanınan ve onun terbiyesinde yetişen Hind adlı oğlu doğdu. Ebû Hâle'den bir de kızı olduğu söylenmektedir (İbn İshak, s. 229). Daha sonra Atîk (Uteyyik) b. Âbid (Âiz) el-Mahzûmî ile evlendi. Ondan da Hind (Ümmü Muhammed) adında bir kızı oldu. Kaynakların bir kısmında Hatice'nin önce Atîk ile, onun ölümü üzerine Ebû Hâle ile evlendiği de kaydedilmektedir. İkinci kocasının ölümünden sonra Kureyş'in ileri gelenlerinden bazıları soylu, güzel ve zengin oluşu sebebiyle kendisiyle evlenmek istedi; ancak Hatice bu tekliflerin hiçbirini kabul etmedi. Güvenli bulduğu kimselerle ortaklaşa ticaret yapmaktaydı. Tanıdıklarının tavsiyesi üzerine, çevresinde üstün ahlâk sahibi ve güvenilir bir genç olarak bilinen Hz. Muhammed ile ortaklık anlaşması yaptı ve kölesi Meysere'yi de hizmetine vererek Şam'a (Suriye) gitmesini istedi.

Dönüşte başarılı bir tâcir, dürüst ve doğru sözlü bir insan olduğunu gördüğü, Meysere'den ahlâkı ve davranışları hakkında bilgi aldığı, bütün bu özellikleri sebebiyle kendisine hayran kaldığı Hz. Muhammed'e evlenme teklif etti, o da bunu kabul etti. Onların evlenmesine, Hatice'nin arkadaşı olup daha sonra sahâbe arasında yer alan Nefîse bint Ümeyye'nin aracılık ettiği, Hz. Muhammed'e Hatice ile evlenmeyi düşündüğü takdirde bunu sağlamaya çalışacağını belirttiği, kaynakların çoğunda ikinci bir ihtimal olarak kaydedilmektedir. Hz. Muhammed aldığı bu teklifi amcalarına götürdü. Ebû Tâlib, kardeşleri ve Hz. Muhammed'in katılması ile Hatice'nin evinde yapılan toplantıda onun amcası Amr b. Esed'den yeğeni Muhammed için Hatice'ye tâlip olduğunu söyledi ve yeğeninin 500 (veya 400) dirhem, bazı kaynaklara göre ise yirmi dişi deve mehir vereceğini belirtti. Amr da bu evliliğe izin verdi. Bazı rivayetlerde Ebû Tâlib'in yerine kardeşi Hamza, Hatice'nin amcasının yerine de babası Huveylid zikredilmektedir. Kaynakların bir kısmında, babasının (veya amcasının) bu evliliğe razı olmayacağını bilen Hatice'nin onu merasimden önce sarhoş ettiği, ayılıp kızını evlendirdiğini öğrenince Ebû Tâlib'in yetimine kız veremeyeceğini söyleyerek bu evliliğe itiraz ettiği, Hatice'nin ise böyle bir şey yapmaya kalkıştığı takdirde Kureyş nezdinde itibar kaybedeceğini hatırlatarak onu bu evliliğe ikna ettiği ileri sürülmekte (Müsned, I, 312; Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 320; Zübeyr b. Bekkâr, s. 25-27), fakat bu rivayetlerin güvenilir olmadığı belirtilmektedir. Bu evlilik sırasında Hatice muhtemelen kırk yaşlarında bulunuyordu. Onun otuz yedi (a.g.e., s. 33) veya yirmi sekiz (İbn Sa'd, VIII, 17) yaşında olduğuna dair rivayetler zayıf kabul edilmekle birlikte bilhassa ikinci rivayet, hepsi de İslâmiyet'ten önce olmak üzere Hatice'nin bu evlilikten yedi çocuk sahibi oluşu gerçeğiyle daha iyi bağdaşmaktadır. Hz. Muhammed'in ise o tarihte yirmi beş yaşında olduğu rivayeti ağırlık kazanmakta, otuz (Zübeyr b. Bekkâr, s. 32) veya yirmi bir yaş (Taberânî, XXII, 449; Heysemî, IX, 351) civarında bulunduğuna dair rivayetler ise zayıf sayılmaktadır. Hz. Muhammed ile Hatice'nin ilk çocukları Kāsım olup iki yaşına kadar yaşadı. Resûl-i Ekrem Ebü'l-Kāsım künyesini onun adından almıştır. En büyük çocuklarının Zeynep olduğu da söylenmektedir. Daha sonra Rukıyye, Ümmü Külsûm ve Fâtıma doğdu. Çocuklarından Tayyib (Abdullah) ile Tâhir peygamberlikten önce vefat etti. Bazı kaynaklarda Abdullah, Tâhir ve Tayyib'in aynı çocuk olduğu, İslâmiyet'ten sonra doğduğu için bu çocuğun Tayyib ve Tâhir lakabıyla anıldığı kaydedilmektedir (Belâzürî, I, 405; İbn Abdülber, IV,

1819; Mizzî, I, 191). Hiçbir kaynakta yer almadığı halde Muhammed Hüseyin Heykel'in, çocuklarının ölümü üzerine Hz. Hatice'nin ilâhların merhametsizliğinden sızlandığını, Kâbe ilâhlarına adaklar adadığını ve Hübel, Lât, Uzzâ ve Menât namına kurbanlar kestiğini söylemesi (Hazreti Muhammed Mustafa, s. 118-119) onun Batılı yazarlardan etkilendiğini göstermektedir (Mûsâ Şâhîn Lâşîn, s. 40).

Peygamberlik gelmeden önce Hz. Muhammed'in şehirden uzakta, özellikle Hira'da tefekkür yoluyla ibadet ettiği günlerde Hatice onunla hep meşgul olmuş, eve dönmesi geciktiği zaman hizmetkârları vasıtasıyla ona ulaşmıştır. Hz. Hatice'nin Resûlullah'ın hayatındaki en önemli rollerinden biri, peygamberlik geldiği zaman kendisine herkesten önce iman etmesi ve onu bütün varlığı ile desteklemesidir. Hz. Muhammed, Hira mağarasında bulunduğu sırada daha önce hiç karşılaşmadığı Cebrâil ona peygamber olduğunu tebliğ ettiği ve vücudunu üç defa kucaklayıp kuvvetlice sıktıktan sonra Alak sûresinin ilk beş âyetini öğrettiği zaman büyük bir heyecana kapıldı ve korkudan yüreği titreyerek evine döndü. Başına gelenleri anlattıktan sonra, "Bana neler oluyor, Hatice?" diyerek kendinden korktuğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Hatice Resûlullah'ın korku ve endişelerini gideren şu sözleri söyledi: "Öyle deme! Yemin ederim ki Allah hiçbir zaman seni utandırıp üzmez. Çünkü sen akrabanı gözetirsin, doğru konuşursun, işini görmekten âciz kimselerin elinden tutarsın, yoksulları kayırırsın, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin" (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3, "Tefsîr", 96/1, "Taʿbîr", 1; Müslim, "Îmân", 252). Hatice daha sonra Hz. Peygamber'i alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. İbrânîce bilen, bu sebeple Tevrat ve İncil'i okuyan, daha önceleri Hıristiyanlığı kabul etmiş olan bu âlim, Resûl-i Ekrem'i dinledikten sonra ona görünen meleğin bütün peygamberlere vahiy getiren melek olduğunu söyledi (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3). Hatice de Resûl-i Ekrem'e, "Senin Allah'ın resulü olduğuna şehâdet ederim" diyerek Müslümanlığı kabul etti. Hz. Hatice, yeryüzünde sadece üç müslümanın bulunduğu İslâmiyet'in ilk günlerinde Resûlullah ve Hz. Ali ile beraber bazan Kâbe civarında, bazan evinde ibadet etti (Müsned, I, 209-210). Abdullah b. Mes'ûd, Mekke'ye ticaret için gittiğinde onların üçünü bir arada Kâbe'yi tavaf ederken gördüğünü, bu esnada

Hz. Hatice’nin tesettüre riayet ettiğini söylemektedir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 463). Hatice, müşriklerin zulmü ve haksızlığı karşısında Resûlullah’ı hiçbir zaman yalnız bırakmadı. Mekkeli müşrikler Şi‘bü Ebî Tâlib’de müslümanları kuşattığında kendisi de Hz. Peygamber ile birlikte iki üç yıl boyunca muhasaraya göğüs gerdi. Servetini onun davası uğrunda harcamaktan geri durmadı.

Hz. Hatice, yirmi beş yıl kadar süren mutlu bir evlilik hayatından sonra hicretten üç yıl kadar önce 10 Ramazan’da (19 Nisan 620) vefat etti ve Hacûn Kabristanı’na defnedildi. Hicretten dört veya beş yıl önce öldüğü de söylenmektedir. Resûl-i Ekrem, Hatice’nin vefatından üç gün önce amcası Ebû Tâlib’i kaybettiği için düşmanlarına karşı kendisini savunan iki desteğini yitirmiş oldu. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Hz. Hatice’nin kabri üzerinde yaptırılan türbe, Mekke’nin Suud yönetimine geçmesi üzerine diğer türbelerle birlikte 1926 yılında yıktırılmıştır (DİA, VII, 388).

Resûl-i Ekrem, Hz. Hatice’nin vefatından sonra çeşitli hanımlarla evlendiği halde onu hiçbir zaman unutmamış, eşinin fedakârlığını ve dostluğunu her fırsatta anmış, evde koyun kesildiği zaman Hatice’nin eski dostlarına ondan birer parça göndermeyi ihmal etmemiştir. Bir defasında Hatice’nin kız kardeşi Hâle’nin içeri girmek üzere izin istediğini duyan Hz. Peygamber, onun sesini ve izin isteme tarzını Hatice’nin sesine ve tavrına benzeterek heyecanlanmış ve, “Allahım, bu Huveylid kızı Hâle’dir!” demişti. Bu vefa duygusunu ve sevgiyi hazmedemeyen Resûl-i Ekrem’in genç hanımı Âişe, bizzat itiraf ettiği gibi hayatında en çok Hatice’yi kıskanmış, ölüp gitmiş bir kadını ne diye hâlâ anıp durduğunu, üstelik Allah’ın kendisine ondan daha hayırlısını verdiğini söyleyerek bu duygusunu ifade etmiştir. Hz. Hatice’nin aleyhinde konuşulmasından rahatsız olan Resûl-i Ekrem, Âişe’nin kendisini ondan daha hayırlı görmesini tasvip etmemiş, davasına kimsenin inanmadığı günlerde onun inandığını, halkın kendisini yalanladığı sırada onun tasdik ettiğini, hiç kimsenin kendisine bir şey vermediği dönemde onun İslâm davasını malıyla desteklediğini, üstelik diğer eşlerinden çocuğu olmadığı halde Cenâb-ı Hakk’ın kendisine ondan çocuk verdiğini söylemiştir. Ayrıca onun bu ümmetin kadınlarının en hayırlısı olduğunu belirtmiştir. Nitekim bir defasında Cebrâil Resûlullah’a gelerek Hatice’ye hem Cenâb-ı Hakk’ın hem de kendisinin selâmını söylemesini ve ona içinde hiçbir gürültünün, çalışıp yorulmanın bulunmadığı oyulmuş inciden

yapılma bir köşkün verileceğini müjdelemesini bildirmiştir (Buhârî, "ʿUmre", 11, "Enbiyâʾ", 45, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 20, "Nikâḥ", 108, "Edeb", 23, "Tevḥîd", 32; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 69, 71-78). Hatice hayatta iken bir başka kadınla evlenmeyen Hz. Peygamber, Âişe'nin belirttiğine göre hâtıralarını yâdedip kendisi için istiğfarda bulunmaktan büyük haz duyardı. Resûl-i Ekrem'in kızı Zeynep, kocası Ebü'l-Âs Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düştüğünde evlendiği gün annesinin kendisine hediye ettiği gerdanlığı onu kurtarmak üzere fidye olarak göndermişti. Hz. Peygamber Hatice'nin gerdanlığını görünce duygulandı ve ashaptan gerdanlığın tekrar Zeyneb'e gönderilmesini rica etti. Resûl-i Ekrem, Mâriye'den doğan İbrâhim dışındaki bütün çocuklarının annesi olan Hz. Hatice'yi hayatı boyunca minnet ve sevgiyle anmıştır.

Hz. Hatice, hangi mezhebe bağlı olursa olsun bütün müslümanlar tarafından çok sevilmiş ve sayılmış, Arap olan ve olmayan İslâm toplumlarında Hatice adı kız çocukları için yaygın bir isim haline gelmiştir. Hz. Hatice'nin hayatına dair çeşitli dillerde kaleme alınmış eserler bulunmaktadır. Bunlardan Arapça olanlar arasında şu eserler anılabilir: Abdülhamîd ez-Zehrâvî, Ḫadîce ümmü'l-müʾminîn (Kahire 1328, 1345); Abdüsselâm el-Işrî, Ḫadîce bint Ḫuveylid (Kahire 1960); Âmir el-Akkād, el-Mis̱âlü'n-nâdir Ḫadîce bint Ḫuveylid (Beyrut 1974 [?], Dârü'l-Cîl); Abdullah el-Alâyîlî, Mes̱elühünne'l-aʿlâ es-Seyyide Ḫadîce (Beyrut 1983); İbrâhim Muhammed Hasan el-Cemel, Ümmü'l-müʾminîn Ḫadîce bint Ḫuveylid el-mes̱elü'l-aʿlâ li-nisâʾi'l-ʿâlemîn (Kahire 1987); Mahmûd Şelebî, Ḥayâtü ümmi'l-müʾminîn Ḫadîce ʿaleyhesselâm (Beyrut 1989); Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, es-Seyyide Ḫadîce ümmü'l-müʾminîn ve sebbâḳatü'l-ḫalḳı ile'l-İslâm (Dımaşk 1410/1990). Seyyidâtü nisâʾi'l-ʿâlemîn sîretühünne ve feżâʾilühünne (Küveyt 1988) adlı eserini Resûl-i Ekrem'in bir hadisinden yola çıkarak kaleme aldığı anlaşılan Mûsâ el-Esved bu eserinde Hz. Meryem, Fâtıma, Hatice ve Âsiye'nin hayatını anlatmıştır. Türkçe eserler arasında da şunlar sayılabilir: Fatma Şâdiye, Zevce-i Muhtereme-i Hazreti Fahr-i Âlem Ümmü'l-mü'minîn Hazreti Hadîcetü'l-kübrâ (İstanbul 1322); Mehmed Gavsî, Ümmü'l-mü'minîn (Müminlerin Anası) Seyyidetü'n-nisâ Hz. Haticetü'l-kübrâ Binti Huveylid (İslâm'da Veliyye Kadınların Menkıbesi, İstanbul 1956); Ahmet Cemil Akıncı, Hazreti Hatice (İstanbul 1966); Yakup Kenan Necefzâde, Hatice Anamız (İstanbul 1968); Serap Yavuz, Hz. Hatice (İstanbul 1985); Mustafa Necati Bursalı, İlk Müslüman

İlk Zevce (İstanbul 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 209-210, 312; VI, 117-118; Buhârî, “Taʿbîr”, 1, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “ʿUmre”, 11, “Enbiyâʾ”, 45, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 20, “Nikâḥ”, 108, “Edeb”, 23, “Tevḥîd”, 32, “Tefsîr”, 96/ 1; Müslim, “Îmân”, 252, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 69, 71-78; İbn İshak, es-Sîre, s. 59-61, 94-95, 102, 103, 112-114, 116, 117, 227-229, 238, 250-251; Ma‘mer b. Müsennâ, Tesmiyetü ezvâci’n-nebî ve evlâdihî (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, s. 46-50; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, V, 320-321; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 198-203, 253-255, 257, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 14-19; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 9, 11, 18, 77-79, 408, 452; Zübeyr b. Bekkâr, el-Münteḫab min Kitâbi Ezvâci’n-nebî ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem (nşr. Sekîne eş-Şehâbî), Beyrut 1983, s. 23-34; Belâzürî, Ensâb, I, 97-99, 396-409; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1986, III, 1362; Dûlâbî, eẕ-Ẕürriyyetü’ṭ-ṭâhire (nşr. M. Hüseyin el-Celâlî), Beyrut 1408/1988, s. 42-67; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXII, 444-453; İbn Hazm, Cemhere, s. 171; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1817-1825; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 78-85, 283; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVI, 279; XVIII, 170-172; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, I, 191; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 463; II, 109-117; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid (Dervîş), IX, 350-362; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 600-605; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, II, 214-227, 312-316, 402-407, 571; a.mlf., Ezvâcü’n-nebî (nşr. M. Nizâmeddin el-Fettîh), Medine 1413/1992, s. 53-76; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe, s. 313-317, 608; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, I, 188-189; M. Hüseyin Heykel, Hazreti Muhammed Mustafa (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1948, s. 112-114, 118-119; Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 174-175; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, I, 326-331; V, 186; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, Ezvâcü’n-nebî ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem, Riyad 1407/1987, s. 29-45; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 61-70, 180-181; Abdüssabûr Şâhîn - Islâh Abdüsselâm er-Rifâî, Mevsûʿatü ümmehâti’l-müʾminîn, Kahire 1412/1991, s. 75-86; M. J. Kister, “The Sons of

Khadīja", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XVI, Jerusalem 1993, s. 59-95; Fr. Buhl, "Hadîce", İA, V/1, s. 43-44; W. Montgomery Watt, "Khadidja", EI² (Fr.), IV, 931; Mustafa Fayda, "Cennetü'l-Muallâ", DİA, VII, 388.

M. Yaşar Kandemir

HATİCE TURHAN VÂLİDE SULTAN

(bk. TURHAN SULTAN).

HATÎE

(bk. HATA).

HÂTİF

(هاتف)

Gaipten seslenen anlamında daha çok tasavvufta kullanılan bir terim.

Sözlükte "uzatarak bağırmak, çağırmak ve seslenmek" anlamına gelen heft (hütâf) masdarından türemiş olan hâtif "bağıran, çağıran ve seslenen" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "htf" md.). İslâm'dan önce Araplar çölde dolaşırken bazan kaynağı belli olmayan bir ses işittiklerini söyler, göremedikleri bu sesin sahibine sâih, dâî, münâdî ve hâtif derlerdi. Bazan da bir cinnin, dostu olan bir kişiye görünüp ona gaipten haber verdiğini iddia eder, buna da reî (görünen, görüntü) adını verirlerdi. Bu tür görüntülere hitaben şiir söyledikleri, hatta bu görüntülerin de şiir söylediğine inandıkları olurdu (Câhiz, VI, 243). Gaipten gelen sesleri işitme peygamberlerin görevlerine yeni başladıkları sıralarda rastlanan bir durumdur. Resûl-i Ekrem'in vahye yeni mazhar olduğu sıralarda Hira mağarasında bu tür sesler işittiği rivayet edilir. Şair Ubeyd b. Ebras devesini kaybedince hâtiften gelen bir ses ona devesinin yerini tarif etmişti. Bu tür seslerin, sakınılması gereken bir hususu veya yapılması gereken bir işi haber verdiğine inanılırdı (Cevâd Ali, VI, 714-736).

Mesʽûdî, gaipten ses işitme olayıyla ilgili olarak şöyle bir açıklama yapar: Issız sahralarda ve vadilerde yalnız dolaşan kimseyi bir düşünce kaplar; bu esnada içine bir korku düşer; özellikle korktuğu zaman kendini zan ve vehimlere, asılsız hayallere kaptırır. Bunlar bazan, o kişinin zihninde gaipten gelen bir ses veya görünen bir şahıs şeklinde canlanır; olmayan şeyleri varmış gibi algılamasına sebep olur (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 160-164; ayrıca bk. Câhiz, VI, 243).

Hadislerde "hetf" ve "hütâf" kelimeleri gaipten gelen ses anlamında geçmemekle birlikte "çağırmak, davet etmek" mânasında kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "htf" md.). Sahâbîler arasında bu tür sesleri işittiğini söyleyenlerin bulunduğuna dair güvenilir bilgi yoktur. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bazı zâhid, münzevî ve sûfîlerin hâtiften ses işitme (hâtif-i gayb,

hâtif-i gaybî) olaylarına sıkça rastlanır. Meşhur olan bir menkıbeye göre İbrâhim b. Edhem avlanmaya çıktığı zaman hâtiften gelen bir ses ona, “Sen bunun için mi yaratıldın, sana bu mu emredildi?” deyince irkilmiş, ancak yine avlanmaya devam etmiş; aynı sesi üç defa duyduktan başka eğerin kaşından da bu nida gelince atından inip çöllere düşmüştür. Yine İbrâhim b. Edhem, bu sırada yanında bir adamın (Hızır) belirdiğini görmüştür (Sülemî, s. 30). Kelâbâzî eserinde hâtif konusuna bir bölüm ayırmış, Ebû Saîd el-Harrâz ve Ebû Hamza el-Horasânî gibi sûfîlerin hâtiften gelen sesleri nasıl duyduklarını anlatmıştır (Taarruf, s. 210). Hargûşî, Tehẕîbü’l-esrâr’da hâtif meselesini daha geniş bir şekilde ele alarak bunun olabilirliğini hem kabul edenler hem de reddedenler bulunduğunu belirttikten sonra kendisinin de hâtiften bir ses işittiğini söylemiştir. Hâtiften gelen sesin hak olduğunu kabul edenlere göre insanı Hakk’a davet eden kişilerden bazılarının gizli kalması câizdir; Allah kulunu uyarmaya bir hâtifi sebep kılabilir. Bazan bu tür seslerden bahsedilirken, “Ruhumun derinliklerinden hâtif bana seslendi”; “Kalbime nida veya ihtar olundu” gibi ifadeler de kullanılır. Bu ifadeler, bu tür seslerin dış âlemden değil ruhun derinliklerinden kopup geldiğini, can kulağıyla işitildiğini ve işiteni ciddi bir şekilde etkilediğini gösterir. Her halde bu sesler, maddî değil mânevî bir nitelikte olup mutasavvıfların daha çok, “Hak’tan gelen hâtır” veya “melekten gelen hâtır” dedikleri hâtır türündendir.

Tasavvufî hayatın geliştiği dönemlerde hâtiften gelen sesler üzerinde çok durulmuş, özellikle şair sûfîler hâtifi ilhamlarının kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Molla Abdullah ve Seyyid Ahmed İsfahânî gibi İranlı şairler bu sebeple Hâtif veya Hâtifî mahlasını almışlardır. Hâtif ve Hâtifî mahlaslarını kullanan birçok Türk şairi de vardır (TDEA, IV, 160-161).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “htf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “htf” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “htf” md.; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, VI, 243; Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 210; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 160-164;

Hargûşî, Tehẕîbü'l-esrâr [haz. İrfan Gündüz, doçentlik çalışması, 1990], İSAM Ktp., nr. 16.971, s. 377-383; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 30; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 634; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1350 hş., s. 795; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 714-736; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVIII, 29-30; D. B. Macdonald, "Hâtif", İA, V/1, s. 369-370; T. Fahd, "Hātif", EI² (İng.), III, 273; "Hâtifî", TDEA, IV, 160-161.

Süleyman Uludağ

HÂTİF-i İSFAHÂNÎ

(هاتف اصفهاني)

Seyyid Ahmed Hâtif-i İsfahânî (ö. 1198/1784)

İran edebiyatının en ünlü şairlerinden.

XII. (XVIII.) yüzyılın ilk yarısında İsfahan'da doğdu. Hz. Hüseyin soyundan gelen ailesi, Safevîler döneminde Azerbaycan Urdûbâd şehrinden göç ederek İsfahan'a yerleşmişti. Hâtif matematik, felsefe ve tıp ilimlerini tahsil etti. Devrin meşhur edip ve şairleri olan Muhammed Takī Sahbâ, Lutf Ali Beg Âzer ve Süleyman Sabâhî ile öğrencilik yıllarından başlayarak hayatının sonuna kadar birlikte bulundu. Divanındaki bazı beyitlerden tabiplik yaptığı, mesleğinden memnun olmadığı, hayatının son yıllarını İsfahan ve Kâşân'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Kâşânî nisbesiyle de anılmıştır.

Tıp bilgisini, Kerim Han Zend zamanında Şîraz'da ikamete zorlanan hekim Muhammed Nâsır İsfahânî'den (ö. 1191/1777) öğrenen Hâtif, Kerim Han'ın İsfahan valisi Mîr Abdülvehhâb Mûsevî'nin topladığı şiir meclislerinde de bulundu. Lutf Ali Beg'in oturduğu Kum şehrine birkaç defa ziyaret için gitti ve 1198 (1784) yılının sonlarında burada vefat etti. Oğlu Muhammed Sehâb (ö. 1222/1807) ve kızı Reşha da şairdir.

Fazla şiir söylememekle birlikte yazdığı terciibendlerle şöhret kazanan Hâtif, İsfahan'daki edebî faaliyetleriyle Horasan üslûbuna dönüş akımına öncülük eden Ali Müştâk'ın çevresinde yer almış, o yıllarda yaygın olan sebk-i Hindî'ye ilgi göstermeyip Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî başta olmak üzere eski üstatların yolunda şiirler söylemiştir. Kasidelerinde Enverî ve Kemâleddin İsmâil İsfahânî üslûbu hâkimdir. Bazı kasidelerinde Şîa akîdesine de yer veren şairin vahdeti vücûd düşüncesini tasavvufî remizlerle işlediği beş kıtalık terciibendi, XII. (XVIII.) yüzyılda yazılmış en güzel Farsça şiir olarak kabul edilmektedir (Browne, IV, 221). Ancak bu şiirin Ferîdüddin Attâr'dan etkiler taşıdığı öne sürülmüştür. Hâtif'in Sa'dî ve

Hâfız üslûbuyla yazdığı gazeller ve tarih düşürdüğü beyitlerle süslediği kıtalarının yanı sıra Arapça şiirleri de takdir edilmiş, belli başlı Avrupa dillerine tercüme edilen şiirleri bilhassa İtalya'da büyük ilgi görmüştür. Tercî, kaside, gazel, kıta, rubâî ve Arapça şiirlerini ihtiva eden divanı Vahîd-i Destgirdî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1312 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Caʻfer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 423; Abdürrezzâk Dünbülî, Teẕkire-i Nigeristân-ı Dârâ, Tebriz 1342 hş., I, 277-278; a.mlf., Tecrübetü'l-aḥrâr ve tesliyetü'l-ebrâr (nşr. Hasan Kādî Tabâtabâî), Tebriz 1349 hş., I, 325-372; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1336, VI, 1175; Mecmûʿa-i Maḳālât-ı ʿAbbâs-ı İḳbâl Âştiyânî (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1369 hş., s. 537-550; Browne, LHP, IV, 221, 284-297; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 396; Rypka, HIL, s. 308; Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tebriz, ts., s. 244; Lutfullah Sûretger, Tecelliyyât-ı ʿİrfân der Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 101; M. Ali Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1362, I, 74-76; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân der Ḳarn-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî, Tahran 1371 hş., I, 105; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 315-327; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVIII, 30-32; H. Massé, "Hâtif", EI² (İng.), III, 273.

Adnan Karaismailoğlu

HÂTİFÎ

(هاتفي)

Mevlânâ Abdullāh Hâtifî (ö. 927/1521)

İranlı şair.

822'de (1419) Herat'ın Câm bölgesindeki Harcird kasabasında doğdu. Meşhur mutasavvıf şair Abdurrahman-ı Câmî'nin kız kardeşinin oğludur. Safevî devrinin ilk yıllarında yaşayan edebiyat ve sanat adamlarının çoğu gibi Herat'ta son Timurlu sultanlarının hizmetinde bulundu; şair ve devlet adamı Ali Şîr Nevâî'nin himayesine mazhar oldu. Gençliğinin ilk yıllarını zevk ve eğlence içinde geçiren Hâtifî, daha sonra dayısı Câmî'nin derslerine devam etmeye başladı. Çehâr Bâgī adında bir tekke kurarak inzivaya çekildi. Uzun yıllar münzevi bir hayat yaşadı. Horasan'da hâkimiyet sağladıktan sonra dönüşte Harcird'e uğrayan (1511) Şah İsmâil, Hâtifî ile görüşerek kendisinden fetihleriyle ilgili bir şiir yazmasını istedi. Hâtifî bu teklifi kabul edip 1000 beyit kadar yazmışsa da eserini tamamlayamamıştır. Dayısının aksine İsnâaşeriyye mezhebini benimseyen Hâtifî Muharrem 927'de (Ocak 1521) Harcird'de vefat etti ve Çehâr Bâgī Tekkesi'ne defnedildi.

Abdurrahman-ı Câmî'den sonra devrinin en büyük şairi sayılan Hâtifî'nin şiirlerinde Nizâmî-i Gencevî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin tesirleri açıkça görülür.

Eserleri. 1. Dîvân. Tek yazma nüshası bilinmektedir (Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 186). 2. Ḫamse. Müellifin Nizâmî'yi taklit ederek kaleme aldığı eser şu mesnevilerden meydana gelmektedir: a) Leylâ vü Mecnûn. Nizâmî'nin aynı adlı eseri örnek alınarak sade bir dille yazılmıştır. Hâtifî'nin ilk mesnevisi olan bu eserin, biri 1788 yılında Kalküta'da Sir W. Jones tarafından, diğeri Leknev'de (ts.) yapılmış iki yayımı vardır. b) Heft Manẓar. 15.000 beyit olan bu eser, Nizâmî'nin Heft Peyker'i örnek alınarak yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Ahmed-i Münzevî, IV, 3324-3325). c)

Şîrîn ü Ḫüsrev. Nizâmî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn'ine nazîre olarak yazılmış ve Ali Şîr Nevâî'ye ithaf edilmiştir. 1800 beyitten meydana gelen mesnevi Sâdullah Esedüllayef tarafından neşredilmiştir (Moskova 1977). d) Timurnâme. Hâtifî, 4500 beyit tutan bu mesnevisini yazarken Nizâmî'nin İskendernâme'sini göz önünde bulundurmasına rağmen Nizâmî gibi hikâye ve efsanelerden bahsetmemiş, başta Şerefeddin Ali Yezdî'nin Ẓafernâme'si olmak üzere Timur'a ait önemli kaynaklardan faydalanmıştır. Biri Ẓafernâme-i Hâtifî adıyla taş basması olarak (Leknev 1869), diğeri Timurnâme adıyla (Madras 1958) yapılmış iki neşri vardır. e) İsmâʿîlnâme (Şâhnâme-i Hâtifî). Şah İsmâil devrini anlatan ve 1000 beyit kadarı yazılmış olan bu eser bir Timurnâme yazması içinde bulunurken daha sonra kaybolmuştur. Mesnevinin bazı beyitleri Tuḥfe-i Sâmî'de örnek olarak nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâtifî, Şîrîn ü Ḫüsrev (nşr. Sa'dullah Esedüllayef), Moskova 1977, neşredenin önsözü, s. III-LIX; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (nşr. Ali Asgar-ı Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 62-63; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî, Tahran 1314 hş., s. 94-97; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 354-355; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1277/1860, s. 375-384; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1284/1867, I, 54-55; Safâ, Edebiyyât, IV, 438-447; a.mlf., Ḥamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1363 hş., s. 360-362; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 314-315; Münzevî, Fihrist, IV, 2984, 3324-3325; Browne, LHP, IV, 227-229; Fahrüzzamân-i Kazvînî, Tez̠kire-i Meyḫâne (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1926, s. 103-110; Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1321 hş./1942, s. 379; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm, Tahran 1341 hş./1962, III, 186-188; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 471; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 62-63; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4721; Cl. Huart, "Hâtifî", İA, V/1, s. 370; a.mlf. - [H. Massé], "Hātifī", EI² (İng.), III, 274; J. T. P. de Bruijn, "Khargird", a.e., IV, 1073.

Mürsel Öztürk

HATİM

(الختم)

Kur’an ilimleriyle hadis literatüründe kullanılan bir tabir.

Hatm ve hıtâm sözlükte “örtmek, mühürlemek, bir şeyi tamamlayıp sonuna ulaşmak” gibi mânalara gelir. Kur’ân-ı Kerîm’i başından sonuna kadar yüzünden veya ezbere okuyarak bitirmeye,

ayrıca Ṣaḥîḥ-i Buḫârî başta olmak üzere tanınmış hadis kitaplarını okuyup sona erdirmeye hatim (hatim indirmek, hatmetmek) denilmiştir.

TEFSİR. Kur’an’ın, okunup anlaşılması ve gereğince hareket edilmesi amacıyla indirildiği şüphesizdir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḳrʾe”, “tlv” md.leri). Hz. Peygamber, Kur’an okuyup onunla amel edenlerin gıpta edilecek kimseler olduğunu, okunan Kur’an’ın her harfine karşılık on sevap verileceğini, okuyanlar için Kur’an’ın dünyada huzur kaynağı, âhirette de şefaatçi olacağını bildirmiştir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 17, 20; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 243, 266, 268; Tirmizî, “Ḳırâʾât”, 12; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 14). Allah kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm’in müslümanlar nezdindeki büyük değeri ve onun okunmasıyla ilgili emir ve teşvikler sebebiyledir ki ashâb-ı kirâm ve onları takip eden nesiller Kur’an okumayı, onunla meşgul olmayı daima ön planda tutmuşlardır. Resûl-i Ekrem ayrıca, Kur’an’ı tertip üzere okuyarak hatim indirmeyi Allah’ın en çok sevdiği işlerden biri olarak nitelendirmiştir (Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 33; Tirmizî, “Ḳırâʾât”, 13).

Hz. Peygamber ile Cebrâil’in, her yılın ramazan ayında o zamana kadar nâzil olan âyet ve sûreleri birbirlerine okuyarak mukabele ettikleri ve bir anlamda hatim indirdikleri bilinmektedir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 7; bk. ARZA). Müslümanlar da ramazan ayında genellikle camilerde ve bazı evlerde Kur’an okutup dinlemek suretiyle hatim indirmeyi âdet haline getirmişlerdir (bk. MUKABELE). Hatim indirmenin belli bir zamanı ve süresi yoktur. Hz. Peygamber’in bilhassa geceleri çokça Kur’an okuduğu bilinmekteyse de nasıl bir tertiple okuduğuna ve eğer o ana kadar nâzil olan

bütün âyetleri okuyor idiyse bunu ne kadar bir zaman içinde yaptığına dair kesin bilgi bulunmamakta, ancak, "Üç günden daha az bir zamanda Kur'an'ı hatmeden kişi ne okuduğunu anlamamıştır" dediği kaydedilmektedir (İbn Mâce, "İḳāme", 178: Ebû Dâvûd, "Ḳırâ᾿ât", 1; Tirmizî, "Ḳırâ᾿ât", 13;). Hz. Âişe de bunu teyit ederek Resûl-i Ekrem'in üç günden az bir sürede Kur'an'ı hatmetmediğini söylemiştir (İbn Sa'd, I, 376; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, V, 188). Ashap içinde haftada veya üç günde bir hatim indirenler olduğu gibi, bazılarının bundan daha az veya daha çok bir süre içinde bu işi gerçekleştirdikleri rivayet edilmiştir. Sahâbîler, her gün için okuyacakları kadar Kur'an'ı bölümlere (hizip) ayırır ve her gün bu bölümlerden birini okurlardı (İbn Mâce, "İḳāme", 178; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 329: Abdürrezzâk es-San'ânî, III, 352). Hz. Peygamber'in de böyle bir uygulamayı onayladığı anlaşılmaktadır (Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 142). Bu bilgiler hatim indirmede belli bir sürenin tayin edilmediğini, herkesin kendi durumuna göre hareket edebileceğini göstermektedir. Esasen ezberleme amacı dışında Kur'an okumanın gayesi önce onu anlamak, sonra da anladığıyla amel etmektir. Resûl-i Ekrem'in, Kur'an'ı teennî ile ve geniş zaman içinde okumayı tavsiye etmesinin sebebi de bu olmalıdır (Tirmizî, "Ḳırâ᾿ât", 11). Sevabını bağışlamak amacıyla Kur'an okumanın câiz olup olmadığı hususu tartışmalı ise de (bk. KUR'AN [Kur'an'la İlgili Fıkhî Hükümler]) ölünün yıkanıp kefenlenmesinden sonra yahut defnedildiği gün veya gece Kur'an okunması veya hatim indirilip dua edilmesi bazı müslüman çevrelerde âdet hale gelmiştir.

Hatim indirilirken, Duhâ'dan itibaren her sûrenin sonunda veya bir görüşe göre başında tekbir getirme işi, yedi kıraat imamından İbn Kesîr'in râvisi Bezzî tarafından Hz. Peygamber'e isnat edilen bir hadis olarak rivayet edilmiştir (Hâkim, III, 304). Ancak munkatı' rivayetleri muttasılmış gibi nakletmekle suçlanan Bezzî'nin bu tür rivayetleri muhaddislerce kabul görmemiştir (DİA, VI, 115). Bununla birlikte sûre sonlarında tekbir getirmek bir gelenek halinde devam etmiş, zamanla buna tehlîl ve tahmîd cümleleri de ilâve edilerek bazı ibareler oluşturulmuştur. Bunlardan en yaygın olanı şudur: Allāhü ekber lâ ilâhe illallāhu vallāhü ekber Allāhü ekber ve lillâhi'l-hamd (الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد). Hatim Nâs sûresinin okunmasıyla sona ererse de ardından Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk beş âyetinin okunması yeni bir hatme başlangıç sayılmıştır.

Hatim tamamlandıktan sonra dua edilir. Bu duadan önce İhlâs sûresinin üç defa okunmasının bir dayanağının bulunmadığı ve bid'at olduğu bildirilmiştir (Zerkeşî, I, 474; İbnü'l-Cezerî, II, 451). Resûl-i Ekrem'in, "Kur'an'ı hatmeden kişinin kabul olunacak bir duası vardır" dediği (Heysemî, VII, 172; Münâvî, Künûzü'l-ḥaḳāʾiḳ, I, 73), kendisinin de hatimden sonra dua ettiği bildirilmekte ve bu dualardan bazıları nakledilmektedir (Ali Muhammed es-Sehâvî, I, 123; İbnü'l-Cezerî, II, 464). Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere bazı sahâbîlerin de hatim dualarına katıldıkları, aile fertleriyle birlikte hatim duası yaptıkları rivayet edilmiştir (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 33; İbnü'd-Düreys el-Becelî, s. 51 vd.; Heysemî, VII, 172). Bu uygulama çok değişik ve gösterişli merasimler halinde günümüze kadar gelmiş olup halk arasında ilk defa hatim indiren çocuklar için bir tören düzenleyenler de görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫtm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫtm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳrʾe", "tlv" md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 255; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 33; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 7, 17, 20, 21; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 142, 243, 266, 268; İbn Mâce, "İḳāme", 178; Ebû Dâvûd, "Vitir", 14, "Ḳırâʾât", 1, "Ṣalât", 329; Tirmizî, "Ḳırâʾât", 11, 12, 13, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 15; Abdürrezzak es-San'ânî, el-Muṣannef, Beyrut 1983, III, 352; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 376; Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz, s. 193; Dânî, et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 226; Hâkim, el-Müstedrek, III, 304; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 250; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Saîd b. Besyûnî), Beyrut 1406/1986, III, 451; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût - Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1983, IV, 439; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1987, I, 123, 125; Nevevî, et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti'l-Ḳurʾân [baskı yeri ve tarihi yok], (Dârü'l-Fikr), s. 45, 110; İbnü'd-Düreys el-Becelî, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Gazve Bedîr), Dımaşk 1408/1988, s. 51 vd.; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 30; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye

ve’l-mineḥu’l-merʿiyye, Beyrut 1996, II, 295; Zerkeşî, el-Burhân, I, 474; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid (Dervîş), VII, 172; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 451, 464; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), II, 526; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), Kahire 1978, IX, 82; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, Küveyt 1973, II, 526; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1951, I, 110; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, V, 188; a.mlf., Künûzü’l-ḥaḳāʾiḳ, Beyrut 1996, I, 73; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, İtḥâfü füżalâʾi’l-beşer (nşr. Şa‘bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, II, 640; M. Tayyib Okiç, Kur’ân-ı Kerîm’in Üslûb ve Kırâati, Ankara 1963, s. 25; Tayyar Altıkulaç, “Hatim İndirme”, Diyanet Dergisi, sy. 108-109, Ankara 1971, s. 169; a.mlf., “Bezzî”, DİA, VI, 115.

Abdurrahman Çetin

HADİS.

Bazı hadis kitapları için de hatim merasimleri yapılmıştır. Bu merasimler, o kitapların ya bir hoca tarafından talebelerine okutulup bitirilmesi veya bir cemaat tarafından sevap kazanmak için okunup tamamlanması üzerine icra edilmiştir. Sevap kazanma yanında maddî ve mânevî sıkıntılardan, hastalık ve belâlardan, düşman istilâsından kurtulma

ve her türlü murada nâil olma amacıyla en fazla okunup hatmedilen hadis kitabının Ṣaḥîḥ-i Buḫârî olduğu bilinmektedir. Mısırlı tarihçi İbn İyâs, 1505 yılında Mısır sultanına ait sarayın bahçesinde kurulan büyük bir çadırda Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hatmi yapıldığını haber vermekte, daha önceki tarihlerde eserin sarayda okunduğunu, hatim merasiminin büyük sarayda yapıldığını, bu esnada kadılara ve ileri gelen âlimlere hil‘atler giydirilip bahşişler verildiğini, fakat sonraları hatmin Kale Camii’nde okunup sultanın huzurunda yapılan kısa bir merasimle bitirildiğini söylemektedir (Bedâʾiʿu’z-zühûr, IV, 88). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin 1798 yılında Kahire’de Ezher Camii’nde Napolyon Bonapart’ın şehre girmemesi dileğiyle, 12 Eylül 1902’de yine aynı yerde kolera tehlikesi sebebiyle hatmedildiği belirtilmekte, Türkiye’de Birinci Büyük Millet Meclisi açılacağı zaman ülkenin her yerinde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hatimleri yapıldığı bilinmektedir (geniş bilgi için bk. DİA, VII, 118).

Hadis hatmi merasimlerinde okunmak üzere bazı eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Bunlar arasında, Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin Kütüb-i Sitte’nin her biri için telif ettiği risâlelerden şu ikisi zikredilebilir: ʿUmdetü’l-ḳāriʾ ve’s-sâmiʿ fî ḫatmi’ṣ-Ṣaḥîḥi’l-câmiʿ, Ġunyetü’l-muḥtâc fî ḫatmi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 2569, 26 varak). Bu tür eserlerde bir hadis kitabının son hadisi geniş bir şekilde şerhedilmiş veya hatmi yapılan eserin ve musannifinin değerine ve benzeri hususlara dair rivayetler bir araya getirilmiştir. “Bu türde yazılan eserler arasında İbnü’l-Cezerî’nin el-Maṣʿadü’l-aḥmed fî ḫatmi Müsnedi’l-İmâm Aḥmed’i (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, ts., Mektebetü’t-türâsi’l-İslâmî, Ṭalâʾiʿu’l-Müsned ile beraber, s. 12-40) ve İbn Zahîre diye tanınan Ebû Hâmid el-Kudsî’nin Tuḥfetü’l-ḳārîʿinde ḫatmi’l-Buḫârî’si (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 3732; diğer nüshalar için bk. Sezgin, I, 129-130) anılabilir. Sehâvî, hadisle dolaylı olarak ilgili bulunan başka önemli eserler için de şu hatim kitaplarını kaleme almıştır: el-Ḳavlü’l-mürtaḳī fî ḫatmi Delâʾili’n-nübüvve li’l-Beyḥaḳī, el-İntihâż fî ḫatmi’ş-Şifâʾ li’l-ʿİyâż, er-Riyâż fî ḫatmi’ş-Şifâʾ li’l-ʿİyâż, el-İlmâm fî ḫatmi’s-Sîreti’n-nebeviyye li’bni Hişâm ve Refʿu’l-ilbâs ʿan ḫatmi Sîreti İbni Seyyidi’n-nâs.

BİBLİYOGRAFYA

Kirmânî, el-Kevâkibü’d-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, Beyrut 1401/1981, I, 5; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, IV, 88; Sehâvî, Buġyetü’r-râġıbi’l-mütemennî fî ḫatmi’n-Nesâʾî rivâyeti İbni’s-Sünnî (nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim b. Zekeriyyâ), Kahire-Beyrut 1411/1991, neşredenin mukaddimesi, s. 12-13; Sezgin, GAS, I, 129-130; M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-sahîh”, DİA, VII, 117-118.

M. Yaşar Kandemir

HATÎM

(bk. HİCR).

HÂTİM el-ESAM

(حاتم الأصمّ)

Ebû Abdirrahmân Hâtim b. Unvân el-Esamm el-Belhî el-Horasânî (ö. 237/851)

İlk dönem Horasan sûfîlerinden.

Belh'te doğdu. Kendisinden "a'cemî bir kişi" olarak söz eden rivayetten (Ebû Nuaym, VIII, 92; Hatîb, VIII, 242) ve Müsennâ b. Yahyâ el-Muhâribî'nin (ö. 223/838) mevlâsı olduğuna dair kayıtlardan (Sülemî, s. 91; Ebû Nuaym, VIII, 83) Arap asıllı olmadığı anlaşılmaktadır. "Esam" (sağır) lakabını, kendisine bir soru sorarken yelleniveren bir kadını mahcubiyetten kurtarmak amacıyla, "Duymuyorum, sesini yükselt" diyerek sağır taklidi yaptığı için aldığı bildirilir.

Birkaç yolculuğu dışında hayatını Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde geçiren Hâtim Horasan şehirlerinde tahsil görmüş, şeyhi Şakīk-i Belhî'den tasavvuf terbiyesini aldıktan sonra Mâverâünnehir'e geçerek uzlete çekilmiş ve müridlerinin eğitimiyle ilgilenmiştir. Bu sebeple onun, Horasan'daki tevekkül ağırlıklı tasavvuf anlayışını Mâverâünnehir'e taşıyan kişilerden biri olduğu söylenebilir.

Tasavvuf kaynaklarında Hâtim'in hadis ilmiyle de meşgul olduğu ve bazı tâbiîlerden hadis rivayet ettiği kaydedilmektedir (Sülemî, s. 91-92; Ebû Nuaym, VIII, 83; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 163). Hadis ricâli kaynaklarında yer alan ve bu alandaki üstatlarıyla talebelerini gösteren bir listeye göre Şakīk b. İbrâhim el-Belhî ve Şeddâd b. Hakîm el-Belhî'den, Mâverâünnehirli Abdullah ve Recâ b. Mikdâm (Muhammed) es-Sâgānî kardeşlerden ve Mervli Saîd b. Abdullah el-Mâhiyânî'den hadis okumuş; kendisinden de Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî, Hamdân b. Zünnûn el-Belhî, Muhammed b. Fâris el-Belhî, Ebû Abdullah el-Havvâs, Ebû Ca'fer el-Herevî, Abdullah b. Sehl er-Râzî, Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebû Osman Saîd b. Abbas es-Sûfî, Ebû Ali Hasan b. Saîd es-Sekkâ gibi bir grup âlim

rivayette bulunmuştur (İbn Ebû Hâtim, III, 260; Hatîb, VIII, 242; Sem‘ânî, I, 181; İbn Hallikân, II, 26; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 485). Sika bir râvi olmakla birlikte rivayetleri tasavvuf çevreleriyle sınırlı kalmış, hadis âlimleri tarafından kendisine başvurulmamıştır.

Hâtim, Horasan şeyhleri içinde tevekküle dayanan tasavvuf anlayışıyla tanınan Şakīk b. İbrâhim el-Belhî’nin müridi ve Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî’nin şeyhidir. Mâverâünnehir’de Türkler’e karşı savaşlarda silâh arkadaşlığı yaptığı Şakīk’le (Kuşeyrî, s. 91; Attâr, s. 268-269: Kütübî, II, 106) otuz üç yıl sohbet ettiğine ve tasavvufî hayatı ondan öğrendiğine dair bilgiler (İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 161) Hâtim’in Şakīk’in fikirlerini geliştirerek devam ettirdiğini göstermektedir.

Şeyhinin vefatından sonra (194/810) otuz yıl uzlet hayatı yaşayarak mânevî yönünü geliştiren Hâtim daha sonra 320 müridiyle birlikte hacca gitti (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 486). Belh Emîri İsâm b. Yûsuf ile yakın ilişkisi dışında, dönemin meşhur ilim ve siyaset adamlarıyla yaptığı görüşmeleri anlatan haberlerin hemen hepsi bu görüşmelerin hac yolculuğu sırasında gerçekleştiği kaydını taşımaktadır. Rey’de şehrin kadısı Muhammed b. Mukātil, Kazvin’de Tanâfisî ve Medine’de şehrin valisiyle yaptığı görüşmelerde onların yaşayışındaki lüks ve refahı tenkit etmiş (Ebû Nuaym, VIII, 80-83), Bağdat’ta Ahmed b. Hanbel’e de beşerî münasebetler konusunda tavsiyelerde bulunmuştur (a.g.e., VIII, 82; Hatîb, VIII, 242; İbn Hallikân, II, 26-27; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 486-487). Uzlet yıllarında sorularını cevaplandırması dışında insanlarla konuşmamış, herhangi bir ihtiyacı için onlara başvurmamış, bu sebeple bazı çevrelerde adı deliye çıkmıştı. Halife Hârûnürreşîd, Hâtim’in durumunu tahkik için aralarında İmam Muhammed el-Bâkır, Kisâî ve Câhiz’in de bulunduğu bir heyeti görevlendirmiş, bu heyet onun “zamanın en akıllısı” olduğuna karar vermişti (Ebû Nuaym, VIII, 74). Cüneyd-i Bağdâdî de ondan, “Zamanımızın sıddîkı Hâtim el-Esam’dır” diyerek övgüyle bahseder (Hücvîrî, s. 214; Attâr, s. 328).

Hacdan sonra Mâverâünnehir’e dönen ve son yıllarını burada geçiren Hâtim, Ceyhun nehri üzerinde küçük bir şehir olan Vâşecird’in güneyindeki bir dağda bulunan evinde vefat etti ve buraya defnedildi. Onun burada yetiştirdiği müridlerinin en meşhuru, Mâverâünnehir’in tanınmış

sûfîlerinden Ebû Türâb en-Nahşebî'dir.

Zühd, riyâzet, sabır, havf, hüzün, verâ, takvâ, mârifet, edeb, taat, ihlâs, sıdk, infak, tevekkül gibi devrindeki tasavvuf düşüncesinin temel konuları üzerinde duran Hâtim, zühd ve tevekküle dayanan sade bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Nitekim Zehebî, onun zühd hayatının esaslarıyla ilgili bazı görüşlerini naklettikten sonra bunları, "Âriflerin nükteleri ve işaretleri işte böyle olur" diye övmüş, daha sonraki sûfîlerce ortaya atılan fenâ-bekā, mahv-isbat, cem'-fark, hulûl, ittihad, vahdeti vücûd gibi görüşlerin onda bulunmadığına işaret etmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 487). Zehebî'nin bu değerlendirmesinden, Hâtim'in tasavvuf anlayışının Selefiyye'nin kabul ettiği çerçevenin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

"Ümmetin Lokmanı" diye tanınan Hâtim'in tasavvuf anlayışını üç esasa dayandırdığı söylenebilir: İnsan-dünya ilişkilerinde istikrarlı bir zühd, insan-toplum ilişkilerinde iyi niyete dayanan bir davranış biçimi, insan-Allah ilişkisinde ihlâs ve samimiyete dayanan bir ibadet.

Hâtim'e göre yeme, içme, barınma, giyinme, konuşma ve bakma nefsin belli başlı istekleridir. Bu isteklerin sınırlandırılmaması insanı doyumsuzluğa sevkeder ve insan olma onurunu kaybettirir; çünkü bunlar bir yandan kişiyi dünyaya bağlayıp maddeci bir hale getirirken öte yandan kötülüklere iterek Allah'tan uzaklaştırır. Bu sebeple onların fikrî telkinler ve fiilî kısıtlamalarla kontrol altına alınması şarttır. Zühd, bu tehlikeli arzuları kontrol altına alarak dünya ve âhiretteki gerçek mutluluğu sağlayan dünyevî ve dinî bir disiplindir. Bundan dolayı nefsânî arzuların yol açacağı tehlikeler, bunlara karşı alınması gereken tedbirler ve bu şekilde elde edilecek mânevî başarılar, Hâtim'in zühd hayatıyla ilgili olarak sistematik bir biçimde ele aldığı belli başlı konulardır. Onun bu sistematik çabası bir sözündeki üçlemelerinde açıkça görülebilir. Bu sözünde Hâtim yeme, konuşma ve bakma arzularını nefsi azdıran ve insanı kötülüğe sürükleyen başlıca tutkular olarak saymış, tevekkül, sıdk ve ibreti onları engelleyecek ve ıslah edecek tasavvufî değerler olarak göstermiş, arzuların bu değerlerle terbiye edilmesi halinde artık helâl rızık, zikir ve müşahedenin süreklilik kazanacağını söylemiştir (Sülemî, s. 96; Ebû Nuaym, VIII, 83).

Yeme içme, giyim kuşam ve mesken konularındaki tutkuları, "Ölümü

tadacağım, kefeni giyeceğim, mezarı mesken edineceğim" diyerek yenmeyi prensip edinen Hâtim, insanın Allah'a teslimiyetini bu tutkuları tesirsiz kılan en iyi formül olarak belirler. Ona göre nefsânî arzular ve tabii ihtiyaçlar konusunda izlenmesi gereken en gerçekçi yol Allah'a tam bir güven ve teslimiyettir. Bu yaklaşımının bir gereği olarak Hâtim rızık konusunda tevekkül üzerinde ısrarla durur. Tevekkül, onun tasavvuf anlayışının en temel ve muhtevalı kavramı olarak dikkati çeker. Hâtim, rızık için çaba sarfetmeyi değil hiçbir azığı olmadığı halde Allah'a güvenmeyi gerçek tefvîz ve tevekkül kabul eder. Bundan dolayı ne yiyip içtiğini ve nasıl geçindiğini soranlara, "Rızkınız semadadır" (ez-Zâriyât 51/22); "Yerlerin ve göklerin hazineleri Allah'ındır; fakat münâfıklar bunları kavrayamazlar" (el-Münâfikūn 63/7) meâlindeki âyetleri okuyarak cevap verirdi (Hatîb, VIII, 244).

Hâtim, Allah'ın takdiri olan rızık için kulun tedbir peşinde koşmasını anlamsız bulmuş, bu konuda Allah'a karşı tam bir güven içinde olmayı öğütlemiş, bu güveni de darlığa üzülmemek, bolluğa sevinmemek, fakir veya zengin olduğuna aldırmamak şeklinde tanımlamıştır (Sülemî, s. 94). Allah'a karşı titiz bir kulluğu, şeytana karşı da amansız bir düşmanlığı savunurken Hâtim cihad kavramına başvurmuştur. Çünkü ona göre müminin, bozguna uğratıncaya kadar içindeki şeytanla yapacağı gizli cihad, farzları istenen şekliyle yerine getirinceye kadar yapacağı açık cihad ve Allah düşmanlarıyla yapacağı cihad (Sülemî, s. 95-96) şeklinde üç türlü cihadı vardır. Bu son anlamdaki cihad konusunda yaşadığı bir olay onun teslimiyet ve tevekkülünün canlı bir örneğini teşkil eder. Katıldığı bir savaşta düşman askerinin kendisini kıskıvrak yakalayıp hançeri boğazına dayadığını, fakat buna rağmen kalbini hiç bozmadığını, "Yâ rabbi! Ben senin mülkünüm, hükmün böyleyse başım gözüm üstüne!" diye düşünürken bir mücahidin attığı okun düşmanın gırtlağına saplandığını ve kendisinin aynı hançerle onu öldürdüğünü anlatır (Kuşeyrî, s. 96; Attar, s. 325).

Güzel giyinmeyi bedenin, çok konuşmayı dilin, her yere ve her şeye bakmayı gözün tutkusu olarak niteleyen Hâtim, sağlıklı bir zühd hayatı için bu arzuların mutlaka denetlenmesi gerektiğini söyler. Yamalı abâ giymeyi zühd hayatına girişin temel şartlarından biri olarak görür. Ancak Hâtim, gönlünde beş paralık elbise giyme arzusu varken iki paralık abâ giymenin kişiyi zâhid yapmayacağını (Sülemî, s. 97), bu kişinin önce giyim

tutkusundan kurtulması, bunun için de zenginlik düşüncesinden sıyrılması gerektiği kanaatindedir. Gerçek zâhid nefsinden önce kesesini, zâhid geçinen ise kesesinden önce nefsini eritmeye çalışır (Kuşeyrî, s. 215).

Hâtim'in insan-toplum ilişkileri konusundaki düşünceleri temelde, zühd hayatını işlerken üzerinde durduğu nefis terbiyesi kavramına dayanır. Ona göre insan beşerî münasebetlerinde kendisine karşı katı ve acımasız, başkalarına karşı ise sabırlı ve hoşgörülü olmayı prensip edinmelidir (Kuşeyrî, s. 351; Attâr, s. 336). Bu prensip ona hem kendisinin istikamet sahibi olmasını, hem de ona başkalarına istikameti tavsiye etme hakkını sağlar. İnsan, kendisi istikamet sahibi olmadan başkalarına istikameti tavsiye edemeyeceğine göre iyilikleri emretme ve kötülükleri yasaklama ilkesini önce kendi şahsında uygulamalıdır (Sülemî, s. 95). Nitekim ziyaretine gittiği Rey Kadısı Muhammed b. Mukātil'in hizmetçilerle dolu bir konakta lüks içinde yaşadığını görünce durumu çok yadırgamış, bunun Hz. Peygamber'e ve ashabına değil Firavun ve Nemrut'a tâbi olma anlamına gelen bir hayat tarzı olduğunu, ilim adamlarının dünyaya düşkünlüğünün kötü örnek teşkil edeceğini anlatmış, abdest alırken bir organı dört kere yıkamayı su israfından dolayı mekruh sayan fukahanın böylesine lüks bir yaşantıyı kendilerine mekruh görmemelerindeki çelişkiye dikkat çekmiş, bu ince nüktesi, Muhammed b. Mukātil'in evini barkını terkedip tasavvuf yolunu tutmasına vesile olmuştu (Şa'rânî, I, 80-81).

Ahmed b. Hanbel, Bağdat'taki evinde kendisini ziyarete gelen Hâtim'le dertleşirken ona mihne* olaylarında mâruz kaldığı baskı ve işkenceleri anlatmış ve insanlardan kurtulup huzurlu bir hayat yaşamanın mümkün olup olmadığını sormuştu. Hâtim de malını insanlara vermesini, fakat onlardan bir şey almamasını, insanlara haklarını ödemesini, fakat onlardan kendi hakkını ödemelerini beklememesini, insanların baskılarına katlanmasını, fakat onların hiçbirine hiçbir

konuda baskı yapmamasını tavsiye etmiş, Ahmed b. Hanbel bunların çok doğru, ancak uygulamasının çok zor olduğunu söyleyince Hâtim ona, "Keşke bunları yapabilseydin" demişti (Ebû Nuaym, VIII, 82; Hatîb, VIII, 242; İbn Hallikân, II, 27; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 487).

Hâtim insan-Allah ilişkisinin menfi şeklini mâsiyet, müsbet şeklini taat

olarak değerlendirir ve bu iki tavrı bazan ayrı ayrı, bazan da beraberce ele alarak zengin bir zühd kültürü içinde yorumlar. Bütün günahların maddî ihtiraslar, nefsânî arzular, ahlâkî zaaflar gibi sebeplerden dolayı meydana geldiğini, buna karşılık bütün taatlerin de Allah korkusu, Allah sevgisi, cehennem kaygısı, cennet arzusu gibi dünya atmosferini aşan daha yüce değerlere bağlı olarak gerçekleştiğini söyler. Ona göre taatin aslı havf, recâ ve haseb (umulan ecir), mâsiyetin aslı da kibir, hırs ve hasettir (Sülemî, s. 95; Ebû Nuaym, VIII, 78-79). Mâsiyetle taat birbirine ne kadar zıtsa nefis ile Allah, dünya ile âhiret arzuları da birbirine o kadar zıttır; sadece nefsi ve dünyayı gözeterek işlenen her fiil mâsiyeti, sadece Allah'ı ve âhireti gözeterek işlenen her fiil de taati meydana getirir. Zühdü sıhhatli bir amelî hayatın temeli olarak gören Hâtim'in insan-Allah ilişkisi konusundaki görüşleri daima zühd hayatıyla ilgili motifler taşır. Ona göre dünya malını hırsla toplayan, bunu fakirliğe düşme korkusuyla elinde tutan, sarfederken de riyakârca harcayan kimse ancak münafık olabilir. Çünkü mümin dünyadan aldığını korkarak alır, elinde istemeden tutar ve sadece taat maksadıyla Allah için harcar. Fakirliği sevmeden Hz. Peygamber sevgisinden, malı taat amacıyla harcamadan cennet arzusundan, haramlardan dikkatle kaçınmadan Allah sevgisinden veya Allah korkusundan bahsetmek kuru birer yalandan ibarettir (Sülemî, s. 97; Ebû Nuaym, VIII, 75). Muradı Allah olan müridin bütün çabası da Allah için olmalıdır. Ona göre tövbe günahkârın bu noktadaki gafletinden uyanması, Allah'tan utanması ve memeden çıkan süt misali bir daha günahlara geri dönmemesidir. Hâtim, böyle bir tövbe ile mâsiyetten kurtulan mümin için daima bağlı kalması gereken dört esas belirler: Rızkının bir başkasına verilmeyeceğini bilerek Allah'a tevekkül etmek, Allah'ın gözetiminden bir an bile uzak kalamayacağını bilerek günah işlemekten haya etmek, kendisi adına bir başkasının yerine getiremeyeceğini bilerek amelleri titizlikle eda etmek, ecelinin peşinde olduğunu bilerek her an yakalanacakmış gibi hazırlıklı bulunmak (Ebû Nuaym, VIII, 73-74; Hatîb, VIII, 243). İnsan amel işlerken bu ameline Allah'ın nazarıyla bakmalıdır; böylece ondaki kusurları kendisi de görüp ıslah edebilir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 485).

Hâtim'in bazı sözleri erken dönemlerde derlenmiş, daha sonraki tasavvuf klasiklerine kaynak teşkil eden bu derlemelerden bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Şeyhi Şakīk-i Belhî'ye sorduğu sekiz meseleyi ve onun cevaplarını ihtiva eden bir metin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr.

4492/2, vr. 54b-56a), bazı veciz sözlerini ve hakkında ilginç bilgiler ihtiva eden bir metin de Şam'da Zâhiriyye Kütüphanesi'nde kayıtlı el-Fevâʾid ve'l-aḫbâr ve'l-ḥikâyât ʿani'ş-Şâfiʿî ve Ḥâtim el-Eṣam ve Maʿrûf el-Kerḫî ve ġayrihim adlı mecmuada (nr. 9613, vr. 156a-169b) yer almaktadır (Sezgin, I, 639).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 260; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 91-97; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 73-83, 92; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 241-245; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 214, 421, 437; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 90, 91, 96, 99, 215, 225, 248-249, 258, 300, 351; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 181; İbnü'l-Cevzî, Kitâbü'l-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirîn (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1988, s. 276; a.mlf., Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 161-163; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 218, 263, 267, 268-269, 273, 325, 328-337, 382; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 353; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 71; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 26-29; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 38; Zehebî, el-ʿİber, I, 246, 333; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 484-487; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I, 339; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 105-106; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 118; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 317; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 25-27; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 12, 37, 178-181, 355; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 290-291; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 116-117; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 76, 80-81; Münâvî, el-Kevâkib, I, 220; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 87-88; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 151; Sezgin, GAS, I, 639.

Mustafa Bilgin

HÂTİM et-TÂÎ

(حاتم الطائي)

Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa‘d et-Tâî el-Kahtânî (ö. 578 [?])

Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şairi.

Tay kabilesinin reisidir. Babası Abdullah o henüz çocukken ölmüş, kendisini zengin ve cömert bir kadın olan annesi Guneyye (Inebe) bint Afîf yetiştirmiştir. Hâtim'in cömertliği, aşırı harcamalarını engellemek için kardeşleri tarafından hapsedilecek kadar iyilik sever olan annesinden gelir.

Hâtim, çocuk yaşlarından itibaren cömertliği ve misafirperverliğiyle tanınarak “Cevâd” (Ecved) lakabıyla anılmıştır. Bir şiirinde, bu husustaki aşırılığı yüzünden yanında kaldığı dedesi Sa‘d'ın kızarak kendisini terkettiğini bildirmektedir (Dîvân [nşr. Müfîd M. Kumeyha], nâşirin girişi, s. 67). Hâtim menkıbelerde İslâmiyet'ten önceki mert ve cömert Arap tipinin ideal örneğini oluşturur. Bu menkıbelerden birine göre henüz çocukken bir gün develeri gütmeye gönderilen Hâtim, ikramda bulunacağı birini ararken bazı süvariler yanına gelerek misafir için yemeği olup olmadığını sorarlar; o da, “Develeri gördüğünüz halde hâlâ misafir için yemek mi soruyorsunuz?” der ve onlara üç deve ikram eder. Bu süvariler, Hîre Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir'e gitmekte olan zamanın ileri gelen şairlerinden Abîd b. Ebras, Bişr b. Ebû Hâzim ve Nâbiga ez-Zübyânî olup söyledikleri şiirlerle Hâtim'i methederler. Bunun üzerine Hâtim develerin tamamını aralarında bölüştürür; üç şairin her birine doksan dokuz deve düşer.

Câhiliye devrinde yaşayan üç ünlü cömertten biri olan Hâtim'in (diğer ikisi Kâ‘b b. Mâme ve Herim b. Sinân) bu özelliği darbımesel haline gelmiştir. Bugün dahi birinin cömertliği övülürken “Hâtim'den daha cömert” (ecved min Hâtim) denilmektedir. Hatta ölümünden sonra, hayatını geçirdiği Hâil vadisinin Tünega yöresinde bulunan Uvârız dağındaki mezarını ziyarete

giden yolcuları ağırladığı yolunda efsaneler anlatılır.

Özellikle kendi divanında yer alan şiirlerde, ayrıca Zübeyr b. Bekkâr'ın el-Aḫbârü'l-Muvaffaḳıyyât'ı, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾsı ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si gibi çeşitli eserlerde Hâtim'in hayatına ve menkıbevî şahsiyetine dair bilgiler bulunmaktadır. Bu kaynaklarda Tay kabilesiyle diğer kabileler arasındaki mücadelelere, Hâtim'in Hîre ve Gassânî hükümdarları Amr b. Hind, Nu'mân b. Münzir, Hâris b. Amr ile, ayrıca Kâ'b b. Mâme, Evs b. Hârise, Nâbiga ez-Zübyânî, Bişr b. Ebû Hâzim, Abîd b. Ebras, Zeyd el-Hayl gibi bazı tanınmış kişi ve şairlerle olan ilişkilerine dair kayıt ve rivayetlere yer verilmiştir. Bu kaynaklardan onun cömertlik, hoşgörü, tevazu, sadakat, iffet ve vefakârlık gibi erdemlerle temayüz etmiş bir insan olduğu, şarap içmeyi ve sefahati haram

saydığı, Tay kabilesi arasında yaygın olmasına rağmen Hıristiyanlığı kabul etmediği ve atalarının dinine sadık kaldığı öğrenilmektedir. Hâtim'in kızı Seffâne, Hz. Ali kumandasında Tay kabilesi üzerine gönderilen bir seriyye tarafından esir alınarak Medine'ye getirildiğinde Resûl-i Ekrem'e Hâtim et-Tâî'nin kızı olduğunu söyleyip onun hatırı için serbest bırakılmasını istirham etmiş, Hz. Peygamber de ondan babasının vasıflarını saymasını istemiş, Seffâne'nin bunları anlatması üzerine, "Senin baban İslâm'ın telkin ettiği faziletlerle süslü bir adamdı" diyerek onun serbest bırakılması için emir vermiştir. Hz. Ali'nin Tay kabilesi topraklarına yaklaşması üzerine Suriye taraflarına kaçan Hâtim'in oğlu Adî ise daha sonra dönüp İslâmiyet'i kabul etmiş, Cemel ve Sıffîn vak'alarında bulunarak Hz. Ali'nin sancağını taşımıştır. Hâtim'in Abdullah adındaki oğlu ise İslâm'dan önce ölmüştür.

Hâtim et-Tâî, çoğu bencillikten kaçınmaya çağıran ve cömertliği öven şiirlerinde gaybı bilen, çürümüş kemiklere can veren Allah'a inancını dile getirmiş (Dîvân [nşr. Müfîd M. Kumeyha], nâşirin girişi, s. 76), cömertliği yalnız O'nun rızâsını kazanmak için yaptığını belirtmiş (a.g.e., s. 23, 34), cömertlikte aşırı gitmesine karşı çıkan eşleri Nevâr bint Sürmüle ile Mâviyye bint Afzer'e, "Mal gider nam kalır" demiştir (a.g.e., s. 42, 65). Yine şiirlerinde, konuklara karşı güler yüzlü davranmanın maddî ikramdan daha değerli olduğundan, misafir gelmesi için geceleri çölde ateş yaktığından ve komşularının namusuna saygı gösterdiğinden söz etmektedir (a.g.e., s. 23, 24, 50, 54, 68).

Divan bugünkü şekliyle Hâtim'e aidiyeti şüpheli bazı şiirler ihtiva etmektedir. Şairin 200 varak tutarında bir divanından söz edilmesi (EI² [İng.], III, 274) dikkate alındığında eserin aslının bugün elde bulunandan daha hacimli olduğu söylenebilir. Divanın mevcut şekli, Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrik et-Tâî tarafından İbnü'l-Kelbî'den yapılan rivayete dayanılarak tertip edilmiş olup hayli eksiktir. Ondan çok sonra Merzübânî Hâtim'in şiirlerini toplayarak tertip etmiş (yaklaşık 200 varak), fakat bu çalışma zamanımıza ulaşmamıştır. Hâtim'in divanı birçok defa neşredilmiştir (Rızkullah Hassûn, London 1872; Mecmûʿ müştemil ʿalâ ḫamse devâvîn içinde, Bulak 1293, s. 107-121; Feyz el-Hasan [taş baskısı], Lahore 1878; L. Şeyho, eş-Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye içinde, Beyrut 1890, I, 98-134; Fr. Schulthess, Leipzig 1897; Beyrut 1383/1963; İbrâhim el-Cüzeynî, Beyrut 1968; Fevzî el-Atvî, Beyrut 1969; Âdil Süleyman Cemâl, Kahire 1975; Kerem el-Bustânî, Beyrut 1953, 1982; M. Muhammed, Cidde 1988; Müfîd M. Kumeyha, Beyrut 1986; Cidde 1987). Bu neşirlerin en iyisi, Hâtim'in hayatı ve şiirleri üzerine kapsamlı bir incelemeyi de ihtiva eden Âdil Süleyman Cemâl neşridir.

Hâtim'in şiirleri ve hayatı hakkında müstakil eserler kaleme alınmış olup başlıcaları şunlardır: Hüsâm el-Behnesâvî, el-Ḳavâʿidü't-taḥlîliyye fî Dîvâni Ḥâtim eṭ-Ṭâʾî (Kahire 1413/1992); Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, Ḥâtim eṭ-Ṭâʾî, Şâʿirü'l-kerem ve'l-cûd (Beyrut 1414/1994); Ali Hüseyin el-Atûm, Ḥâtim eṭ-Ṭâʾî dirâse li-ḥayâtihî (yüksek lisans tezi, Kahire 1974, Câmiatü'l-Kāhire külliyyetü'l-âdâb).

Yalnız Arap edebiyatında değil İran ve Türk edebiyatlarında da cömertlik timsali olarak tanınan Hâtim et-Tâî'nin İran'da çok sevilen hayat hikâyesi (Ḳıṣṣa-i Ḥâtim-i Ṭâʾî, Tahran 1346) D. Forbes tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1830). Hâtim'in hayatını ve eserlerini anlatan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ḳıṣaṣ u Âs̱âr-ı Ḥâtim-i Ṭâʾî (Risâle-i Ḥâtimiyye) adlı çalışması (nşr. Schefer, Paris 1883; nşr. M. R. Celâlî, Tahran 1320), Dâstân-ı Hâtim-i Tâî (İstanbul 1256, 1272) veya Hâtem-i Tâî Hikâyesi adıyla Türkçe'ye de çevrilmiş ve birçok defa basılmıştır (Özege, I, 253; II, 517). Bunun Kuzey Türkçesi'ndeki bir versiyonu 1876'da Kazan'da yayımlanmış; hikâye bunlardan başka Hint, Urdu (Ârâiş-i Mahfil), Felemenk ve Malay dillerine de çevrilmiştir. Hâtim et-Tâî'nin efsanevî

cömertliği etrafında teşekkül eden menkıbe ve hikâyeler bugün Anadolu'da da yaşamaktadır (bunun için bk. "Gaziantep'te Derlenen Bir Halk Masalı: Hatemti", der. Nuray Akdoğan, Gaziantep Kültürü, V/49 [Ocak 1963], s. 11-13; Tuncer Gülensoy, "Erzurum Ağzı İle 'Hâtemi Ta'i' Masalı", TDe., VIII [Ankara 1979], s. 403-457; a.mlf., "Hâtemi Tâî (Tey) Masalı", Erciyes, IV/37, 38, 39, 40, 42, 43, 44 [Kayseri, Mayıs-Ekim 1981]; Bilge Seyidoğlu, "Hatem-i Tey Hikâyesi", Türklük Araştırmaları Dergisi, III [1987], s. 131-187; Ahmet Edip Uysal, Yaşayan Türk Halk Hikâyelerinden Seçmeler, Ankara 1989, s. 25-75; Saim Sakaoğlu, "Hatem-i Tâî Hikâyesi", Türk Halk Kültüründen Derlemeler [Ankara 1992], s. 141-163).

BİBLİYOGRAFYA

Hâtim et-Tâî, Dîvân, Beyrut 1383/1963; a.e. (nşr. Fevzî el-Atvî), Beyrut 1969; a.e. (nşr. Âdil Süleyman Cemâl), Kahire 1411/1990; a.e. (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1406/1986; a.e. (nşr. Dâru Sâdır), Beyrut 1401/1981 (neşredenlerin girişleri); İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 126, 145, 241, 261, 302; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 107-108; Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1972, s. 403-461, ayrıca bk. İndeks; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-Şuʿarâʾ (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1401/1981, s. 106-109; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 336; II, 23-24; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 301-302; a.mlf., el-Fâżıl ve'l-mefżûl (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1375/1956, s. 40-42; Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî, Beyrut 1390/1970, s. 188-190; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, I, 255, 287-291; II, 286-287; Zeccâcî, el-Emâlî, Beyrut 1403/1983, s. 67-69; Mes'ûdî, Mürûcü'z̲-z̲eheb (Meynard), III, 327-331; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 363-397; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî (nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî), Kahire 1344/1926, I, 214; a.mlf., Kitâbü Z̲eyli'l-Emâlî ve'n-nevâdir, Kahire 1344/1926, s. 21-23, 27, 109, 152-155, 187; Ebû Ali et-Tenûhî, el-Müstecâd min fiʿlâti'l-ecvâd (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1365/1946, s. 70-74, 203; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Ebü'l-Fazl), I, 326-327; II; 104; III, 134; İbnü'ş-Şecerî, Muḫtârât, Kahire 1306, s. 12-16; İbn Asâkir, Tehz̲îbü Târîḫi Dımaşḳ (nşr. Abdülkādir Bedrân), Beyrut 1979, III, 421-429; Şerîşî, Şerḥu

Maḳāmâti'l-Ḥarîrî el-Baṣrî, Kahire 1399/1979, IV, 163-165; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 606-607, 626; II, 285-286; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 76-77; Sa'dî-i Şîrâzî, Bustan: Çiçek Bahçesi (trc. Hakkı Eroğlu), Niğde 1945, s. 145-146; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 212-217; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (Bulak), I, 491-495; II, 162-166; Âlûsî, Bulûġu'l-ereb fî maʿrifeti aḥvâli'l-ʿArab (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1342, I, 72-81; Bağdatlı Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 321-345, 450-452; Serkîs, Muʿcem, I, 730; Brockelmann, GAL, I, 26-27; Suppl., I, 55; Sezgin, GAS, II, 208-209; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 85-87; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Ḳıṣaṣü'l-ʿArab, Kahire 1391/1971, I, 165-184; II, 81-83; IV, 380-381; Özege, Katalog, I, 253; II, 517; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 24-25; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 186-189; Ali Himmet Berki - Osman Keskioğlu, Hazreti Muhammed, Ankara 1981, s. 384-386; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 214-215; Hanbâbâ, Fihrist, II, 2550-2551; III, 3914-3915; O. Rescher, Abriss der arabischen Litteraturgeschichte, Osnabrück 1983, I, 64-69; W. S. Walker, "Structural Complexity of the Turkish Folktale", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: Halk Edebiyatı, Ankara 1986, II, 407-410; J. Barth, "Zur Kritik und Erklärung des Diwans Hātim Ṭejjs", ZDMG, LII (1898), s. 34-74; R. Geyer, "Zu den Gedichten des Ḥâtim al-Ṭâʾî", WZKM, XII (1898), s. 308-318; G. Thouvenin, "La légende arabe d'Hatim Ta'i dans le Décaméron", Romania, LIX (1933), s. 247-269; K. A. Fariq, "Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets II", Studies in Islam, V/1, New Delhi 1968, s. 26-28; C. van Arendonk, "Hatim Tâ'î", İA, V/1, s. 371-372; a.mlf., "Ḥātim al-Ṭāʾī", EI² (İng.), III, 274-275; Saim Sakaoğlu - Semra Kapsal [Dangal], "Hatem-i Tâî", TDEA, IV, 154-155.

Süleyman Tülücü

HÂTİME

(الخاتمة)

İnsan hayatının iman açısından iyi veya kötü bir şekilde sona ermesi anlamında bir tâbir.

Sözlükte “tamamlamak, bitirmek, sona erdirmek” anlamına gelen hatm (hitâm) masdarından türemiş bir isim olup “son, sonuç, nihayet” demektir. İslâmî gelenekle yetişen toplumlarda hâtime hayatın nasıl sonuçlanacağı, son nefeste imanın korunup korunamayacağı şeklinde anlaşılmaktadır. Dünyadan imanla göç etmeye hüsn-i hâtime, imandan yoksun olarak gitmeye de sû-i hâtime denilmiştir. Arapça literatürde birincisi hâtimetü’l-hayr, hüsnü’l-hâtime, ikincisi sûü’l-hâtime biçiminde yer almaktadır (krş. Gazzâlî, IV, 173; Makrîzî, vr. 351a).

Kur’ân-ı Kerîm’de hâtime kelimesi geçmemekle birlikte hâtimenin ifade ettiği kavram Kur’an’ın muhtevasına uygun düşmektedir. Zira Kur’an’ın önerdiği kurtuluş (fevz) hem dünya hem de âhiret mutluluğunu amaçlamaktadır. Bunu sağlamanın temel ilkesi de iman ve sâlih ameldir. Dünya hayatını bu ilkeye uygun olarak yaşayan bir mükellefin ebedî âlemde de mutlu olacağını, imanı ve amel-i sâlihi konu edinen birçok âyet haber vermektedir. Ancak insan iyiliğe özendiren yetenek, imkân ve vasıtaların yanında kötülüğe sevkeden bazı faktörlerin etkilerine mâruzdur. Bu sebeple yaşantısının ileriki yıllarında olumsuz faktörlerin tesiriyle mânevî hayatı açısından kötü bir mecraya sürüklenebilir. Kur’ân-ı Kerîm’de, önceleri ilâhî gerçeklere vâkıf bir mümin iken daha sonra nefsânî arzularına ve şeytana uymak suretiyle kötüler arasına karışıp cezalandırılan kişilerden bahsedildiği gibi (bk. el-A‘râf 7/175-176; el-Kasas 28/76-82; ayrıca bk. BEL‘AM b. BÂÛRÂ; KĀRÛN), peygamberler aracılığıyla tebliğ edilen hak dini benimsedikten sonra bundan ayrılan toplumların varlığı da haber verilir (meselâ bk. el-Bakara 2/213; Yûnus 10/19; Fâtır 35/42). Ayrıca Hz. Yûsuf’un ve Hz. Mûsâ’ya iman eden sihirbazların Allah’tan mümin olarak ölmelerini talep ettikleri ifade edilmekte (el-A‘râf 7/126; Yûsuf 12/101), müminlere de iyilerle beraber ölmeyi Allah’tan istemeleri

öğütlenmektedir (Âl-i İmrân 3/193). Her namazda okunan Fâtiha sûresinin 6. âyeti müfessir Taberî'nin tercihine göre (Câmiʿu'l-beyân, I, 55-57), "Bize doğru yolda sebat ver, ömrümüzün geri kalan kısmında da bizi o yoldan ayırma" şeklinde anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber'in Fâtiha'sız namaz olamayacağını belirtirken (Müsned, II, 241, 278; İbn Mâce, "İḳāme", 11; Tirmizî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 116) amaçlarından biri de her rek'atta okunan bu sûrenin, dünya ve âhiret mutluluğuna erdirecek hak yoldan ayrılmama şuurunu sürekli tazelemesini sağlamaktır. Ayrıca Âl-i İmrân sûresinde (3/8) yer alan, "Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltip haktan çevirme" meâlindeki âyet de bu konuyla ilgilidir. Nitekim Taberî, âyetin tefsiri münasebetiyle Resûl-i Ekrem'in şu duayı sık sık tekrar ettiğini kaydetmektedir: "Ey kalpleri halden hale çeviren Allah! Benim gönlümü dinin üzere sâbit kıl" (Câmiʿu'l-beyân, III, 125-126; krş. Müsned, IV, 182, 418; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 2; Tirmizî, "Ḳader", 7).

Hz. Peygamber'in namazlardan sonra okuduğu rivayet edilen dualardan biri şöyledir: "Allahım! Senden niyazım şudur ki ömrümün en hayırlısı son demleri, amelimin en hayırlısı bitimi, günlerimin en hayırlısı da sana kavuştuğum gün olsun" (Nevevî, s. 69; Heysemî, X, 110). İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, "Rabbim! Bütün işlerde âkıbetimizi hayırlı kıl, bizi dünya mahcubiyetinden ve âhiret azabından koru" şeklindeki bir duayı Resûlullah'a nisbet etmiş ve bunun hâtimetü'l-hayr ile ilgili olarak nakledilen dua olduğunu söylemiştir (Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 180). Benzer dua ve niyazların ashaptan itibaren birçok müslüman tarafından yapıldığı şüphesizdir (bazı örnekleri için bk. Makrîzî, vr. 354a-b).

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere bütün İslâmî kaynaklarda, dünya ve âhiret mutluluğu anlamındaki kurtuluş samimi imana ve elden geldikçe iyi davranışa bağlanmaktadır. Ancak insanın başlangıçta iyi yolda bulunurken daha sonra kötülüğe yönelmesi ve bu haliyle ebediyet âlemine intikal etmesi mümkündür. Bunun için kişinin ümitle korku arasında olması, yani Allah'ın engin rahmetine gönül bağlamakla beraber kendini güvencede görüp fazilet kazanma ve kemalini arttırma yolunda zaaf göstermemesi gerekir. Kötü sonuçtan korkma bu mânada anlaşılmalıdır. Bu sebeple, irşad faaliyetlerinde sakındırma (inzâr) yöntemini kullanmayı tercih eden kişilerin müminin son nefesindeki durumunu fazlasıyla tehlikeli göstermeleri naslar çerçevesindeki İslâmî telakki, Allah'ın adalet ve lutufla

muamele edişi prensibiyle bağdaşmadığı gibi insan psikolojisine de ters düşmektedir. Kurtuluş dindarlığa, dindarlık da samimi inanç ve dürüstlüğe bağlı olduğuna göre kurtuluş için önemli olan kişinin hayatı boyunca mümin ve dürüst kalmasıdır. Son nefeste, ömür boyu izlenen yolun dışında lehte veya aleyhte beklenmedik gelişmelerin olması ve meselâ söylendiği üzere şeytanın hile ve kurnazlığıyla imanın elden gitmesi düşünülemez. Dindarlık bir hayat tarzıdır ve insanlar yaşadıkları hayata göre son nefeslerini verirler (ayrıca bk. İSTİSNA; MUVÂFÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫtm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫtm" md.; Müsned, I, 120, 223, 257; II, 241, 278; IV, 182, 418; İbn Mâce, "İḳāme", 11, "Duʿâʾ", 2; Tirmizî, "Mevâḳītü's-ṣalât", 116, "Ḳader", 7; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 55-57; III, 125-126; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 7-9, 173-180; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 146; XVIII, 216-222; Nevevî, el-Eẕkâr, Kahire 1375/1956, s. 69; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 337; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, X, 110; Makrîzî, Ḥuṣûlü'l-inʿâm ve'l-meyr bi-süʾâli ḫâtimeti'l-ḫayr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4937, vr. 348b-354b; Ali el-Kārî, el-Muḳaddimetü's-sâlime fî ḫavfi'l-ḫâtime (nşr. Hasan Selmân), Amman 1409/1989, tür.yer.; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 180; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, IV, 165; XIII, 63; Ahmed Rızâ, Muʿcemü'l-metni'l-luġa, Beyrut 1377/1958, II, 226-227.

Muhammed Aruçi

HÂTİMETÜ'l-EŞ'ÂR

(خاتمة الأشعار)

Fatîn Efendi'nin (ö. 1866) Sâlim tezkiresine zeyil olarak kaleme aldığı şuarâ tezkiresi

(bk. FATÎN EFENDİ).

HÂTİMÎ

(الحاتمي)

Ebû Alî Muhammed b. Hasen (Hüseyn) b. Muzaffer el-Bağdâdî el-Hâtimî (ö. 388/998)

Dil âlimi, edebiyat tenkitçisi ve kâtip.

310 (922) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hâtimî nisbesinin dedesi Hâtim'den geldiği (İbn Hallikân, IV, 367), babasının da şair olduğu kaydedilmektedir. Gulâmu Sa'leb olarak tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid'in talebesi olmuş, İbn Düreyd'e yetişerek derslerine katılmış (Yâkūt, XVIII, 154), on dokuz yaşında iken Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin himayesine girmiş ve bu sayede Ebû Ali el-Fârisî,

İbn Hâleveyh ve Mütenebbî gibi edip ve âlimler arasında önemli bir yer edinmiştir. İçlerinde Kādî Ebû Ali et-Tenûhî gibi tanınmış simaların da bulunduğu birçok kimse onun talebesi olmuştur. Ancak Hâtimî'nin idarî ve edebî alanda daha önemli ve nüfuzlu bir yere gelmesi, 339 (950) yılında Büveyhî Emîri Muizzüddevle'ye kâtip olmasından ve ardından Mutî'-Lillâh'ın veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî ile tanışıp dostluk kurmasından sonra gerçekleşmiş, edebiyat ve diğer ilimler alanındaki geniş bilgisi sayesinde Seyfüddevle'den sonra Bağdat'ta birçok emîre kâtiplik yapmıştır. Mütenebbî Bağdat'a geldiğinde (352/963) onunla karşılaşarak şiir ve edebiyat konularında kendisiyle münazara yapmış, bu münazaralardan sonra yazdığı risâlelerle edebiyat dünyasındaki şöhretinin zirvesine ulaşmıştır. Hâtimî 26 Rebîülâhir 388 (27 Nisan 998) tarihinde Bağdat'ta vefat etti.

Hâtimî geçimsiz, kıskanç, hırslı, kendini beğenmiş, münakaşadan ve başkalarını eleştirmekten hoşlanan bir insan olduğu için yakın çevresi ve meslektaşları tarafından pek sevilmezdi. Buna rağmen ilmî ve edebî gücü sayesinde kendisini kabul ettirmiş, devlet adamları ve meslektaşları arasında önemli bir yer edinmişti. Kötü huyları yüzünden Ebû Abdullah

Hüseyin b. Ahmed İbnü’l-Haccâc ve diğer bazı kişiler tarafından hicvedilmiştir. Dönemindeki fikir hareketlerinden faydalanmakla kalmamış, bu hareketlere kendisi de önemli katkılarda bulunmuştur. Başta şiir tenkidi olmak üzere edebî tenkidin temellerini atmış, belâgat ve tenkit terimlerine yenilerini eklemiş ve eski terimlerden bazılarını açıklayarak bunların yerleşmesinde önemli bir görev ifa etmiştir. Zekî Mübârek, Hâtimî’nin şiir tenkidindeki yerine işaret ettikten sonra onun tenkide dair görüşlerinin çağımız tenkitçilerinin seviyesinde olduğunu ifade etmiştir (en-Nes̱rü’l-fennî, s. 113). Hâtimî, daha sonraki asırlarda edebiyat tenkitçilerinin büyük bir kısmı için örnek ve kaynak olmuştur; bu etkisi günümüzde de gözlenmektedir (Nebîl Reşâd Nevfel, s. 171-173). Ancak V. (XI.) yüzyıldan sonra en önemli görüşlerini ihtiva eden eserlerinin çoğunun kaybolması ve Aristo mantığına dayalı kuralcı belâgatın ön plana çıkarak zevkiselime dayalı edebî tenkit çalışmalarının ikinci derecede kalması sebebiyle Hâtimî’ye ilginin azaldığı görülür.

Kaynaklarda aynı zamanda şair olarak da nitelendirilen Hâtimî’den Seyfüddevle, Halife Kādir-Billâh, Vezir Şemsülmeâlî ve diğer bazı devlet büyükleri için yazdığı birkaç kaside ile Nâbiga ez-Zübyânî’nin şiirlerinden yaptığı tazminleri içeren bir hamâse ve bir gece tasviri günümüze ulaşmıştır (şiirleri için bk. Ebû Ali b. Muhassin et-Tenûhî, III, 14, 26; Seâlibî, III, 120-124; Yâkūt, XVIII, 157-159). Bu parçaların Hâtimî’nin babasına veya kendisinin bir oğluna ait olabileceğini ileri sürenler varsa da (EI² [İng.], Suppl., s. 361) bizzat öğrencisi Kādî Ebû Ali b. Muhassin et-Tenûhî tarafından Hâtimî’den nakledilmiş şiirlerinin bulunması (Neşvârü’l-muḥâḍara, III, 14, 26) bu ihtimale imkân vermemekte, buna karşılık Hâtimî’nin az sayıda şiir yazan şairlerden (mukıllûn) olduğu yolundaki hüküm daha isabetli görünmektedir.

Hâtimî’nin edebî tenkide dair fikirlerini edebiyat anlayışı, belâgat ve kısımları ile serika*ya dair görüşleri olmak üzere üç bölümde toplamak mümkündür. Sırrü’ṣ-ṣınâʿa adlı eserinde ortaya koyduğu, bir edibin sahip olması gereken temel kültür hakkındaki düşünceleri de bunlara ilâve edilebilir.

Eserleri. Hâtimî edebî sanatlara, şiire ve özellikle edebî tenkide dair birçok kitap yazmıştır. Bazıları günümüze kadar gelen, bazıları da sadece

kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri şunlardır: 1. er-Risâletü'l-mûḍıḥa (muvaḍḍıḥa fî ẕikri serikâti Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve sâḳıṭı şiʿrih). Hâtimî'nin, Mütenebbî ile yaptığı sert münazaraları sonunda Abbâsî Veziri Ebü'l-Ferec Muhammed b. Abbas için yazdığı ilk risâlesidir. Kendisine şöhret kazandıran en önemli eserlerinden biri olup aynı zamanda Mütenebbî'ye ait şiirlerin tenkidi konusunda telif edilmiş doyurucu ilk risâledir. Zamanla Mütenebbî'nin şiirleri hakkında ve edebî tenkit alanında yapılan çalışmaların esası ve kaynağı haline gelen er-Risâletü'l-mûḍıḥa, Muhammed Yûsuf Necm tarafından çeşitli indeks ve notlar ilâvesiyle neşredilmiştir (Beyrut 1385/1965). Eser bazı kaynaklarda el-Ḥâtimiyye ve Cebhetü'l-edeb adlarıyla anılmaktaysa da bunlardan birincisi, Hâtimî'nin diğer bir eseri olan er-Risâlâtü'l-Ḥâtimiyye ile karıştırılmasından ileri gelmiş, ikincisi de mukaddimede yer alan "cebhetü'l-edeb" tabirinden doğmuştur. Esasen mukaddimenin sonunda Hâtimî eserine el-Mûḍıḥa adını verdiğini açıkça ifade etmektedir. Bu risâlenin yazılmasının en önemli sebebi, Mütenebbî ile arası açılan Büveyhî Veziri Mühellebî'nin Bağdat'taki kâtip ve şairleri Mütenebbî aleyhine tahrik etmesidir. Mütenebbî Bağdat'a gelince Mühellebî, aralarında Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin de bulunduğu bazı kimselerle birlikte onu ziyaret ederek rakipleri olan Hamdânîler'e övgü şiirleri yazdığı gibi kendisine de yazmasını istedi. Ancak hükümdarlardan başkasını övmeyi kendine yakıştıramayan Mütenebbî bu isteği kabul etmeyince vezir şair ve edipleri onun aleyhine tahrik etti. Vezirle birlikte Muizzüddevle de Mütenebbî'den hoşlanmadığı için ona karşı genel bir tavır oluştu. Bu ortamda Hâtimî, Mütenebbî ile yaptığı sert tartışma sonunda bütün bilgi ve maharetini ortaya koyduğu söz konusu risâlesini kaleme alarak eserde kendisinin ve Bağdatlı meslektaşlarının onun aleyhindeki duygu ve düşüncelerinin yanı sıra şiir, serika, belâgat vb. edebî konulara dair görüşlerini de açıklama fırsatını buldu. Ancak Hâtimî, risâlenin sonunda duygusallıktan uzaklaşıp Mütenebbî hakkında daha insaflı ve tarafsız davranarak onun eksik ve yanlışlarını değil şiirinin ve methiyelerinin güzelliklerini dile getireceği bir başka risâle yazmaya karar verdiğini belirtmektedir. 2. er-Risâletü'l-Ḥâtimiyye fîmâ vâfaḳa'l-Mütenebbî fî şiʿrihî kelâme Arisṭo fi'l-ḥikme (Muḍâhâtü şiʿri'l-Mütenebbî li-kelâmi Arisṭo). Hâtimî'nin şöhretini artıran bir başka önemli çalışmasıdır. Müellif, hacim ve muhteva bakımından farklı birçok metni bulunan risâlede (bk. [nşr. Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî], nâşirin mukaddimesi, s. 208-211) Mütenebbî'nin bazı şiirleriyle Aristo'ya

nisbet edilen hikmetler arasındaki ilgi ve benzerlikler üzerinde durarak onların Aristo'nun sözlerinden alındığı veya onlara dayandığı sonucuna varmıştır. Halbuki başta el-Vesâṭa sahibi Kādî el-Cürcânî olmak üzere birçok tenkitçi, bunların şairler arasında öteden beri kullanılagelmiş ortak kavramlar şeklinde birer rastlantı (müvârede / tevârüdü'l-havâtır / iltikāü'l-hâtıreyn) olduğunu kabul etmiştir (a.g.e., s. 222). Hâtimî, şiir tenkidinin temellerini atan ilk ve en önemli tenkitçiler arasında yer almasına vesile olan risâlesini er-Risâletü'l-mûḍıḥa'nın ardından 354'ten (965) sonra yazmıştır. Bazı araştırmacıların söylediği gibi bu risâleyi Mütenebbî'yi kötülemek veya onun eksiklerini tamamlamak için kaleme almamıştır. Çünkü bu sırada araları düzelmeye başlamıştı ve eserin muhtevası da bunu göstermektedir. Hâtimî risâlede, Aristo'nun sözleriyle Mütenebbî'nin beyitleri arasındaki

benzerlik ve farklılıklara işaret etmiştir. Üsâme b. Münkız el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr'inde, er-Risâletü'l-Ḥâtimiyye başta olmak üzere Hâtimî'nin üç eserinden faydalanmış, bunlardan el-Ḥâlî ve'l-ʿâṭıl ile Ḥilyetü'l-muḥâḍara'yı mukaddimesinde zikretmiştir. Ancak eserin "el-Ḥallü ve'l-ʿaḳd" başlıklı bölümünde (s. 259-283), er-Risâletü'l-Ḥâtimiyye'nin mukaddimesi dışındaki metninin tamamını naklettiği halde bundan söz etmemiştir. Mütenebbî'nin Aristo'dan faydalanarak Yunan kültüründen etkilendiğini düşünen şarkiyatçıların yakından ilgilendiği er-Risâletü'l-Ḥâtimiyye, ilk defa Antûn Bûlâd tarafından Râşidü Sûriye adlı mecmuada (Beyrut 1868) kısmen neşredilmiştir. Daha sonra Mersafî'nin el-Vesîletü'l-edebiyye'si içinde (Kahire 1292) ve et-Tuḥfetü'l-behiyye ve'ṭ-ṭurfetü'ş-şehiyye adlı bir mecmuada yayımlanan risâleyi (İstanbul 1302) O. Rescher Die Risālet el-Ḥātimijje adıyla Almanca'ya çevirerek yayımlamıştır (Islamica, II/3, [1926], s. 439-473). Eseri Fuâd Efrâm el-Bustânî de neşretmiş (Mecelletü'l-Meşrıḳ, Beyrut 1931), bu neşrin ayrı basımı da yapılmıştır. İbrâhim ed-Desûkī tarafından el-Münâẓara beyne'l-Ḥâtimî ve'l-Mütenebbî bi-Medîneti Baġdâd adıyla yayımlanan eseri (Ebû Saîd Muhammed b. Ahmed el-Amîdî'nin el-İbâne ʿan seriḳāti'l-Mütenebbî'si içinde, Kahire 1961, s. 251-270), Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî "Muḍâhâtü şiʿri'l-Mütenebbî li-kelâmi Arisṭo" (Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 1 [Mekke 1393-1394], s. 203-272) ve Hasan Muhammed eş-Şemmâʻ "Münâẓara beyne Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve'l-Ḥâtimî" (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb bi-Câmiʿati'r-Riyâḍ,

sy. 4 [Demmâm 1395-1396], s. 237-295) başlıkları altında neşretmişlerdir. 3. Ḥilyetü'l-muḥâḍara (fî ṣınâʿati'ş-şiʿr). Kudâme b. Ca'fer, İbn Kuteybe, Sa'leb ve İbnü'l-Mu'tez gibi daha önceki edip ve münekkitlerin görüşlerini ihtiva eden, ayrıca onlardan farklı olarak serika konusuna da yer veren (İhsan Abbas, s. 256) şiir ve edebî tenkide dair önemli bir eser olup daha sonraki edip ve tenkitçiler için vazgeçilmez bir kaynak sayılmıştır. Hâtimî, bir antoloji olarak da kabul edilebilecek olan bu eserinde çeşitli şairlerden aldığı şiirleri incelerken edebiyat, şiir ve özellikle kasidenin yapısıyla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Onun bu görüşleri birçok edebiyatçı ve münekkit için bir mesnet teşkil etmiş, onlara yeni ufuklar açmıştır. Bundan dolayı Ḥilyetü'l-muḥâḍara telifinden hemen sonra tanınan ve aranan bir eser haline gelmiş, birçok müellif ondan nakiller yapmıştır. Meselâ İbn Reşîḳ el-ʿUmde'sinde, serika başta olmak üzere çeşitli konularda Ḥilye'den faydalanmış ve onun metodunu benimsemiştir. İbn Reşîḳ'in tenkit ve belâgat terimleri hususunda da Ḥilye'den çok faydalandığı görülmektedir. Buna rağmen el-ʿUmde, üslûbunun güzelliği sebebiyle Ḥilyetü'l-muḥâḍara'dan daha çok meşhur olmuştur. Eserin Hilâl Nâcî (Beyrut 1978) ve Ca'fer el-Kettânî (I-II, Bağdat 1979) tarafından iki neşri gerçekleştirilmiştir. Zekî Zâkir el-Ânî bu neşirlerdeki eksiklikler, hatalar ve eserin görülemeyen yazma nüshalarına dair bir makale yayımlamıştır (bk. bibl.). 4. Sırrü'ṣ-ṣınâʿa. Bir edibin bilmesi gereken hususlara dair olup Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde (nr. 1317) ve Kahire'de (Ma'hedü'l-maḫṭûtâti'l-Arabiyye, Edeb, nr. 841) yazma nüshaları bulunmaktadır. 5. el-Ems̱âlü'l-meşhûre fi'l-ḥikemi'l-mens̱ûre min neṣâʾiḥi Arisṭûṭâlîs el-Ḥakîm (Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye, nr. 2043; bk. Nebîl Reşâd Nevfel, s. 176). 6. el-Ḥâlî ve'l-ʿâṭıl. Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eser şiire dair olup diğer eserlerindeki işaretlerden anlaşıldığına göre daha çok cinas, tıbâk, istiare, işâret, teşbîh, teblîğ ve taşdîr gibi sanatları ele almaktadır. 7. el-Hilbâce (fî ṣıfati'ş-şiʿr). Vezir İbn Sa'dân (Hüseyin b. Ahmed) için yazılmıştır. Hâtimî, bu vezir için kötü sözler söyleyen birisinden kinaye olarak esere el-Hilbâce (ahmak) adını vermiştir. Yâkūt Muʿcemü'l-üdebâʾda bu eserden nakiller yapmıştır (XVIII, 157-159). 8. er-Risâletü'l-bâhire (el-Muġassil). Ebü'l-Hasan el-Bettî'nin meziyetlerine dairdir. 9. Muḫtaṣarü'l-ʿArabiyye. Nahivle ilgili bir eser olduğu kaydedilmektedir (Muḍâhâtü şiʿri'l-Mütenebbî [nşr. Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî], nâşirin mukaddimesi, s. 206). Müellifin bunlardan başka el-Berâʿa, el-Mecâz, el-Miʿyâr ve'l-muvâzene, Müntezaʿu'l-aḫbâr ve

maṭbûʿu'l-eşʿâr, ʿUyûnü'l-kâtib, Vaḳʿatü'l-Edhem, Kitâb fi'l-luġa, er-Risâletü'n-nâciye ve Risâletü'ş-şarâb gibi eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Hâtimî hakkında Nebîl Reşâd Nevfel tarafından Ebû ʿAlî el-Ḥâtimî: efkârühü'n-naḳdiyye ve taṭbîḳâtüh adıyla bir çalışma yapılmış (bk. bibl.), eserde Hâtimî'nin edebî tenkit ve belâgat terimlerine dair görüşleri diğer edebiyat tenkitçilerinin görüşleriyle karşılaştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâtimî, er-Risâletü'l-mûḍıḥa (nşr. M. Yûsuf Necm), Beyrut 1385/1965, neşredenin mukaddimesi, s. hemim; a.mlf., Muḍâhâtü şiʿri'l-Mütenebbî li-kelâmi Arisṭo (nşr. Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî, Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 1, Mekke 1393-94 içinde), s. 230-272, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 203-229; Ebû Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Neşvârü'l-muḥâḍara ve aḫbârü'l-müẕâkere (nşr. Abbûd eş-Şâlcî), Beyrut 1392/1972, III, 14, 26; V, 195; VI, 182; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1953, I, 135; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, III, 120-124; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 214; Üsâme b. Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî), Kahire 1380/1960, s. 8, 259-283; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 154-179; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 103-104; İbn Hallikân, Vefeyât , IV, 362-367; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 87-89; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 670; II, 988, 1850, 1905; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 129; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü'l-fennî, Beyrut 1934, s. 113; Sezgin, GAS, II, 488; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 569-572; G. J. H. Van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 82-89; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿindel-ʿArab, Beyrut 1983, s. 253-270; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 119-120; Yûsuf el-Bedîî, eṣ-Ṣubḥu'l-münbî (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1994, s. 128-138; Nebîl Reşâd Nevfel, Ebû ʿAlî el-Ḥâtimî: efkârühü'n-naḳdiyye ve taṭbîḳâtüh, İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif); O. Rescher, "Die Risālet el-Ḥātimijje", Islamica, II/3, Leipzig 1926, s. 439-473; Hasan Muhammed eş-Şemmâ', "Münâẓara beyne Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve'l-Ḥâtimî",

Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb bi-Câmiʿati'r-Riyâḍ, sy. 4, Demmâm 1395-96/1975-76, s. 237-295; Zekî Zâkir el-Ânî, "Ḥavle Kitâbi Ḥilyeti'l-muḥâḍara li'l-Ḥâtimî", el-Mevrid, IX/3, Bağdad 1400/1980, s. 392-395; S. A. Bonebakker, "al-Ḥātimī", EI² Suppl. (İng.), s. 361-362.

Zülfikar Tüccar

HATİP

(bk. HİTÂBET; HUTBE).

HATİP EBRUSU

(bk. EBRU).

HATM

(bk. TAB‘-ı KALB).

HATM-i HÂCEGÂN

(ختم الخواجگان)

Nakşibendiyye tarikatının özellikle Hâlidiyye kolunda uygulanan bir zikir şekli.

Başında ve sonunda okunan Fâtiha sûresi Kur'an'ın özeti ve hatmedilmesi gibi sayıldığı için bu zikre hatm-i hâcegân denilmiştir. Eski Nakşibendî kaynaklarında

temas edilmeyen hatm-i hâcegânın kimin tarafından başlatıldığı bilinmemektedir. Bu zikirden ve uygulama şekillerinden, tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa Abdullah Salâhî Uşşâkī (ö. 1196/1782) İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân adlı eserinde bahsetmiştir. Bu esere göre hatm-i hâcegân üç değişik şekilde uygulanmaktadır. Birinci tertipte sırasıyla besmele ile birlikte yedi defa Fâtiha, 100 salavat, yetmiş dokuz defa besmele ile birlikte İnşirâh sûresi, 1001 besmele ile birlikte İhlâs sûresi, sonra tekrar 100 salavat ve yedi defa besmele ile birlikte Fâtiha sûresi okunup dua edilir. Ardından üç defa daha salavat getirilir. İkinci tertipte 1001 İhlâs, sonra yedi Fâtiha, 100 salavat okunup dua edilir. Üçüncü tertip ise birincisi gibidir; sadece yetmiş dokuz adet İnşirâh sûresi 1001 İhlâs sûresinden önce değil sonra okunur. Her üç tertipte de hatm-i hâcegâna başlanmadan önce yedişer defa istiğfar ve salavat getirilip ardından tarikat silsilesinde yer alan şeyhlerin ruhları için bir Fâtiha okunur. Salavatın "Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âli seyyidinâ Muhammed bi-adedi külli zerretin elfe elfi merretin" şeklinde okunması tavsiye edilmiştir (Abdullah Salâhî Uşşâkī, vr. 74b-75a, 83a).

Nakşibendî-Hâlidî kaynaklarında yukarıdaki tertiplerden biri esas alınmış olmakla birlikte bazı küçük farklılıklara da rastlanmakta, meselâ zikrin başında okunan yedi adet salavat için üç ile yirmi beş arasında değişen farklı sayılar verilmektedir. Sonunda bir defa salât-ı müncîye okunan şekli de vardır. Ayrıca İhlâs sûresinin 1000 adet okunduğu tertipler de kaydedilmiştir.

Bazı kaynaklarda hatm-i hâcegânın değişik sayılar ihtiva eden kısa şekillerine de yer verilmiştir. "Hatm-i hâcegân-ı sagīr" denilen şeklinde yirmi beş istiğfar, yedi Fâtiha, otuz üç salavat ve Nakşibendî-Hâlidî silsilesi okunduktan sonra yedi Fâtiha, 100 salavat, 500 "yâ bâkī ente'l-bâkī" duası, 100 salavat okunur, yedi Fâtiha daha okunduktan sonra hatm-i hâcegân duası yapılır (Es'ad es-Sâhib, Nûrü'l-hidâye, s. 23; Muhammed el-Hânî, s. 114). Hatm-i hâcegân her gün sabah akşam iki defa uygulanır; bu mümkün olmazsa pazartesi ve cuma yahut salı ve cuma günleri olmak üzere haftada iki defa yapılması da yeterli görülmüştür.

Kısaltılarak "hatme" diye de anılan hatm-i hâcegânın değişik şekillerde icra edilmesi ve virdlerin belli sayılarda okunmasının ayrı ayrı sebepleri olduğu belirtilmektedir. Fâtiha'nın yedi defa okunması yedi âyet olduğu içindir. Sonunda tekrar okunmakla "seb'u'l-mesânî" olur. Birinci tertipte sûrelerin Fâtiha, İnşirâh, İhlâs şeklinde sıralanması Kur'an'daki sıraya uygunluk için, ikinci tertipte salavatın Fâtiha'dan sonra okunması, iki salavat arasında yapılan duaların makbul olacağına dair bir rivayet bulunmasından dolayıdır. Birinci ve üçüncü tertiplerde duadan sonra salavatın getirilmesi de aynı sebepledir. Üçüncü tertipte İnşirâh sûresinin İhlâs'tan sonra okunması İnşirâh sûresinde cemâl sıfatı galip olduğu içindir; ayrıca sûre duaya daha yakın okunarak Allah ile ünsiyet sağlama ve bu şekilde duanın kabul edilmesini kolaylaştırma amacı güdülür (Abdullah Salâhî Uşşâkī, vr. 75b-76b).

Hatm-i hâcegâna Nakşibendiyye'nin özellikle Hâlidiyye kolunda büyük önem verilmiştir. Hatm-i hâcegân toplu veya münferit olarak yapılabilir; toplu olarak yapılıyorsa şeyh yahut onun izin verdiği bir kişi tarafından icra edilir. Zikir yapılan mahallin kapıları kapatılır, dervişler abdestli olarak sakin ve huzurlu bir ortamda diz çöküp halka halini alırlar. Nakşibendiyye'den olmayanlar (bazı Hâlidî kaynaklarına göre Nakşibendî-Hâlidî olmayanlar) ve çocuklar halkaya alınmaz. Çok sayıda sûre ve salavatın okunması fazla zaman alacağından bunlar zikre katılanlara belli miktarlarda taksim edilir. Şeyh veya ondan izin alan kişi okunacak olan virdleri sırası geldikçe yüksek sesle bildirir. Dervişler bunları alçak sesle okurlar. Zikrin başında okunan Fâtiha sûrelerini hatmi yaptıranla birlikte sağdan yedi kişi, sonunda okunan Fâtiha sûrelerini ise hatmi yaptıran hariç

soldan yedi kişi okur. Nakşibendiyye'deki "vukūf-i adedî" ilkesine göre tesbit edilen sayılara titizlikle uyulur. Ayrıca zikir boyunca râbıtaya ve vukūf-i kalbî ilkesine de riayet edilerek gözler kapalı tutulur, büyük şeyhlerin ruhaniyetlerinin zikre katıldığı düşünülür. Sonunda bir kişi aşr-ı şerîf okur, dua yapılır, hâsıl olan sevap Hz. Peygamber'in, sahâbe-i kirâmın, bütün nebîlerin ve velîlerin, özellikle silsile ricâlinin ruhlarına bağışlanır.

Hatm-i hâcegânı tek başına yapmak isteyen sâlik abdest alıp temiz bir mahalde kıbleye doğru dönerek diz çöker ve yukarıda belirtilen şekliyle hatmi yapar. Ancak bunun için izinli olması gereklidir (Es'ad es-Sâhib, Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid, s. 278-279; Nasrullah Bahâî, s. 90-91).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Salâhî Uşşâkī, İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 206, vr. 74b-83b; Süleyman Şeyhî, Risâle-i Etvâr-ı Hâcegân, İÜ Ktp., TY, nr. 2242, vr. 71b-72b; Hatm-i Hâcegân, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1501, vr. 25a-29a; a.e. (Ni'metullah b. Ömer, Risâletü'l-Medîne içinde), a.y., Osman Ergin, nr. 281, son iki varak; a.e., Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2684, vr. 15b-16b; a.e., İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 376, s. 27; Mehmed Râif Efendi, Mîzânü's-sülûk, İstanbul 1300, s. 24-25; a.mlf., Mekāsidü't-tâlibîn (haz. Abdülkadir Dedeoğlu), İstanbul 1976, s. 107-108, 161-164, 187-188; Es'ad es-Sâhib, Nûrü'l-hidâye fî sırri'r-râbıṭa ve't-teveccüh ve ḫatmi'l-ḫâcegân, Kahire 1311, s. 23, 71-72; a. mlf., Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid (haz. Dilâver Selvi - Kemal Yıldız), İstanbul 1993, s. 203, 278-282; Süleyman Zühdî, Mecmûʿatü'l-Ḫâlidiyyeti'n-Naḳşibendiyye, İstanbul, ts., s. 6; Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1328, s. 90-92; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin, İstanbul 1984, s. 274 vd.; Abdülmecid el-Hânî, es-Saʿâdetü'l-ebediyye fîmâ câʾe bihi'n-Naḳşibendiyye, İstanbul 1986, s. 14-18; Muhammed el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi'ṭ-ṭarîḳati'l-ʿâliyyeti'l-Ḫâlidiyye, İstanbul 1989, s. 61, 114; Muhammed İhsan Oğuz, Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad, İstanbul 1993, s. 65-68, 211-215 (Nakşî-Hâlidî Şeyhi Seyyid Ahmed Çapakçûrî'nin hatm-i hâcegân tarifi);

Madelain Habib, “Some Notes on the Naqshbandi Order”, MW, LIX/1 (1969), s. 45-46.

Reşat Öngören

HATM-i NÜBÜVVET

(ختم النبوّة)

Hz. Muhammed’in gelişiyle nübüvvetin sona erdiğini ifade eden bir tabir.

Sözlükte “bir şeyi tamamlayıp sona erdirmek; mühürlemek” anlamlarına gelen hatm ile “Allah’tan haber verme” mânasındaki nübüvvet kelimelerinden oluşan hatm-i nübüvvet (hatmü’n-nübüvve) tamlaması Allah ile kulları arasındaki elçilik görevinin sona erdiğini belirtir.

Hatm-i nübüvvet İslâm öncesi dinlerde de söz konusu edilmiştir. Yahudilik’te Malaki’nin son peygamber olduğuna inanılır. Bununla birlikte bu dinin kutsal metinlerinde yeni bir peygamberin geleceğine işaret eden ifadeler de (meselâ bk. Tesniye, 18/18; Malaki, 3/1; 4/5) mevcuttur (bk. BEŞÂİRÜ’n-NÜBÜVVE). Hıristiyanlık’ta Hz. Îsâ’nın beklenen Mesîh olduğuna inanıldığı için ondan sonra bir peygamberin gelmeyeceği kabul edilir. Ancak Ahd-i Cedîd’de Îsâ’nın, “Ben de babaya yalvaracağım ve o size başka bir parakleti, hakikat ruhunu verecektir, tâ ki daima sizinle beraber olsun” (Yuhanna, 14/15-16)

şeklindeki ifadeleri, Hz. Îsâ’dan sonra başka bir peygamberin geleceği şeklinde yorumlanmıştır (bk. FARAKLİT).

Maniheist literatürde “son peygamber” mânasını taşıyan tabirler kullanılmıştır. Mani, Îsâ’nın müjdelediği kurtarıcının kendisi olduğunu iddia etmiş ve Maniheist metinlerde, en son peygamber olduğuna işaret etmek için onun hakkında “peygamberlik mührü” anlamına gelen ifadelere yer verilmiştir (Stroumsa, VII [1986], s. 68-69).

Kur’ân-ı Kerîm’de hatm-i nübüvvet tabiri yer almamakla birlikte Hz. Peygamber için kullanılan “hâtemü’n-nebiyyîn” terkibi (el-Ahzâb 33/40) onun Allah’ın resulü ve nebîlerin sonuncusu olduğunu açık şekilde belirtmektedir. Âyette geçen ve Âsım kıraatine göre “hâtem” olarak okunan kelime çoğunluğun kıraatinde “hâtim” şeklinde okunmaktadır. Ancak

Taberî’nin de belirttiği gibi her iki okuyuşta da kelime “peygamberlerin sonuncusu” mânasındadır (Câmiʿu’l-beyân, XXII, 16). Müfessirler, aynı âyetin başında yer alan, “Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir” cümlesini, genellikle yahudilerde görüldüğünün aksine nübüvvetinin babadan oğula intikal etmediğine, dolayısıyla yeni bir peygamber beklentisi içinde bulunulmaması gerektiğine bir işaret saymışlardır (hatm-i nübüvvete dolaylı olarak işaret ettiği öne sürülen âyetler için bk. Literatür).

Hadis kaynaklarında yer alan çeşitli rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber nebîlerin sonuncusu olduğunu, risâlet ve nübüvvetin kendisiyle sona erdirildiğini açıklamış (meselâ bk. Müsned, II, 412; III, 266; Buhârî, “Menâḳıb”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 5, “Îmân”, 327); bu arada kendisini, bütün bölümleri ikmal edilip yalnız bir tuğlası eksik kalan güzel bir sarayı tamamlayan tuğlaya benzetmiş, böylece başka bir peygambere ihtiyaç kalmadığına dikkat çekmiştir (Müslim, “Feżâʾil”, 20-23). Ayrıca isimlerinden birinin “âkıb” olduğunu, bunun da “kendisinden sonra peygamber gelmeyen kişi” anlamına geldiğini söylemiştir (Müslim, “Feżâʾil”, 125; Tirmizî, “Edeb”, 67; hatm-i nübüvvetin hadis literatüründeki kaynakları için bk. Literatür).

Siyer, şemâil ve delâilü’n-nübüvve kitaplarında, Resûl-i Ekrem’in sırtında bulunan mührün onun nübüvvetiyle birlikte son peygamber oluşunun da delili sayıldığı kaydedilirse de kelime benzerliği dışında (hâtemü’n-nübüvve-hâtemü’n-nebiyyîn) bu hususa delil teşkil edecek bir şeyin bulunmadığı anlaşılmaktadır (bk. NÜBÜVVET MÜHRÜ).

İslâmiyet’in doğuşundan zamanımıza kadar geçen süre içinde Kur’an ve Sünnet’e bağlı olan bütün âlimler, Hz. Muhammed’in gelişiyle nübüvvetin sona erdiğine inanmanın İslâm akaidinin temel bir ilkesi olduğunu kabul etmişler ve bunun zarûrât-ı dîniyye arasında yer aldığı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Buna göre hatm-i nübüvvete inanmamak veya bu konuda sürekli bir şüphe içinde bulunmak dinden çıkmayı gerektirir. Âlimlerin bu hususta dayandıkları delilleri şöylece özetlemek mümkündür:
1. Hatm-i nübüvvet konusunda mânası apaçık olan, hiçbir şekilde te’vil edilemeyecek naslar mevcuttur. Bunların başında Hz. Muhammed’in nebîlerin sonuncusu olduğunu belirten âyet gelir (el-Ahzâb 33/40). Dinin

tamamlandığını, insanlar için din olarak sadece İslâm'ın kabul edileceğini (el-Mâide 5/3), İslâm'dan başka din arayanların âhirette hüsrana uğrayacağını ve isteklerinin asla dikkate alınmayacağını (Âl-i İmrân 3/85), Kur'an'ın tahrife uğramaktan korunacağını (el-Hicr 15/9), Hz. Muhammed'in bütün âlemlere peygamber olarak gönderildiğini (el-En'âm 6/19; el-A'râf 7/158; el-Furkān 25/1; Sebe' 34/28) bildiren âyetler bu konudaki kesin naklî delillerdendir. Hatm-i nübüvvete dair hadisler de Hz. Peygamber'in gelişiyle nübüvvetin sona erdiğine aykırı düşen bir inancı benimsemeye imkân vermeyecek kadar açıktır. Buna göre Kur'an'a ve Sünnet'e iman eden herkesin Hz. Muhammed'den sonra bir peygamberin gelmeyeceğine de kesinlikle inanması gerekir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 190; Halîmî, II, 82-85; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 162-163; Teftâzânî, V, 45). 2. İslâm dinini Hz. Peygamber'den öğrenen ashabın nübüvvet iddiasında bulunanlarla savaşması bu hususta realiteye dayanan tarihî bir delildir. Eğer yeni bir peygamberin zuhuru Kur'an ve Sünnet'e aykırı olmasaydı ashap bu iddiada bulunanlarla savaşmaz ve onları öldürmezdi (Mevdûdî, IV, 420-421). İslâm âlimleri ashabın bu konudaki icmâına uymuşlar ve muhalif görüş beyan edenlerin müslüman olamayacağına hükmetmişlerdir (Âlûsî, XXII, 32-41). 3. Nasların ve icmâın yanı sıra aklen de Hz. Muhammed'den sonra yeni bir peygamberin gelmesine lüzum kalmadığını kabul etmek gerekir. Zira Allah'ın insanlara peygamber göndermesi onlara kendi varlığını ve birliğini tanıtma, buyruklarını iletme, dinî ve dünyevî konularda ihtiyaç duyacakları bilgileri anlatma, kendilerine dünya ve âhirette mutlu olmalarını sağlayacak doğru yolu gösterme amacına yöneliktir. Bütün bunlar en kâmil mânada Hz. Peygamber'in getirdiği vahiylerde mevcuttur. Ergenlik çağına giren insanların, duyularını ve vahyin aydınlattığı akıl yürütme güçlerini kullanmak suretiyle ihtiyaç duydukları bilgileri üretmeleri, duyuların ve aklın erişemediği konularda ise sadece vahye dayanarak gerçeklere ulaşmaları mümkündür. Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvveti evrensel olup getirdiği vahiy tahrife uğramamış, dolayısıyla yeni bir peygambere ihtiyaç kalmamıştır (Muhammed Abduh, s. 167-171; Mevdûdî, IV, 426; Müctebâ Mûsevî el-Lârî, II, 200-201). Ancak nübüvvetin Hz. Peygamber'le sona ermiş olduğu gerçeği, bundan böyle ilâhî rehberliğin artık seçilmiş kişilere dayanmayıp sosyal görev haline dönüştüğü anlamını taşımakta ve kıyamete kadar bütün müslümanlara tebliğ ve temsil sorumluluğu yüklemektedir (bk. FETRET). 4. Hz. Muhammed'in vefatından zamanımıza kadar hiçbir peygamberin zuhur

etmemesi de hatm-i nübüvveti doğrulayıcı sosyolojik delillerden biridir. Zaman zaman peygamberlik iddiasında bulunanların ortaya çıkması ise bu gerçeği değiştirmez. Zira gerek İslâm dünyasında gerekse gayri müslimler arasında peygamberlik iddia edenlerin hiçbiri iddialarını kanıtlayamamış ve ciddiye alınmamıştır. Nitekim tarih boyunca bunlar sadece birer yalancı veya maceracı olarak değerlendirilmiş ve sahte peygamber diye nitelendirilmiştir.

Başta Ehl-i sünnet olmak üzere Mu‘tezile, mûtedil Şîa ve Hâricî âlimleri hatm-i nübüvveti kabul etmektedir. İsnâaşeriyye İmâmiyyesi âlimlerinin bu inancı benimsemekle birlikte imamların nasla tayin edildiğini ve mâsum olduklarını ileri sürmelerinin bu inançlarını zedeleyici bir mahiyet arzettiğini söylemek mümkündür (Yavuz, s. 670-677). Günümüz İsnâaşeriyye İmâmiyyesi’ne mensup âlimler, nübüvvetin sona ermesiyle gelişen olaylar karşısında takip edilmesi gereken yolun tayini konusunda ihtiyaç duyulan bilgilerin velâyet-i fakīh* müessesesi yoluyla üretileceğini ve dolayısıyla bu müessesenin nübüvvet çizgisini devam ettirdiğini kabul ederler (Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, s. 90-91).

Hakîm et-Tirmizî başta olmak üzere pek çok sûfî hatm-i nübüvvet inancından hareket ederek “hatm-i velâyet” teorisini geliştirmiştir. Buna göre bir “hâtemü’l-enbiyâ” olduğu gibi bir “hâtemü’l-evliyâ” da olmalıdır. Zira velâyet nübüvvetin bâtınıdır. Nübüvvetin zâhiri dinî hükümleri ve şeriatı haber vermek, bâtını ise haber verilenleri bizzat yaşamak ve bu şekilde nefislere tasarrufta bulunmaktır. Her ne kadar tebliğ etme bakımından nübüvvetin zâhiri tamamlanmışsa da ilâhî kemâlin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velîlerin tasarruf görevleri sürdüğünden nübüvvet velâyet şeklinde devam etmektedir (Hakîm et-Tirmizî, s. 161-169, 336-342, 367-374, 421-422; ayrıca bk. VELÂYET).

İslâm’a intisap iddiasında bulunmakla birlikte zarûrât-ı dîniyye içinde yer alan temel ilkelerden birini veya birkaçını inkâr ettiklerinden küfre düştüklerine hükmedilen Gāliyye grupları hatm-i nübüvvet ilkesine aykırı inançlar benimsemişlerdir. Bu zümre içinde yer alan Beyân b. Sem‘ân ile Ebü’l-Hattâb el-Esedî peygamberlik iddiasında bulunmuşlar, ancak müslümanlar arasında taraftar toplayamamışlardır. İmamlarını peygamber olarak kabul eden bazı Bâtıniyye ve İsmâiliyye grupları da hatm-i

nübüvvete aykırı telakkiler benimseyenler arasında zikredilebilir. Tarihî, siyasî ve içtimaî sebeplerle İslâm dünyasında dinî hayatın zayıfladığı ve çeşitli alanlarda gerilemenin başgösterip ileri boyutlara ulaştığı XIX. yüzyıldan itibaren hatm-i nübüvvet inancına aykırı görüşler Bâbîlik, Bahâîlik ve Kādıyânîlik tarafından yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. İsnâaşeriyye'nin kollarından Şeyhiyye'den koparak ortaya çıktığı kabul edilen Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed (ö. 1850) önce bâb (Mehdî'ye açılan kapı), ardından mehdî, daha sonra da kendisinin Hz. Muhammed'in nübüvvetini sona erdiren ve İslâm'ı nesheden yeni bir peygamber olduğunu iddia etmiştir. Mirza Ali Muhammed'in öldürülmesinden sonra Mirza Hüseyin Ali (ö. 1892), kendisinin babın önceden haber verdiği "Allah'ın ortaya çıkaracağı zat" olduğunu söyleyerek Bahâîliği kurmuştur. Bahâîliğe göre Hz. Peygamber resullerin değil nebîlerin sonuncusu olduğundan Allah ondan sonra yeni resuller gönderebilir. Bahâullah da geleceği vaad edilen resuldür. Onun gelişiyle din tamamlanmıştır (DİA, IV, 467).

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'da ortaya çıkan Kādıyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed de benzer şekilde müceddidlikle başlayan iddialarını mesîhlik ve mehdîlikle devam ettirmiş, sonunda kendisinin yeni bir şeriat getirmeyen bir peygamber olduğunu ileri sürerek gerçek maksadını ortaya koymuştur. Mirza Gulâm da Bâbîlik ile Bahâîliğin delillerini kullanmış ve Kur'an'da Hz. Muhammed'in nebîlerin sonuncusu değil "nebîlerin süsü" olduğunun belirtildiğini iddia etmiştir (M. Ferîd Vecdî, s. 332; Fığlalı, Kādiyânîlik, s. 142-167).

Bâbîlik, Bahâîlik ve Kādıyânîliğin ortaya çıkışından sonra özellikle Hint alt kıtasında eleştiri ve red niteliğinde birçok eser kaleme alınmış, toplantılar yapılmış ve hatm-i nübüvvete karşı olan görüşlerle mücadele etmek için çeşitli müesseseler kurulmuştur (bk. Literatür).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nbʾe”, “rsl” md.leri; Müsned, II, 412, 436; III, 266; Buhârî, “Menâḳıb”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 5, “Îmân”, 327, “Feżâʾil”, 20-23, 125; Tirmizî, “Edeb”, 67; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXII, 16; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 161-169, 336-342, 367-374, 421-422; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî, I, 176-177; Mâtürîdî, Tevḥîd, s. 190-191; a.mlf., Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 586b; Halîmî, el-Minhâc, II, 82-85; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 162-163; a.mlf., el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 342-343; İbn Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah b. Muhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, I, 156-157; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 220-225; XI, 223-224; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1969, III, 494; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, V, 45; Süyûtî, er-Riyâżü’l-enîḳa fî şerḥi esmâʾi ḫayri’l-ḫalîḳa (nşr. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 149-150, 208; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), II, 277; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXII, 32-41; M. Reşîd Rızâ, Târîḫu’l-üstâẕ, Kahire 1931, I, 931-932; a.mlf., el-Vaḥyü’l-Muḥammedî, Kahire 1380/1960, s. 171-172; Muhammed Abduh, Risâletü’t-Tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1379/1960, s. 167, 170-171; Elmalılı, Hak Dini, V, 3906; Muhsin Abdülhamîd, Ḥaḳīḳatü’l-Bâbiyye ve’l-Bahâʾiyye, Beyrut 1405/1985, s. 98-105; Ethem Rûhi Fığlalı, Kādiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi), İzmir 1986, tür.yer.; a.mlf., Bâbîlik ve Bahâîlik, Ankara 1994, s. 33; a.mlf., “Bahâîlik”, DİA, IV, 467; Mevdûdî, Tefhimu’l-Kur’an (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, IV, 420-426; Süheyr Muhammed Ali el-Feyl, el-Bâbiyye ve’l-Bahâʾiyye ve mevḳıfü’l-İslâm minhâ, Kahire 1412/1991, s. 28-33, 92-100; Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî, ʿAḳīdetü’l-müʾmin, Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’s-selefiyye), s. 248; Müctebâ Mûsevî el-Lârî, Uṣûlü’l-ʿaḳāʾid fi’l-İslâm (trc. Muhammed Abdülmün‘im el-Hâkānî), Kırım 1404, II, 200-201; Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, Maʿrifetü’n-nübüvve (trc. Ca‘fer Sâdık el-Halîlî), Beyrut 1413, s. 85-91; Yusuf Şevki Yavuz, “İmamiyye’nin Usûlü’d-dîn’e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 670-677; Hemâyûn Himmetî, el-Bâbiyyûn ve’l-Bahâʾiyyûn, Beyrut 1413/1993, s. 68-73; M. Ferîd Vecdî, Min Meʿâlimi’l-İslâm, Kahire 1414/1994, s. 332; Mustafa Sinanoğlu, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm’de Nübüvvet (doktora tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 382-383; Ali Yardım, Peygamberimiz’in Şemâili, İstanbul 1997, s. 7, 71-86, 141-142; Gedaliahu G. Stroumsa, “Seal

of the Prophets the Nature of a Manichaean Metaphor", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VII, Jerusalem 1986, s. 61-74; Yohanan Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunnī Islām", a.e., VII (1986), s. 177-215.

Metin Yurdagür

Literatür.

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlik müessesesinin Hz. Muhammed ile son bulduğunu açıkça ifade eden tek âyet bulunmaktadır (el-Ahzâb 33/40). Hatm-i nübüvvete dolaylı olarak işaret eden âyetlerin sayısı ise yorum farklarına göre kırk ile yüz arasında değişmektedir (Nûr Muhammed Gircâkî, s. 1-27; Muhammed Şefî', s. 34-200). Müfessirler, başta Ahzâb sûresindeki âyet olmak üzere ilgili âyetleri tefsir ederken Hz. Muhammed'in son vahyi tebliğ ettiğini, kendisinden sonra yeni bir vahyin gelişinin bahis konusu olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Hatm-i nübüvvet hadis literatüründe genişçe yer almıştır. Bazı rivayetlerde Resûlullah kendisinin "hâtemü'n-nebiyyîn" olduğunu veya nübüvvetin kendisiyle son bulduğunu "hatm" fiilini kullanarak ifade etmiştir. Hadis kaynaklarının bir kısmı, Hz. Peygamber'in bu vasfıyla ilgili hadisleri "Hâtemü'n-nebiyyîn" başlığı altında toplamışlardır (bk. Müsned, I, 296; II, 398, 412, 436; III, 79, 248, 361; IV, 81, 84, 127, 128; V, 278; Buhârî, "Menâḳıb", 18, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "Îmân", 327, "Mesâcid", 5, "Feżâʾil", 22-23; Tirmizî, "Siyer", 5, "Fiten", 43, "Ḳıyâme", 10, "Menâḳıb", 8; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; İbn Mâce, "İḳāme", 25; Dârimî, "Muḳaddime", 8). Bir kısım rivayetlerde de Resûl-i Ekrem'in "âkıb" ve "hâşir" gibi isimleri zikredilerek peygamberliğin onunla sona erdiği belirtilmiştir (meselâ bk. Müsned, IV, 80; VI, 25; el-Muvaṭṭaʾ, "Esmâʾü'n-nebî", 1; Buhârî, "Menâḳıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Feżâʾil", 124; Tirmizî, "Edeb", 67; Dârimî, "Riḳāḳ", 59; Hâkim, II, 604; bu konuda ayrıca bk. İbn Sa'd, I, 104, 424; Şâmî, I, 494-498, 558-559).

Resûlullah'ın çeşitli vesilelerle kendisinin son peygamber olduğunu vurguladığı hadisler en geniş grubu oluşturmaktadır. Bunların büyük bir kısmında

Hz. Peygamber, “Benden sonra peygamber gelmeyecektir” ve “Peygamberlik benimle bitmiştir” gibi açık ifadeler kullanmış, bir kısmında ise nübüvvet binasının eksik kalan tek tuğlasının kendisiyle tamamlandığını söyleyerek temsilî izah yöntemini kullanmıştır (meselâ bk. Müsned, I, 170, 177, 179, 180, 182, 184, 219; II, 172, 212, 297, 312, 320; III, 32, 267, 338; IV, 154, 353; V, 137, 278, 404, 454; VI, 129, 369, 381, 438; Buhârî, “Enbiyâˀ”, 50, “Feżâˀilü aṣḥâbi’n-nebî”, 9, “Meġāzî”, 78, “Edeb”, 109, “Taʿbîrü’r-rüˀyâ”, 5; Müslim, “Ṣalât”, 207, 208, “Mesâcid”, 3, “Ḥac”, 507, “İmâre”, 44, “Feżâˀil”, 20, 21, 23, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 30-32; el-Muvaṭṭaˀ, “Rüˀyâ”, 2, 3; Tirmizî, “Siyer”, 5, “Fiten”, 43, “Rüˀyâ”, 2, “Menâḳıb”, 17, 20; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 148, “Fiten”, 1, “Edeb”, 88; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11, “Cenâˀiz”, 27, “Cihâd”, 42, “Rüˀyâ”, 1, “Fiten”, 33; Nesâî, “Mesâcid”, 7, “Taṭbîḳ”, 8, 62; Dârimî, “Muḳaddime”, 39, “Ṣalât”, 77, “Rüˀyâ”, 3). Hatm-i nübüvvet konusunda yazılan bazı kitaplar ilgili hadisleri bir araya getirmişlerdir (meselâ bk. İbn Kesîr, VI, 422-426; Ahmed Rızâ Han, s. 23-42; Muhammed Şefî‘, s. 201-296; Mevdûdî, Ḳādıyânî Mesˀele, s. 338-345).

Hatm-i nübüvvet meselesi ilk dönemlerden itibaren kelâm kitaplarının nübüvvet bahislerinde ele alınmış ve nübüvvetin sona ermediği görüşünü benimseyen aşırı Şiî gruplarından Beyâniyye ve Hattâbiyye ile bâtınî telakkiler ve İsmâiliyye’nin görüşleri nakledilerek cevaplar verilmiştir (yk. bk.). Ancak konuyla ilgili lehte ve aleyhte müstakil bir eserin varlığına rastlanmamaktadır.

XIX. yüzyılda Bâbîliğin, ardından Bahâîliğin ortaya çıkmasıyla hatm-i nübüvvet meselesi yeniden gündeme gelmiştir. Nübüvvetin Hz. Muhammed ile sona er-diğini, risâletin ise devam ettiğini ileri süren bu mezhep mensupları hatm-i nübüvvet konusunu genel eserleri içerisinde ele almış, ayrıca müstakil telifler meydana getirmemişlerdir. Bâbî ve Bahâî literatürü arasında yer alıp nübüvvet ve hatm-i nübüvvet konusunu dolaylı olarak işleyen ve bir kısmı Türkçe’ye de çevrilen eserlerin başlıcaları şunlardır: Bahâullah, el-Aḳdes (Bombay 1308/1890; Sayda 1389/1969 [Abdürrezzâk el-Hüseynî’nin el-Bâbiyyûn ve’l-Bahâˀiyyûn fî ḥâżırihim ve mâżîhim adlı eseri içinde], s. 150-172); a.mlf., el-Îḳān ([trc. M. Hüseyin Bîçâre], Kahire 1343; İngilizce trc. Shoghi Effendi, The Book of Certitude, Wilmette 1931, 1950); a.mlf., Tablets of Baha’ullah Revealed After the Kitab-ı Akdes ([trc.

Habib Taherzadeh], Haifa 1978; Türkçe trc. Mecdi İnan, Hz. Bahaullah'ın Levihleri, İstanbul 1974, 1994); a.mlf., Epistle to the Son of the Wolf (Wilmette 1953; Türkçe trc. Mecdi İnan, Kurdunoğlu, İstanbul 1976); Shoghi Effendi, Gleanings from the Writings of Bahâ'ullâh (New York 1935; Türkçe trc. Mecdi İnan, Bahaullah'ın Sesi, İstanbul 1974, 1987); Şevki Efendi, Bahai Dininin I. Yüz Yılı (İstanbul 1995, s. 157-168); Adib Taherzadeh, Hz. Bahaullah'ın Zuhuru-Bağdat 1853-1863 (Türkçe trc. Süreyya Güler, İstanbul 1995); Abdülbahâ, Mufavazat-Soru ve Cevaplar (Türkçe trc. Mecdi İnan, baskı yeri ve tarihi yok).

Bâbîlik ve Bahâîliğin ortaya çıkmasıyla konuya ilgi duyan araştırmacılar bu iki mezhep üzerinde incelemeler yapmış, bunların İslâmiyet'le olan münasebetlerini ve bu arada hatm-i nübüvvete dair görüşlerini ortaya koyarak yer yer eleştirip cevaplandıran eserler yazmışlardır. Bu tür eserlerin başlıcaları şunlardır: Abdürrezzâk el-Hüseynî, el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâ ͗iyyûn fî ḥâżırihim ve mâżîhim (Sayda 1389/1969); Âmine Muhammed Nusayr, Eḍvâ ͗ ve ḥaḳā ͗iḳ ʿale'l-Bâbiyye, el-Bahâ ͗iyye, el-Ḳādıyâniyye (Beyrut-Kahire 1984); Muhsin Abdülhamîd, Ḥaḳīḳatü'l-Bâbiyye ve'l-Bahâ ͗iyye (Beyrut-Dımaşk 1985; Türkçe trc. M. Saim Yeprem - Hasan Güleç, İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler-Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü, Ankara 1984); William S. Hatcher - J. Douglas Martin, The Bahâ'î Faith-The Emerging Global Religion (San Francisco 1989); Süheyr Muhammed Ali el-Feyl, el-Bâbiyye ve'l-Bahâ ͗iyye ve mevḳıfü'l-İslâm minhâ (Kahire 1412/1991); Hümâyun Himmetî, el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâ ͗iyyûn (Beyrut 1993); Ahmed Velîd Sirâceddin, el-Bahâ ͗iyye ve'n-niżâmü'l-ʿâlemiyyü'l-cedîd (I-II, Dımaşk 1994); Ethem Ruhi Fığlalı, Bâbîlik ve Bahâîlik (Ankara 1994).

Hatm-i nübüvvet konusu XIX. yüzyılın sonlarından itibaren en fazla Hint alt kıtasında tartışılmış ve en geniş literatür bu bölgede ortaya çıkmıştır. Mirza Gulâm Ahmed Kādıyânî'nin nübüvvet iddiasına doğru gittiğinin anlaşılmasıyla aleyhinde eserler kaleme alınmaya başlanmış, üstü kapalı bir şekilde de olsa nübüvvetini ilân ettikten sonra ise aleyhteki neşriyat çoğalmıştır. Mirza Gulâm Ahmed'in hatm-i nübüvvet inancını benimsemediğini açıkça ortaya koyan müstakil bir eseri yoktur. Ancak bir kısmı kendi konuşmalarından oluşan Berâhîn-i Aḥmediyye (I-IV, Amritsar 1880-1884; V, Kādıyân 1905), Tavżîḥ-i Merâm (Kādıyân 1891), el-

Ḫuṭbetü’l-ilhâmiyye (Kādıyân 1319/1901), Tuḥfetü’n-nedve (Kādıyân 1902) ve Ḥaḳīḳatü’l-vaḥy (Kādıyân 1907, 1934) adlı kitaplarında nübüvvetin bir şekilde devam ettiğini söylediği görülmekte, kendisinin nübüvvet iddia ve ilânlarına sıkça rastlanmaktadır.

Mirza Gulâm Ahmed’in ölümüyle Kādıyânîler’in hatm-i nübüvvet konusuna itirazları iyice ortaya çıkmış ve sadece bu meseleyi ele alan eserler telif edilmiştir. Mezhebin, ikinci halife Mirza Mahmûd Ahmed döneminde ikiye ayrılmasından sonra Lahor Kādıyânîleri, Rabve grubunun aksine hatm-i nübüvvet inancını benimsemiş, Mirza Gulâm Ahmed’in nebî değil âlim ve mehdî olduğunu ilân etmiştir. Bunların kaleme aldığı “Hatm-i Nübüvvet” başlıklı eserlerde konu daha çok bu çerçevede işlenmiştir. Her iki grup tarafından yazılan kitap ve makalelerin başlıcaları şunlardır: Mevlevî Ömer Dîn, Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat (Urduca, Delhi 1914); Ahter Hüseyin Geylânî, Ḫâtemü’n-nebiyyîn ki Ḥaḳīḳat (Urduca, Lahor 1940); Mirza Beşîrüddin Ahmed, Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat (Urduca, Haydarâbâd-Sind 1953) ve Truth About Khatme-Nubuwat (trc. Nafisur Rahman A. G. Soofi, Qadian 1967); Gulâm Ahmed Gôpal, Ḫatm-i Nübüvvet meyn Ẓıllî S̠übût (Urduca, Lahor 1953); Muhammad Ali (Lâhûrî grup), The Finality of Prophethood ([Urduca’dan trc. S. M. Tufail], Woking UK 1956); Şeyh Mübârek Ahmed, Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat (Urduca, Rabve 1962); Ebü’l-Atâ Calenderî, el-Ḳavlü’l-mübîn fî tefsîri ḫatemi’n-nebiyyîn (Urduca, Rabve 1962); A. R. Dard, Meaning of Khatamun-Nabiyyin (Qadian 1965); Ebû Zaffar (Lâhûrî grup), The True Significance of the Finality of Prophethood ([trc. Mirza Masum Beg], Suva 1974); Muhammad Zafrulla Khan, Muhammad-seal of the Prophets (London 1980; Muhammed Hamîdullah onun bu kitabını eleştirip yetersizliğini ortaya koymuştur [bk. Muslim World Book Review, I/3 [1981], s. 14-16); Kadı Muhammed Nezîr, Büzürgân-ı Ümmet key Nezdîk Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat aôr Mevlevî Lâl Ḥüseyin ki Tenḳīd ka Cevâb (Urduca, Rabve, ts.); Ḫatm-i Nübüvvet aôr Bâni-i Silsile-i Aḥmediyye ʿ Aleyhisselâm (Urduca, Rabve, ts.); Ḫatm-i Nübüvvet aôr Büzürgân-ı Ümmet (Urduca, Kalküta, ts.);

Maḳām-ı Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Rabve, ts.); Abdur Rahim Nayyar - E. E. Calverley, “Mohammed-Seal of the Prophets?” (MW, XXVI/1 [1936], s. 79-82); M. Ahmad Bacha, “Prophethood in Islam” (The Islamic Review,

XLVI [September 1958], s. 5-36); “Âyetü ‘Ḫâtemü’n-nebiyyîn’ aôr Cemâʿat-i Aḥmediyye ka Meslek” (el-Fażl, Urduca, Rabve, 21 Mart 1928 tarihli nüsha). Bu gazete Kādiyânîler’in sesi olmuş ve burada hatm-i nübüvvet konusuyla ilgili önemli miktarda yazı neşredilmiştir.

Kādiyânîler’in peygamberliğin sona ermediği yolundaki beyanat ve neşriyatı üzerine Hint alt kıtasındaki âlimler harekete geçmiş ve onların iddialarını çürütme yoluna gitmişlerdir. 1857 bağımsızlık savaşı sonrasında teşekkül eden Sünnî düşünce ekollerinden hemen hepsi hatm-i nübüvveti savunmayı önemli bir görev kabul etmiştir. Meselâ ehl-i hadîs ekolünün önde gelen temsilcilerinden Senâullah Amritsarî bu konuda pek çok eser telif etmekle kalmamış (Nevşehrevî, s. 87; Abdülmübîn Nedvî, S̱enâʾullāh Amritsarî, s. 58-60), Mirza Gulâm Ahmed ve arkadaşlarıyla münazaralar yapmıştır (Yezdânî, tür.yer.). Diyûbend ekolü âlimlerinin hatm-i nübüvvet konusundaki çalışmaları diğer ekollere göre hem daha ilmî hem daha fazladır (Ludhyânevî, IV/2-3, s. 665-717). Ayrıca bu ekol mensupları, hatm-i nübüvvet konusundaki yanlış propagandaları tesirsiz hale getirmek için Pakistan’ın ayrılmasından önce “Meclisi Ahrâr-ı İslâm” adlı bir kuruluşla karşı mücadele başlatmışlar, daha sonra da sırf bu faaliyetler için Mültan’da “Meclisi Tahaffuz-ı Hatm-i Nübüvvet” adıyla bir müessese teşkil etmişlerdir. Her iki kuruluş sözlü mücadele ve tebliğin yanı sıra hatm-i nübüvvet konusunda sayısı yüzlerle ifade edilen eserler yayımlamış, çeşitli millî ve milletlerarası toplantılar tertip etmişlerdir. Sonraları “Âlemî Meclisi Tahaffuz-ı Hatm-i Nübüvvet” adını alan bu kuruluşun, günümüzde Pakistan ve Hindistan’daki yüzlerce şubesine ilâveten dünyanın önemli merkezlerinde de şubeleri bulunmaktadır.

Birîlvî (Ehl-i sünnet ve’l-cemâat) ekolünün de hatm-i nübüvvet hareketinde önemli bir yeri vardır. Başta ekolün kurucusu Ahmed Rızâ Han olmak üzere bu ekole bağlı âlimler konuyla ilgili eserler yazmış ve Kādiyânîler aleyhindeki mücadelelere katılmışlardır. Ekolün önde gelen isimlerinden Muhammed Ahmed Kādirî, Pakistan’da 1953 yılında başlatılan hatm-i nübüvvet hareketinde heyet başkanı olarak seçilmiş ve bu sebeple bir süre hapse atılmıştır (Fârûkī, s. 315-335). Bu hareketten dolayı toplumun emniyetini ihlâl ettikleri gerekçesiyle Mevdûdî ölüm cezasına çarptırılırken diğer bazı âlimler ağır hapis cezalarıyla cezalandırılmıştır. Cemâat-i İslâmî’nin lideri sıfatıyla harekette aktif görev alan Mevdûdî’nin konuyla

ilgili birçok önemli eseri bulunmaktadır.

Hint alt kıtasında hatm-i nübüvvet konusunda yapılan çalışmaları muhtevaları açısından şu gruplar altında incelemek mümkündür. A) Sadece Hatm-i Nübüvvet Konusunu İşleyen Eserler. 1. Muhammed Şefî‘, Hediyyetü’l-mehdiyyîn fî âyeti ‘ẖâtemü’n-nebiyyîn’ (Diyûbend 1342/1924; Mültan 1972). İlmî üslûpla kaleme alınan eser, Arap ülkelerine yönelik olarak başlatılan Kādiyânî propagandasını tesirsiz kılmak amacıyla hazırlanmıştır. 2. a.mlf., Ḫatm-i Nübüvvet (Diyûbend 1925, 1937; Karaçi 1955, 1965, 1987, 1991). Bu konuda Urduca yazılan ilk eserlerdendir. Kitabın birinci bölümünde hatm-i nübüvvetle ilgili kabul edilen 100 kadar âyetin açıklaması yapılmış, ikinci bölümde konu 210 hadise dayalı olarak ele alınmış, üçüncü bölümde sahâbe kavilleri, mezheplerin görüşleri ve diğer naklî ve aklî deliller değerlendirilmiştir. Kitabın sonunda yer alan Mesîḥ-i Mevʿûd ki Pehçân adlı birinci risâlede (ayrı basım: Karaçi 1975) geleceği müjdelenen mesîhin işaret ve alâmetleri anlatılırken Daʿâvî-yi Mirzâ adlı ikinci risâle Kādiyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed’in kişiliğine ve iddialarına ayrılmıştır. 3. Gulâm Mürşid, Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, baskı yeri yok, 1935). 4. Refîk Han, Nübüvvet maʿa Ek Hezâr Rupiyye İnʿâmât (baskı yeri yok, 1950). Müellif, Urduca yazdığı bu kitaptaki bilgilerin aksini ortaya koyana 1000 rupi ödül vereceğini bildirerek ilginç bir usul başlatmıştır. 5. Ebü’ş-Şefî‘ Muhammed Refîk Han Muhçir, Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Karaçi 1950). 6. Muhammed Gondalvî, Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Gucrânvâlâ 1955). 7. Abdüssettâr Niyâzî, Taḳrîr der Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, baskı yeri yok, 1957). 8. Muhammed İkbâl Lôdhi Calenderî, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet (Sahival 1967). Urduca olan bu hacimli eserde müellif, hatm-i nübüvvet meselesi yanında konunun milletlerarası boyuttaki siyasî akislerini incelemiştir. 9. Muhammed İshak Sıddîkī, Mesʾele-i Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Karaçi 1970, 1975) ve Ḫatm-i Nübüvvet ʿİlm u ʿAḳl ki Rôşnî meyn (Urduca, Karaçi 1974). 10. Syed Saeed Akhtar Rizvi, Muhammad is the Last Prophet (Dares-Salam 1971). 11. Ahmed Rızâ Han, Cezâʾullāhi ʿaduvve bi-ibâʾihî ẖatmi’n-nübüvve (Lahor 1974, 1988). Urduca telif edilmiş olan bu önemli çalışmanın sonuna hatm-i nübüvveti reddedenlerin durumuyla ilgili fetvalarla aynı müellifin es-Sûʾü’l-ʿiḳāb ʿale’l-mesîḥi’l-keẕẕâb adlı yine Urduca olan bir risâlesi eklenmiştir. 12. Syed Anwer Ali, The Seal of Prophethood (Karachi 1975). 13. Ebü’l-A‘lâ el-Mevdûdî, Finality of Prophethood (Lahore 1975) ve

Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, 7. baskı Lahor 1991). 14. M. M. H. B. Sahib, The Prophet of Islam as the First and the Last Prophet (Islamabad 1976). 15. Muhammed İdrîs Kandehlevî, Miskü'l-ḫitâm fî ḫatmi'n-nübüvveti ʿalâ seyyidi'l-enâm-Ḫatmi Nübüvvet (Urduca, Lahor 1977; Diyûbend 1986). 16. Enver Şâh Keşmîrî, Ḫâtemü'n-nebiyyîn (Mültan 1398). Hatm-i nübüvvet konusundaki önemli çalışmalardan biri kabul edilen bu Farsça eser, Muhammed Yûsuf Ludhyânevî tarafından Urduca'ya tercüme edilerek aslıyla birlikte yayımlanmıştır. 17. Reyhâne Firdevs, Mesʾele-i Ḫatm-i Nübüvvet ka ek Teḳābülî Müṭâlaʿa (Karaçi 1979). Urduca yazılan eserde Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslâm dininin hatm-i nübüvvet anlayışı mukayeseli olarak incelenmiştir. 18. Muhammed Eyyûb Dihlevî, Ḫatmü'n-nübüvve (Urduca, Karaçi 1980). 19. Murtazâ Mutahharî, Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Pakistan 1404). 20. Hıfzurrahmân Siyûharvî, Felsefe-i Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Diyûbend 1986). 21. Serfirâz Han Safder, Ḫatm-i Nübüvvet Ḳurʾân u Sünnet ki Rôşnî meyn (Urduca, Gucranvâlâ 1407). 22. Ziyâürrahman Fârûkī, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr İslâm (Urduca, Faysalâbâd 1987). 23. Misbâhuddin, Ḫâtemü'n-nebiyyîn (Ravalpindi 1988). Urduca hacimli bir eser olup konunun bütün yönleri sade bir dille ele alınmıştır. 24. Muhammed Yûsuf Ludhyânevî, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet (Mültan 1989; İngilizce trc. K. M. Salim, Islamic Belief of Finality of Propherthood-According to the Quran, the Sunnah and Consensus of Ummah, Mültan 1990). 25. Ebü'l-Kelâm Âzâd, Meyra ʿAḳīde (Urduca, Lahor 1995). 26. Sâdık Ali Zâhid, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Fitne-i Ḳādiyâniyet (Urduca, Mültan 1996). 27. Pîr Kerem Şah Ezherî, Fitne-i İnkâr-ı Ḫatm-i Nübüvvet (Lahor, ts.). Urduca telif edilen bu kitap, 2-3 Nisan 1984 tarihinde düzenlenen "All Pakistan Azameti Tâcdâr-ı Hatm-i Nübüvvet Konferans"

vesilesiyle hazırlanmış olup konuyu muhtasar bir şekilde ortaya koymaktadır. 28. Ömer Achrevî, Miḳyâsü'n-nübüvve (I-II, Lahor, ts.). Hatm-i nübüvvet konusu Urduca telif edilen bu eserin II. cildinde geniş biçimde ele alınmıştır. 29. Muhammed Enver Kelîm, Ḫâtemü'n-nebiyyîn ki Fayṣala Kün Teşrîḥ (Urduca, Lailpûr, ts.).

B) Hatm-i Nübüvvetle Birlikte Mirza Gulâm Ahmed'in Görüşlerini ve Kādiyânîliği Ele Alan Eserler. 1. Muhammed Ali Mongrîrî, Ḫâtemü'n-nebiyyîn Yaʿnî Kelâm-ı İlâhî meyn Ḫatm-i Nübüvvet ki Şehâdet (Urduca,

Mongiye 1921). 2. Alemüddin, Ḥaḳīḳat-ı Mirzâʾiyyet maʿa Ḫatm-i Nübüvvet be Cevâbı İcrâ-i Nübüvvet (Urduca, Ravalpindi 1343/1925). 3. Muhammed İkbâl, Islam and Ahmadism (Lahore 1934, 1976, 1980). Büyük ilgi toplayan bu eserde hatm-i nübüvvet konusu ve Mirza Gulâm Ahmed'in peygamberlik iddiası ele alınıp tartışılmış, eser daha sonra Mîr Hüseynüddin tarafından Ḫatm-i Nübüvvet aôr Ḳādiyâniyet adıyla Urduca'ya tercüme edilmiştir (Haydarâbâd-Dekken, ts.). 4. Muhammed Nâfi', Mesʾele-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Selef-i Ṣâliḥîn (Ceng 1952). Kādiyânîler'in yayın organı olarak Rabve'de çıkan el-Fażl gazetesinin "Hâtemü'n-nebiyyîn" özel sayısında yer alan iddiaları red için yazılmış Urduca bir eserdir. 5. Muhammed Beşîrullah Müzâhirî, Do Nebî Yaʿnî Nebiyyü Ṣâdıḳ aôr Nebiyyü Kâẕib (baskı yeri yok, 1957). 6. Çôdrî Muhammed Serfirâz Han, Âftâb-ı Nübüvvet der Reddi Mirzâʾiyyet (Urduca, Cidde 1959). 7. Hâlid Mahmûd, ʿAḳīdetü'l-ümme fî maʿnâ ḫatmi'n-nübüvve (Lahor 1965). 8. Çôdrî Efdal-i Hak, Tekmîl-i Dîn aôr Ḫatm-i Nübüvvet (Mültan 1968). Urduca olan eser Kādiyânîler'in, "Peygamberlik kapısının kapanmış olması Allah'ın rahmet kapılarının da kapanması mânasına gelmez mi?" şeklindeki sorularına cevap olarak yazılmıştır. 9. Abdülhamid Sıddıkī, Prophethood in Islam (Lahore 1968). 10. Rao Şemşîr Ali Han, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, London 1972). 11. Gulâm Ahmed Pervîz, Ḫatm-i Nübüvvet aôr Taḥrîk-i Aḥmediyet (Lahor 1975). Ülkesinde "hadis inkârcısı" olarak tanınan müellif, bu Urduca eserinde konuyu tatminkâr sayılabilecek şekilde ortaya koymuştur. 12. Saîd b. Vahîd, Ḫatm-i Nübüvvet ka Ḳurʾânî Mefhûm (Urduca, Karaçi 1976). 13. Ebü'l-Hasan Ali Nedvî, Islamic Concept of Prophethood (trc. Mohiuddin Ahmad, Lucknow 1976). 14. Ebû Kelîm Muhammed Veliyyüddin, Ḫatm-i Nübüvvet aôr Ḳādiyânî Vesvesey (Urduca, Haydarâbâd-Sind 1986). 15. Muhammed Osman Alverî, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Fitne-i Ḳādîyâniyet (Urduca, Karaçi 1988). 16. Ali Ekber Kādirî - Muhammed İlyâs A'zamî, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Mirzâ Ġulam Aḥmed Ḳādiyânî (Urduca, Lahor 1988). 17. Muhammed Şevket Ali, Mesʾele-i Ḫatm-i Nübüvvet Ek Ḥaḳīḳat (Urduca, Pakistan 1992). 18. Muhammed Tâhir Rezzâk, Şuʿûr-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Ḳādiyâniyet Şinâsî (Mültan 1997). Halkın bilgilendirilmesi amacıyla soru-cevap şeklinde Urduca olarak hazırlanmıştır. 19. Ebü'l-Kāsım Seyf Benâresî, Mevlevî Ġulâm Aḥmed Ḳādiyânî key Baʿż Cevâbât Per Ek Naẓar (Benâres, ts.). Hatm-i nübüvvet konusunda Kādiyânîler'le yapılan Urduca yazılı

tartışmaları içermektedir. 20. Ziyâülbuhârî Müceddidî, İtmâmü'l-ḥücce ʿan ʿAḳīdeti Ḫatmi'n-nübüvve (Urduca, Peşâver, ts.). 21. Gulâm Muhammed Şûh, Ḫatm-i Nübüvvet (Urduca, Lahor, ts.). 22. Lâl Hüseyin Ahter, Ḫatm-i Nübüvvet aôr Büzürkân-ı Ümmet (Çinyot, ts.). Urduca olan bu eser, Kādiyânîler'in hatm-i nübüvvet konusunda Hz. Âişe, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şah Veliyyullah, İmâm-ı Rabbânî ve Sıddık Hasan Han gibi İslâm büyüklerine nisbet ettikleri rivayetlerin yanlışlığını ortaya koymak ve yaydıkları şüpheleri ortadan kaldırmak amacıyla yazılmıştır. 23. Muslihuddin A'zamî, Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat ʿAḳl ü Naḳl ki Kasûtî per (Benâres, ts.). Mirza Beşîrüddin Ahmed'in Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat (Haydarâbâd-Sind 1953) adlı kitabına cevap olarak Urduca yazılmıştır. 24. Seyyid Abdullah Azîmâbâdî, el-Ḫilâfe fi'l-Ümme (baskı yeri ve tarihi yok). Münşî Kāsım Ali Kādiyânî'nin en-Nübüvve fi'l-Ümme adlı kitabına cevap olarak Urduca kaleme alınmıştır. 25. Muhammed Hanîf Nedvî, Mirzâʾiyet Neey Zâviyôn sey (Gucranvâlâ, ts.). Bölgenin önemli düşünürlerinden biri olan müellif, bu Urduca kitabın "Hatm-i Nübüvvet aôr Us key Hudûd u Itlâk" adlı bölümünde başarılı felsefî tahliller yapmakta, eserin diğer bölümleri de oldukça faydalı değerlendirmeler içermektedir. 26. Abdülkādir Âzâd, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet ki Ḥaḳīḳat aôr Ḳādiyâniyet ka Teʿâruf (Lahor, ts.).

C) Kādiyânîlik'le İlgili Eserlerle Genel Nitelikli Çalışmalardan Hatm-i Nübüvvet Konusuna Yer Verenler ve Aynı Konuya Özel Önem Atfeden Tefsirler. 1. Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, Towards Understanding Islâm (trc. Khurshid Ahmad, Lahore 1960, s. 31-84). 2. a.mlf., Ḳādiyânî Mesʾele aôr Us key Meẕhebî, Siyâsî aôr Muʿâşeretî Pehlû (Lahore 1963, 1989, 1992). Önemli bilgi ve belgeleri bir araya getiren bu Urduca hacimli kitapta hatm-i nübüvvet konusuna da geniş yer verilmiştir. Eser daha sonra Mâ hiye'l-Ḳādiyâniyye adıyla Arapça'ya (trc. Halîl Ahmed el-Hâmidî, Küveyt 1969), The Qadiani Problem adıyla İngilizce'ye (Lahore, ts.) ve Kadiyanilik Nedir? adıyla Türkçe'ye (trc. Ahsen Batur, İstanbul 1975) çevirilmiştir. 3. Abdullah Mi'mâr, Muḥammediye Pokit Book (Lahor 1971). Kādiyânîlik'le ilgili pek çok konuyu ihtiva eden Urduca bir ansiklopedidir. 4. İhsan İlâhî Zahîr, Qadiyaniyat-An Analytical Survey (Lahore 1972, 1973, 1975). Hatm-i nübüvvet konusu, eserin "The Finality of Prophethood..." adını taşıyan onuncu bölümünde ele alınmıştır. Eser el-Ḳādiyâniyye adıyla Arapça'ya (baskı yeri yok, 1967; Haleb 1387; Lahor 1975, 1983),

Mirzâʾiyyet aôr İslâm adıyla Urduca'ya (Lahor 1984) ve İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi: Kadıyanilik adıyla Türkçe'ye (trc. Arif Aytekin, İstanbul 1985) tercüme edilmiştir. 5. Hâlid Şebbir Ahmed, Târîḫ-i Muḥâsebe-i Ḳādiyâniyet (Mültan 1987). 6. Muhammed Yûsuf Bennûrî v.dğr., Mevḳıfü'l-ümmeti'l-İslâmiyye mine'l-Ḳādiyâniyye (Beyrut 1991). 7. Gulâm Ahmed Pervîz, Miʿrâc-ı İnsâniyet (Lahor 1993, s. 439-455). 8. Muhammed İlyâs Bernî, Ḳādiyânî Meẕheb ka ʿİlmî Muḥâsebe (Lahor, ts.). Kitapta, müellifin 1920'li yıllarda başlayan Kādiyânîlik aleyhtarı mücadelesi özetlendiği gibi fazla bilinmeyen Kādiyânî neşriyatı da tanıtılmaktadır. Nübüvvet ve hatm-i nübüvvet konusu iki cilt olan eserin I. cildinde ele alınmıştır.

Bölgede hatm-i nübüvvete özel yer veren başlıca tefsirler de şunlardır: Pîr Kerem Şah Ezherî, Żiyâʾü'l-Ḳurʾân (Lahor 1414/1984, IV, 66-77); Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, Tefhîmü'l-Ḳurʾân (Urduca, Lahor 1991, IV, 138-169); Muhammed Ahmed, Ders-i Ḳurʾân (Urduca, Karaçi 1991); Muhammed Şefî', Maʿârifü'l-Ḳurʾân (Urduca, Karaçi 1992-1993, VII, 158-170); a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Karaçi 1413); Emîn Ahsen Islâhî, Tedebbür-i Ḳurʾân (Urduca, Lahor 1993, VI, 243-248); Abdülhamîd Suvâtî, Meʿâlimü'l-ʿİrfân fî Dürûsi'l-Ḳurʾân (Urduca, Gucrânvâlâ 1993, XIV, 281-286); Muhammed Ahmed Kādirî, Tefsîrü'l-Ḥasenât (Urduca, Lahor 1992-1994).

D) Hatm-i Nübüvveti Hz. Îsâ'nın Nüzûlü Bağlamında Ele Alan Eserler. 1. Enver Şah Keşmîrî, et-Taṣrîḥ bimâ tevâtere fî nüzûli'l-mesîḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb 1965). Eser Mirza Gulâm Ahmed'in kendisini önce mesîh, ardından nebî ilân etmesi üzerine geleceği haber verilen mesîhin vasıflarını ortaya koymak, böylece iddiaları geçersiz hale getirmek için yazılmış olup bu konudaki en ciddi eserlerden biridir. 2. Muhammed İdrîs Kandehlevî, Ḥayât-ı ʿÎsâ (Lahor 1977). 3. Kamer Ahmed Osmânî, ʿAḳīde-i Ḫatm-i Nübüvvet aôr Mesîḥ ʿAleyhisselâm (Urduca, baskı yeri yok, 1994 [Matbûât-ı İlmî]). 4. Abdürreşîd, Ḫatm-i Nübüvvet aôr Nüzûl-i ʿÎsâ ʿAleyhisselâm (Urduca, Lahor, ts.).

E) Mahkeme Zabıtları. 1. Report of the Court of Inquiry (haz. Government of the Punjab, Lahore 1954). 2. Ḳādiyâniyôn key Barey meyn Vifâḳī Şerʿî ʿAdâlet ka Fayṣala (Urduca trc. Muhammed Beşîr, İslâmâbâd 1985). Pakistan Federal Şeriat Mahkemesi'nin, Kādiyânîliğin İslâm dışı bir azınlık

dini olduğunu ortaya koyan 1984 tarihli kararının kitap haline getirilmiş şekli olup el-Ḳādiyâniyye fiʾe kâfire adıyla Arapça (trc. Muhammed Beşîr, İslâmâbâd 1992) ve Quadianis are not Muslims adıyla İngilizce (Lahore 1992) olarak da yayımlanmıştır. 3. Muhammed Ekber Han v.dğr., Muḳaddime-i Mirzâʾiyye Behâvelpûr-Rôdâd-ı 1926-1935 (I-III, Urduca, Lahor 1988). Kitap, bir kadının Kādiyânîliğe girdiği için mürted olduğunu söylediği kocasından boşanma talebinde bulunması üzerine Behâvelpûr mahkemesinde 1926 yılında başlayarak on yıl kadar süren duruşmaların zabıtlarından oluşmaktadır. Bu şahsın mürted olup olmadığına karar vermeden önce bazı Ehl-i sünnet ve Kādiyânî âlimleri mahkemede dinlenmiş, bir kısmından da raporlar alınmış ve sonunda mahkeme Kādiyânîliğin hatm-i nübüvveti inkâr etmesi, Kādiyânî olmayanları kâfir sayması gibi gerekçelere dayanarak Kādiyânîliği İslâm dışı bir din olarak ilân etmiştir. Bölgenin İngiliz hâkimiyetinde olduğu yıllarda mahkemenin bu şekilde neticelenmesi Kādiyânîliğe büyük darbe indirmiştir.

F) Dergilerin Özel Sayıları. 1. İşâʿatü's-sünne (XV/1-12, Lahor 1309). Hindistan ehl-i hadîs ekolünün on beş günde bir çıkan en eski dergisinin Kādiyânîlik ve hatm-i nübüvvete dair özel sayısıdır. 2. Belâġ (Şubat 1926). Amritsar'da yayımlanan aylık derginin "Hatm-i Nübüvvet" adlı özel sayısıdır. 3. Rıḍvân (IV/29-32, Ağustos 1952). Lahor'da haftalık olarak yayımlanan derginin "Hatm-i Nübüvvet" özel sayısıdır. 4. Tercümânü's-sünne (II/2-3, Ağustos-Eylül 1972). Karaçi'de çıkan aylık derginin "Hatm-i Nübüvvet" özel sayısıdır. 5. Âʾîn (XI/26 [1973]). Lahor'da yayımlanan derginin "Kādiyâniyet aôr Pakistan" adlı özel sayısıdır. 6. Dârü'l-ʿulûm (LXXI/3-5, Haziran-Ağustos 1987). Hint alt kıtasının en köklü kurumlarından biri olan Dârülulûm-i Diyûbend tarafından çıkarılan derginin "Hatm-i Nübüvvet" adlı özel sayısı, esas olarak 29-31 Ekim 1986 tarihinde Diyûbend'de tertip edilen Milletlerarası Hatm-i Nübüvvet Konferansı'nda sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Bu özel sayı, Serfirâz Han Safder tarafından bazı ilâvelerle birlikte yeniden düzenlenip kitap halinde de yayımlanmıştır (Lahor 1993). 7. el-Hilâl (VII/8-9, Ağustos-Eylül 1988). İngiltere'nin Manchester şehrinde Urduca olarak yayımlanan dergi, "Şân-ı Hatm-i Nübüvvet" adıyla özel bir sayı neşredip Kādiyânîler'in dördüncü halifesi Mirza Tâhir Ahmed'in ʿİrfân-ı Ḫatm-i Nübüvvet adlı eserine cevap vermiştir.

G) Makaleler. Hatm-i nübüvvet Hint alt kıtasında neşredilen dergilerde sürekli tartışılan konulardan biridir. Bölgede çıkan dergilerdeki ilgili makalelerin bazıları şunlardır: 1. Gulâm Ahmed Pervîz, “Ḫatm-i Nübüvvet” (Mecelle-i Tulûʿ-i İslâm, III/8 [Ağustos 1940], s. 9-32; XXIII/5 [Mayıs 1970], s. 65-72; XXVII/7 [Temmuz 1974], s. 10-13). 2. Shaheer Niazi, “The Finalty of Prophethood” (Islamic Literature, XVI/11 [1970], s. 37-47). 3. Muhammed Yûsuf Ludhyânevî, “Ḳādiyâniyet-Taḥrîf-i Ḳurʾân” (Beyyinât, XXIV/1 [1974], s. 23-34; XXIV/2 [1974], s. 23-34; XXIV/3 [1974], s. 19-31; XXIV/4 [1974], s. 49-61; XXIV/5 [1974], s. 31-42; XXV/5 [1974], s. 42-50; XXV/6 [1974], s. 36-42). 4. “Ḥayât-ı Mesîḥ aôr Ḳādiyânî” (a.e., XXXII/6 [1978], s. 38-44). 5. Saîd Sâir, “İslâm key Ḫilâf Ek aôr Taḥrîk” (a.e., XLVIII/7 [1986], s. 45-52). Bunların dışında bölgedeki dergilerde yayımlanan diğer birtakım makaleler de vardır (bunun için bk. İşâriye Tercümânü’l-Ḳurʾân, s. 262, 332-335; İşâriye Mecelle-i Ṭulûʿ-i İslâm 1938-1990, s. 355-356, 371, 391, 437, 466, 482); Ebü’l Hasan Ali Nedvî’nin “Advent of the Last Prophet” adıyla Journal Rabetat al-Alam al-Islami’de (II/11 [1975], s. 26-50) yayımlanan makalesi bu grubun başka bir örneğidir).

XX. yüzyılda hatm-i nübüvvet konusunda İslâm dünyasının Hint alt kıtası dışında kalan bölgelerinde de çalışmalar yapılmış, çeşitli kitap ve makaleler neşredilmiştir. Ayrıca konu üzerinde bazı akademik çalışmalar da meydana getirilmiştir. Osman Abdülmün‘im Ayş, ʿAḳīdetü ḫatmi’n-nübüvve bi’n-nübüvveti’l-Muḥammediyye (Kahire 1972) adlı eserinde hatm-i nübüvvet konusunu ve sahte peygamberlik müessesesini XX. yüzyıldaki gelişme ve tartışmalardan bağımsız olarak ele almıştır. Ahmed b. Sa‘d b. Hamdân el-Gāmidî’nin ʿAḳīdetü ḫatmi’n-nübüvve fi’l-İslâm (1398/1978) ve Ahmed Mer‘î Abdülhâdî el-Ömerî’nin Ḫaṣâʾiṣü risâleti’l-Muḥammediyye (1399/1979) adlarıyla Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi’nde (Külliyyetü’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye), Ali b. Süleyman es-Sâlihî’nin ʿAḳīdetü ḫatmi’n-nübüvve ve es̱erühâ fi’l-ümmeti’l-İslâmiyye (1404/1984) adıyla Riyad Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye’de (Usûlüddîn kısmü’l-akīde ve’l-mezâhibi’l-muâsıra) hazırladıkları yüksek lisans tezlerinde hatm-i nübüvvet meselesi işlenmiştir. Konuyu önce “Finality of Prophethood in Sunnî Islâm” adlı makalesinde (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, sy. VII [1986], s. 177-215) klasik kaynaklar bağlamında ele alan Yohanan Friedmann, daha sonra Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedî

Religious Thought and Its Medieval Background (Birkeland 1988, 1989) adlı eserinde aynı konuyu XX. yüzyıldaki tartışmaları değerlendirerek işlemiştir (s. 49-82, 147-162). Hatm-i nübüvvet meselesini Kādiyânîlik bağlamında ele alan çalışmalardan bazıları da şunlardır: Mahmûd el-Müftî, el-Mütenebbiʾü'l-Ḳādiyânî (İstanbul 1975, 1986); Hasan Îsâ Abdüzzâhir, el-Ḳādiyâniyyeneşʾetühâ ve te-ṭavvuruhâ (Küveyt 1980); Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî, Reddü evhâmi'l-Ḳādiyâniyye fî ḳavlihî teʿâlâ 've ḫâtemü'n-nebiyyîn' (Kahire 1988); Temmâm Hassân, "Ḫaṭâʾü'l-Aḥmediyye fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ 've ḫâtemü'n-nebiyyîn'" (trc. İbrâhim Muhammed el-Asîl, ME, XXVII/9-10 [1963], s. 1146-1151); A. M. Mohiaddin Alwaye, "Perfection of Religion and Completion of Prophethood" (a.e., XLVI/3 [1974], s. 7-8); Abdülazîz Seyf en-Nasr, "Daḥḍu ebâṭîli'l-Ḳādiyâniyye fi'n-nübüvve ve'l-vaḥy" (Ḥavliyyetü Külliyeti Uṣûliddîn bi'l-Ḳāhire, sy. 7 [1410/1990], s. 147-184).

Türkiye'de yapılan çalışmalarda hatm-i nübüvvet konusu doğrudan ele alınmayıp

ya kelâm ilmindeki nübüvvetle ya da Kādiyânîlik'le ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Ethem Ruhi Fığlalı Kâdiyânîlik-Ahmediyye Mezhebi adlı doçentlik çalışmasında (İzmir 1986, s.142-167), Mustafa Sinanoğlu Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nübüvvet (1995, s. 382-383), Salih Sabri Yavuz İslâm Düşüncesinde Nübüvvet (1995, s. 28-30) ve Mustafa Can Maturidi'ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Maturidi'de Nübüvvet Anlayışı (1997, s. 122-124) adlarıyla Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yaptıkları doktora tezlerinde hatm-i nübüvvet konusuna da yer vermişlerdir.

Hatm-i nübüvvet literatürünü bir araya getiren kitap ve makaleler neşredilmiştir. Allah Vesâyâ'nın, Meclisi Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet tarafından yayımlanan Ḳādiyaniyet key Ḫilâf Ḳalemî Cihâd ki Sergüzeşt adlı kitabıyla, Ludhyânevî'nin er-Reşîd dergisinde yayımlanan "Dârülʿulûm aôr Taḥaffuẓ-i Ḫatm-i Nübüvvet" adlı makalesi bu hususta iki önemli çalışmadır (bk. bibl.). M. A. Anees ve A. N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages adlı eserlerinde Batı dillerinde bu konuda oluşan literatürü ayrı bir başlık altında sunmuşlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 104, 424; Hâkim, el-Müstedrek, II, 604; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VI, 422-426; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, I, 494-498, 558-559; Nûr Muhammed Gircâkî, Ḫatm-i Nübüvvet ez Rûʾey Âyât-ı Ḳurʾânî, Şeyhopûra 1932, s. 1-27; Ahmed Rızâ Han, Cezâʾullāhi ʿadüvve bi-ibâʾihî ḫatmi'n-nübüvve, Lahor 1974, s. 23-42; Nevşehrevî, Hindustân meyn Ehl-i Ḥadîs̱ ki ʿİlmî Ḫidmât, Sahival 1391, s. 87; İşâriye Tercümânü'l-Ḳurʾân (haz. Hakîm Naîmüddin Zübeyrî), Karaçi 1985, s. 262, 332-335; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London-New York 1986, s. 320-337; İkbâl Ahmed Fârûkī, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Ehl-i Sünnet ve Cemâʿat-i Lahor, Lahor 1987, s. 315-335; Abdülmübîn Nedvî, S̱enâʾullāh Amritsarî, Gucrânvâlâ 1988, s. 58-60; a.mlf., "Şenâʾullāh el-Amritsarî", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXXI/4, Leknev 1406, s. 78-82; Allah Vesâyâ, Ḳādiyâniyet key Ḫilâf Ḳalemî Cihâd ki Sergüzeşt, Mültan 1990; İşâriye Mecelle-i Ṭulûʿ-i İslâm 1938-1990 (haz. Hâdim Ali Câvid), Lahor 1991, s. 355-356, 371, 391, 437, 466, 482; Muhammed Şefî', Ḫatm-i Nübüvvet, Karaçi 1991, s. 34-296; Mevdûdî, Ḫatm-i Nübüvvet, Lahor 1991, s. 14-23; a.mlf., Ḳādiyânî Mesʾele, Lahor 1992, s. 338-345; Muhammed Hanîf Yezdânî, Mirzâey Ḳādiyân aôr ʿUlemâ-i Ehl-i Ḥadîs̱, Sahival, ts. (Mektebe-i Nezîriyye); Muhammed Yûsuf Ludhyânevî, "Dârülʿulûm aôr Taḥaffuẓ-i Ḫatm-i Nübüvvet", er-Reşîd, IV/2-3, Lahor 1976, s. 665-717.

Khalıd Zafarullah Daudı

HATM-i VELÂYET

(bk. VELÂYET).

HATMAN

Eski Türk toplulukları ve bilhassa Lehistan ile Ukrayna Kazakları tarafından kullanılan bir unvan.

Kelimeye ilk defa yazılı olarak Orhun âbidelerinde rastlanır. Bilge Kağan kitâbesinde, cülûs törenine katılmak üzere kuzeyden gelen heyetin başı olarak zikredilen Taman Tarkan bazı tarihçilere göre (Giraud, s. 77) kişi adı değil iki unvandan oluşan bir terkiptir. Bunlardan birincisi “taman” veya “ataman” unvanı olup Türkçe “ata” sözüne mübalağa eki olan “man”ın ilâvesiyle yapılmıştır. Daha sonra Moğolca’ya da geçen kelime “başbuğ” anlamında kullanılmış, Slavca’da “hatman” (hetman), Çekçe’de “hejtman” şeklini almıştır. Eski zamanlardan beri Slav milletleri arasında Türkçe kelimelerin kullanıldığı bilinmektedir. Hatman da Hazar ve Bulgar menşeli eski Türkçe’den Slav dillerine geçmiş yüzlerce kelimeden biridir. Ayrıca bu yolla Almanca’ya “gauptman” şeklinde girmiştir. Lehistan ve Litvanya’da XV. yüzyıldan 1792’ye kadar krallar tarafından tayin edilen başkumandanın unvanı olan hatman, 1648-1764 yılları arasında Dinyepr Kazakları’nda seçimle başa gelen kumandanın da unvanı idi. XVI. yüzyıldan itibaren büyük hatmanın savaşlardaki temsilcilerine “sahra hatmanı” denilmiştir.

Osmanlı kaynaklarında da geçen hatman unvanı, Ukrayna Kazakları’nın ordusunda kullanılmış en yüksek askerî rütbe olmuştur. İlk Ukrayna hatmanı Dmitro Vişnevetski’dir (1550-1563). Dmitro, 1550-1552 yıllarında Özi (Dinyepr) nehrinde Mala Hortitsa adıyla anılan adada kale ve şaykalar (bir çeşit büyük kayık) yaptırmış, Ukrayna Kazakları’nı teşkilâtlandırarak Zaporog Kazakları’nı ortaya çıkarmıştır. 0 sırada Lehistan-Litvanya hükümetiyle anlaşamadığından İstanbul’a gitmiş ve Osmanlı Devleti’nin himayesini istemiştir.

Ünlü Ukrayna hatmanlarından ikincisi olan Petro Konaşeviç-Sagaydaçni (1616-1622) yaptığı deniz seferleriyle Kefe Kalesi’ni zaptederek şöhret kazanmış ve Zaporog Kazakları tarafından da hatman seçilmiştir. İdaresi altındaki Kazaklar’dan 40.000 kişilik disiplinli bir ordu kuran Petro, 1618 yılında Moskova’ya bir akın yaparak Lehistan’ı desteklemiştir. Daha sonra

hücumlarını Tatarlar'a, Türkler'e ve genellikle müslümanlara yöneltmiş, 1621'de Osmanlılar'la yapılan savaşta Lehistan'ı desteklemiş ve Hotin Kalesi'ni savunmuş, ertesi yıl da ölmüştür.

Ukrayna tarihinin en ünlü hatmanı Boğdan Hmelnitski'dir (1648-1657). Aynı zamanda millî bir kahraman olan Hmelnitski, 1648'de Zaporog Kazakları tarafından hatman seçildikten sonra bütün Ukraynalılar'ı Ruslar'a ve Lehler'e karşı millî mücadeleye sevketmiş, 1650'de Osmanlı Devleti'nin himayesine girmiştir. Ukrayna-Kazak Devleti'ni kuran Hmelnitski 1657 yılında ölmüştür.

Hatman Brokovski'nin (1663-1668) ölümünden sonra bütün Zaporog Kazakları, Ukrayna'nın Osmanlı Devleti'yle münasebet kurmasında önemli faaliyetlerde bulunan Hatman Petro Doroşenko'nun (1665-1676) önderliği altında birleştiler. 1669 Haziranında IV. Mehmed, Lehler'e karşı askerî yardımda bulunacağına dair bir mektup göndererek (BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 52) Doroşenko'yu destekledi; aynı zamanda ona 6000 yeniçeriyle birlikte berat, sancak, tuğ ve tabl gibi beylik alâmetleri gönderdi. Osmanlı padişahı

ayrıca Lehistan kralına da mektup yollayarak (Silâhdar, I, 565-566) hatmanı rahatsız etmemesini, Ukrayna ile barış içinde bulunmasını tavsiye etti. Fakat Kırım Hanı Âdil Giray, Potkalı Kazakları'ndan Hanenko'yu Ukrayna hatmanı ilân edince iki hatman arasında mücadele başladı. Bundan faydalanmak isteyen Leh kralının müdahalesi üzerine de Osmanlı padişahının Lehistan seferine çıkması gündeme geldi. Ordu Edirne'de toplandığı sırada Âdil Giray hanlıktan alındı; Doroşenko da Osmanlı ordugâhına gelerek sadrazam ve padişah tarafından kabul edildi; kendisine hil'at giydirilerek altın bir topuz ve at hediyesiyle onurlandırıldıktan sonra (a.g.e., I, 588 vd.) Lwow (İlbov) Kalesi'nin fethiyle görevlendirildi (1672). Leh kralının eman dilemesiyle savaş sona erdi, böylece Doroşenko bir süre Leh saldırılarından kurtuldu (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 26 vd.) Bir müddet sonra Doroşenko'nun karargâhı olan Çehrin'e Rus saldırıları başlayınca Osmanlı hükümeti hemen Kırım hanını ona yardıma gönderdi. Osmanlı yardımından haberdar olan Ruslar'ın Çehrin'den çekilmesinden sonra bir defa daha Osmanlı padişahının huzuruna çıkan Doroşenko yine samur kürk, değerli bir okluk (tirkeş) ve at ile taltif edildi (a.g.e., s. 56).

Fakat daha sonra Ruslar'ın Çehrin Kalesi'ni kuşatmaları, Doroşenko'nun da Osmanlı Devleti'nden yüz çevirerek Çehrin'i Ruslar'a teslim etmesi üzerine Osmanlı hükümeti onu hatmanlıktan alarak yerine o sırada İstanbul'da Yedikule'de mahpus bulunan Yorgi İhmilikçi'yi (Georges Chmielnicki) getirdi; ayrıca Özi Beylerbeyi Şeytan (Uzun) İbrâhim Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu 1677'de Çehrin Seferi'ne çıktı (DİA, VIII, 249-250). Dimitri Kantemir'e göre, hatmanın isyan sebebi Lehistan seferinde Osmanlı padişahının Doroşenko'nun yardım teklifini reddederek ülkesine dönmesini emretmesi, onun da bunu gururuna yedirememesidir (Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, III, 9-10, 17). Ancak bu ilk seferden olumlu sonuç alınamayınca Vezîriâzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa kumandasındaki ikinci seferde Çehrin Rus işgalinden kurtarılmış ve 1678'de yeni hatman Ukrayna tahtına oturtulmuştur (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 103).

İvan Mazepa (1687-1709) ve Pilip Orlik de (1710) ünlü Ukrayna hatmanlarındandır. Mazepa, Ukrayna'nın bağımsızlığı için Rus Çarlığı'na karşı savaşlarda genellikle yenik düşmüş, Poltava Savaşı'ndan sonra XII. Şarl ile birlikte İstanbul'a gelerek Osmanlı Devleti'nin desteğini almaya çalışmıştır. Orlik ise Ukrayna'nın anayasasını hazırlamış, yeni kanunlar tertip etmiş, ülkesinin Kırım Hanlığı ile her zaman dostluk içinde bulunması taraftarı olmuştur.

1918 yılında kurulan Ukrayna millî devletinin başkanı Skoropadski son Ukrayna hatmanıdır. Skoropadski, 12 Ekim 1918 tarihinde Osmanlı elçisi Ahmed Murad Bey'i gösterişli bir törenle kabul etmiştir. Ukrayna'nın 1919 yılından itibaren Bolşevikler tarafından işgali üzerine hatmanlık kaldırılmış, fakat toplumdaki millî uyanış devam etmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Ukrayna'nın bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkmasını hazırlayan en önemli unsurlardan biri hatmanlıktır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 52; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 526-527; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 19, 25 vd., 51, 56, 81, 103; Dimitri Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 2, 9-10, 17-25, 31-32, 357, 372-375; Silâhdar, Târih, I, 565 vd., 588-590, 621-624, 642-643, 663; Danişmend, Kronoloji, III, 440-444, 446-447; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 422, 424, 426, 429-430; III/2, s. 19, 110-113, 160-161, 183-184; M. Gruşevski, Istoriya Ukrayini-Rusi, New York 1953, IX, tür.yer.; V. Dal, Tolkoviy Sovor Jivogo Velikorusskogo Yazıka, Moskva 1955, I, 349; R. Giraud, L'empire des turcs célestes, Paris 1960, s. 59, 77, 154; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 37; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1990, s. 8-9, 385 vd.; I. Kripyakeviç, Istoriya Ukrayini, Liviv 1990, tür.yer.; L. Zaporojets, "Karpovets", Mazepa, Kiev 1993; G. Holimonenko, Turska Viyskova Leksika movlenni Ukraynskogo Kozatstva, Kiev 1993, s. 18; Ferhad Gardaşkanoğlu, "Osmanlı-Ukrayna Münasebetleri", Tarih ve Medeniyet, sy. 13, İstanbul 1995, s. 43-45; a.mlf., "Ukrayna, Osmanlı Himayesinde", a.e., sy. 15 (1995), s. 40-43; "Hetman", TA, XIX, 195; Abdülkadir Özcan, "Çehrin Seferi", DİA, VIII, 249-251.

Ferhad Nagıyev

HATMİYYE

(bk. DETERMİNİZM).

HATMİYYE

(bk. MÎRGANİYYE).

HATMÜ’l-EVLİYÂ’

(ختم الأولياء)

Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) tasavvuf tarihinde peygamberlik ve velîlik konusunu ilk defa geniş olarak ele alıp incelediği eseri

(bk. HAKÎM et-TİRMİZÎ).

HATT

(bk. HAT).

HATT-ı HÜMÂYUN

(خط همايون)

Osmanlı diplomatiğinde padişahın kendi el yazısı ile yazılmış emirleri için kullanılan bir tabir.

Bazı istisnaî haller dışında padişahın bizzat kaleme aldığı hatt-ı hümâyunlar, unvanına, beyaz üzerine ve telhis veya takrir üzerine yazılanlar olmak üzere üç grupta toplanabilir.

Unvanına Hatt-ı Hümâyunlar. Ferman ve beratların önemli olanlarında tuğranın üst, sağ veya sol tarafında padişahın hattıyla, “Mûcebince amel oluna” ve “Mûcebince amel ve hilâfından hazer oluna” gibi, ferman veya beratta yer alan hususların kusursuz yerine getirilmesini bildiren emre denir. Bunlardan başka geliştirilmiş, “Mûcebince amel ve hareket olunup hilâfından hazer ve mücânebet oluna” (TİEM, nr. 2319); “Emr-i şerifim mûcebince amel olunup hilâf-ı inhâdan hazer eyleyesin” vb. kalıplara, hatta bazan, “Mûcebiyle amel olunup tebdil ve tağyirine sebep olanlar, ‘fe-men beddelehû ba‘demâ semiahû fe-innemâ ismuhû ale’llezîne yübeddilûnehû inne’llāhe semîun alîm’ nass-ı kerîmine mâ-sadak olup hüsran edeler, mücâzât oluna” gibi dua cümleciği bulunan şekillerine rastlanır. Unvanına hatt-ı hümâyunlarda, emrin yerine getirilmesini bildiren kısımdan önce fermanın gönderildiği grup hakkında taltif edici sözlerin yazıldığı da vâkidir (BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 68/1).

Nâdir olmakla beraber unvanına hatt-ı hümâyunlarda “Başın gerek ise mûcebiyle amel oluna” (aslı İstanbul Deniz Müzesi’nde bulunan bu ferman için bk. Schwarz, LXXVII [1987], s. 81) veya, “Mukaddem ettiğin gibi bir türlü taksiratın zuhur eder ise sağ kurtulman muhaldir, gözün açıp refakatinde bulunan

guzât-ı muvahhidîn kullarıma hizmeti muhâfazada kıyâm edesin” (Hatt-ı Hümâyun Sûretleri, vr. 7a) vb. tehdit unsuruna da rastlanmaktadır. Tuğranın değişik yerlerine yerleştirilen bu hatt-ı hümâyunlar bir çerçeve içine

alınarak etrafı tezhip yapılabildiği gibi tuğranın tezhipli kısmı içinde de bulunabilir. Tezhibi bulunmayan tuğralarda ise hatt-ı hümâyunun sade bir şekilde kenara yazıldığı görülmektedir.

Bir ferman veya berat, unvanına hatt-ı hümâyun keşîde olunmak için sadrazamın bir telhisiyle padişaha gönderilir ve ne sebepten hatt-ı hümâyun istendiği de izah edilirdi (BA, HH, nr. 16287). Sadrazam, bazan nasıl bir hatt-ı hümâyun yazılmasının uygun olacağına da telhisinde işaret ederdi (BA, HH, nr. 53187). Bütün hatt-ı hümâyunlar belli kalıplara göre yazılır ve öğretici mahiyetteki münşeat mecmualarında bu nevi telhislerin nasıl yazılacağını gösteren örnekler bulunurdu (Münşeât Mecmuası, vr. 136b). Bu gibi fermanların mühimme defterlerindeki sûretleri üzerinde de unvanına hatt-ı hümâyun bulunduğu hakkında kayıt düşülür, hatta bazan hatt-ı hümâyun aynen buraya geçirilirdi (BA, MD, nr. 153, s. 241).

Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümâyunlar. Padişahın bir arz veya telhis olmaksızın herhangi bir konuda re'sen verdiği emirlere denir. Bunlar devletin iç işleriyle ilgili olabileceği gibi yabancı bir devlet mensubuna yazılacak bir nâme hakkında (BA, HH, nr. 51113), halkın iâşesi (III. Selim'in bu konuyla ilgili pek çok hatt-ı hümâyunundan biri için bk. BA, HH, nr. 9372), bir şehzade veya sultanın doğumu dolayısıyla şenlikler yapılmasını (BA, HH, nr. 51095, 51132), birinin nefyini (BA, HH, nr. 51115) veya idamını (BA, HH, nr. 51139, 51166) bildirmek, sarayın tamir edilmesini emretmek (BA, HH, nr. 51117) için sadrazam ve sadâret kaymakamına yazılanlar dışında, hazineden para çekmek (TSMA, nr. E 7041/1), yahut Dârüssaâde ağasına veya haremde kâhya kadına direktif vermek (TSMA, nr. E 7031/5) gibi hususlarda da olabilirdi.

Sadrazama yazılan hatt-ı hümâyunlarda çok defa kullanılan elkāb "benim vezirim" şeklinde basit ve kısa idi. "Benim vezîr-i gayret-semîrim" (TSMA, nr. E 8393/46) gibi biraz daha uzunları da kullanılırdı. Sadâret tevcihini bildiren beyaz üzerine yazılmış hatt-ı hümâyunlardaki elkāb, "Sen ki vezîr-i a'zam ve vekîl-i mutlak-ı hamiyyet-âlemim ... paşasın" (BA, HH, nr. 51177) vb. diğerlerinden farklı olurdu. Sadrazamın serdâr-ı ekrem sıfatıyla sefere gittiği zaman gönderilen beyaz üzerine hatt-ı hümâyunlar, "benim serdâr-ı ekremim" gibi basit elkāblar yanında, "Sen ki vezîr-i a'zam ve vekîl-i mutlakım ve bi'l-istiklâl serdâr-ı zafer-rehberimsin" vb. uzun ve

tekellüflü elkāblarla da başlatılabilirdi.

Padişah, sadrazamdan başka çeşitli meselelerde ilgili şahıslara da beyaz üzerine hatt-ı hümâyunlar gönderirdi. Bunlar genelde “sen ki” ile başlar ve “... valisi ... paşasın”, “kaptan-ı deryâ ... paşasın”, “bostancıbaşısın” yahut “kethüdâ kadınsın” şeklinde hatt-ı hümâyunun yazıldığı şahsın vazifesi eklenerek devam ederdi. Sıfattan sonra hatt-ı hümâyun gönderilen şahsın isminin yazıldığı da olurdu. Şeyhülislâma ve padişah hocalarına ise sade ve hürmetkâr elkāblar kullanılırdı. Bundan sonra konuya geçilirdi.

Alenen okunacak hatt-ı hümâyunlarda elkābdan sonra hemen konuya geçilmesine karşılık kılıç ve kaftan gönderilenlerde, “Seni selâm-ı şâhânemle teşrif eylediğimden sonra mâlumun ola ki” (BA, HH, nr. 51099) vb. selâma da yer verilirdi (Feridun Bey, s. 210). Serdâr-ı ekreme yazılan hatt-ı hümâyunlarda selâm kullanılabildiği gibi (Suver-i Hutût-ı Hümâyun, vr. 7a, 11a) selâmsız da yazılabilirdi. Kırım hanlarına yazılanlarda da selâm kullanılırdı.

Sistemdeki değişikliğe, yani genelde padişahla sadrazam arasındaki resmî muhaberede araya Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibinin girmesine rağmen Tanzimat’tan sonra da padişahlar, yüksek kademedeki tayin ve tevcihler gibi mühim konularda beyaz üzerine hatt-ı hümâyunlar yazmaya devam etmişlerdir (BA, İrade-Dahiliye, nr. 32464; BA, YEE, nr. 23-1802-11-71, 27-2605-14-75). Geç devir hatt-ı hümâyunlarının çoğunda iradelerde olduğu gibi tarih de bulunmaktadır. II. Abdülhamid’in geç devirlerdeki hatlarında imzası da vardır.

Telhis, Takrir ve Arz Üzerine Hatt-ı Hümâyunlar. Çeşitli meselelerle ilgili olarak sadrazamın sunduğu telhis üzerine padişahın yazdığı emir veya kararına denir. Telhisler, sadrazam veya sadâret kaymakamı tarafından yazıldığı için üzerindeki hatların elkābı da yazan hangisi ise ona olur ve “benim vezirim” veya “kaymakam paşa” gibi kısa bir elkāb kullanılırdı.

Telhis üzerine yazılmış hatt-ı hümâyunların bir kısmında ise hiç elkāb bulunmaz; hatt-ı hümâyunun muhtevası da bazan “verdim / verilsin”, “olmaz”, “varsın”, “yazılsın” gibi tek kelimelik; bazan da “mâlûm oldu / mâlûmum olmuştur”, “tedârik edesin”, “manzûrum oldu / manzûrum

olmuştur", "cevap verile", "mukayyet olasın", "tedârik görülsün", "berhûrdâr olsunlar" gibi ikişer kelimelik olurdu. Padişah, ihtiyaç duyduğu takdirde telhis edilen mesele hakkındaki görüşünü çok daha tafsilâtlı olarak da bildirirdi.

Sadrazamın telhisi üzerine hatt-ı hümâyun, II. Mahmud'un saltanatında, 1832-1834 yılları arasında yerini yavaş yavaş Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibinin padişahın iradesini bildirmesine bırakmıştır. Nâdir olmakla beraber bu tarihten sonra da sadrazamların padişaha hitaben yine "şevketlü, kerâmetlü, mehâbetlü, kudretlü velînimetim efendim padişahım" hitabıyla takrir gönderdikleri ve bunların cevabının da bizzat padişah tarafından yazıldığı (hatt-ı hümâyun) bilinmektedir. Bu hatt-ı hümâyunlara tarih de konulmuştur (BA, İrade-Dahiliye, nr. 18202, 32463).

Alt kademe yetkililerinin takrir ve benzeri yazılarının padişaha bildirilmesi her zaman ayrı bir telhisle olmazdı. Sadrazam, çok defa konuyu ayrı bir kâğıt üzerine özetlemekle beraber bazan da defterdar veya seraskerin takriri, taşradaki bir vali, nâzır yahut başka bir yetkiliden gelen kāime, tahrirat veya şukkanın üzerine kime ait olduğunu ve belgenin cinsini yazarak, bazan da belgedeki olayın geçmişini kısaca özetleyerek padişaha sunardı. Bu tip belgelerde padişahın konuyla ilgili karar veya görüşünü bildiren hatt-ı hümâyun takrir / kāime / şukka üzerinde yer alırdı.

Arzuhal Özetleri Üzerine Hatt-ı Hümâyunlar. Padişahlar cuma selâmlığı veya başka bir münasebetle saray dışına çıktıklarında halk tarafından kendilerine verilen arzuhaller ilgili divanlarda görüşülerek karara bağlanır ve alınan kararlar arzuhal özetleriyle birlikte aynı kâğıt üzerinde bend bend yazılarak padişahın tasdikine sunulurdu. Padişah da her bend hakkındaki emir veya görüş bildiren hatt-ı hümâyununu, telhis veya takrirde olduğu gibi kâğıdın üst tarafına "manzûrum olmuştur" ibaresinden sonra kaçıncı bende ait olduğunu belirtmek suretiyle yazardı. Hatt-ı hümâyunun yerini Mâbeyn kâtibinin yazdığı iradelerin almasından sonra artık arzuhal özetleri üzerinden de padişahın hattı kalkmış; karar, sadrazamın ayrıca yazdığı arz tezkiresi altına hepsi için birden bildirilir olmuştur.

Hatt-ı Hümâyunların Bazı Özellikleri. Hatt-ı hümâyunların büyük ekseriyeti padişahların kendi el yazısı olmakla beraber

zaman zaman Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi yahut sarayda bir vazifelinin hattıyla kaleme alınmış olanları da vardır. Devlet işleriyle ilgili mühim meselelerde yazılan hatt-ı hümâyunların müsveddeleri ise reîsülküttâb, kaptanpaşa gibi önemli mevkileri işgal edenlerce hazırlanırdı (Suver-i Hutût-ı Hümâyun, vr. 67a-b). Bununla birlikte başka bir elden çıkanların da hiç değilse zaman zaman padişahın kontrolünden geçmiş olduğu muhakkaktır (III. Selim'in tashihinden geçen böyle bir hatt-ı hümâyun için bk. TSMA, nr. E 806/38). Bazılarında ise hatt-ı hümâyunun kimin eliyle sâdır olduğuna dair belgenin arkasında kayıt bulunmaktadır (TSMA, nr. E 7020).

Hatt-ı hümâyunlarda genellikle tarih bulunmaz. Telhisler de tarihsiz olduğu için bu durum çok defa belgenin değerlendirilmesinde zorluklarla karşılaşılmasına sebep olur. Ancak hazineden para çekilmesi için yazılmış bazı hatt-ı hümâyunlarda olduğu gibi bunun istisnalarına da rastlanmaktadır (TSMA, nr. E 7041/1). Pek fazla olmamakla beraber telhis ve arz üzerindeki hatt-ı hümâyunlarda da tarih görülür.

Sultan I. Abdülhamid'in, diğer padişahlara nazaran tarih atma konusunda oldukça hassas davrandığı, gerek beyaz (TSMA, nr. D 2175) gerekse telhis üzerindeki hatt-ı hümâyunlarının bir kısmında tarih bulunmasından anlaşılmaktadır. Onun son, III. Selim'in ilk sadrazamı Koca Yûsuf Paşa ise bu usulü bir teamül haline sokmak istemiş, III. Selim'e cülûsunu müteakip gönderdiği takririnde, takrirlere ve beyaz üzerine yazacağı hatt-ı hümâyunlara ne vakit sudur ettiğinin bilinmesi için tarih atması tavsiyesinde bulunmuşsa da (BA, HH, nr. 55665) pek rağbet görmemiştir.

Hatt-ı hümâyunlar daima telhis ve takririn üst tarafına yazılmakla beraber yazının istikameti padişaha göre değişiklik göstermiştir. Uzun hatt-ı hümâyunlarda yazının paragraf aralarına taştığı da vâkidir. Kaligrafi ve imlâlar ise çok kere bozuktur. Özellikle IV. Murad ve IV. Mehmed gibi çocuk yaşta tahta çıkanların yazılarında bu husus daha açıktır. IV. Mustafa'nın yazısı sadece iri yazılmış olmasıyla değil okunaksızlığıyla da dikkat çekmektedir. III. Selim'in yazısında ise zaman zaman imlâ yanlışlarına rastlanmaktadır. Hattatlıkları dolayısıyla III. Ahmed ve II. Mahmud'un yazıları padişah yazıları içinde belki de en güzelleridir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 9372, 16287, 51095, 51099, 51113, 51115, 51117, 51132, 51139, 51166, 51177, 53187, 55665; BA, İrade-Dahiliye, nr. 18202, 32463, 32464, 32564; BA, YEE, nr. 23-1802-11-71, 27-2605-14-75; BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 68/1; BA, MD, nr. 98, s. 1; nr. 153, s. 241; TSMA, nr. E 806/38, 7020, 7031/5, 7041/1, 8393/46, D 2175; TİEM, nr. 2247, 2291, 2304, 2319, 2352; Hatt-ı Hümâyun Sûretleri, İÜ Ktp., TY, nr. 6094, vr. 7a, 25b, 26b-27a; Suver-i Hutût-ı Hümâyun, İÜ Ktp., TY, nr. 6110, vr. 7a, 11a, 29a-b, 67a-b; Münşeât Mecmuası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 5867, vr. 136b; Feridun Bey, Münşeât, II, 175, 187, 210; Enver Ziya Karal, III. Selim’in Hatt-ı Hümayunları: Nizâm-ı Cedid 1789-1807, Ankara 1946, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhisler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. XIX; Süha Umur, Osmanlı Padişah Tuğraları, İstanbul 1980, s. 157, 218, 249, 261, 265, 281, 286-287, 292; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994, s. 172-183; İsmail Baykal, “Hazine-i Hümâyun ile Bağdad Köşkü ve Revan Odası Saray Kütüphaneleri Hakkında İki Hatt-ı Hümâyun”, TV, II/9 (1942), s. 190-191; a.mlf., “Silâhdar-ı Şehriyârî ve Dârüssaade Ağası Tayinleri Hakkında Hatt-ı Hümâyunlar”, a.e., II/11 (1943), s. 338-339; Klaus Schwarz, “Zur Blockade der dardanellen Während des Venezianisch-Osmanischen krieges um kreta im Jahre 1650”, WZKM, LXXVII (1987), s. 81.

Mübahat S. Kütükoğlu

HATT-ı OSMÂNÎ

(الخط العثماني)

Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sâbit başkanlığında kurulan Mushaf İstinsah Heyeti’nin kitâbette uyguladığı usuller hakkında kullanılan bir tabir

(bk. MUSHAF).

HATTÂB

(الخطّاب)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî (ö. 954/1547)

Mâlikî fakihi.

18 Ramazan 902 (20 Mayıs 1497) tarihinde Mekke'de doğdu. Endülüs'ten Mağrib'e göç eden bir aileye mensup olan babası Hattâb el-Kebîr 877'de (1472) Mekke'ye yerleşmişti. Hattâb Kur'an'ı ezberledikten sonra bir ilim adamı olan babasından, İzzeddin İbn Fehd, Ahmed b. Mûsâ b. Abdülgaffâr ve Ebü'l-Feth Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî gibi âlimlerden ders aldı. Mısır, Hicaz ve Trablus'a çeşitli seyahatler yaptı. Tefsir, hadis, fıkıh, usul, tasavvuf, sarf ve nahiv ilimlerinde derin bilgi sahibi olan ve Hicaz Mâlikî imamlarının sonuncusu kabul edilen Hattâb, yaşadığı dönemde İslâm dünyasının yetiştirdiği en önemli simalar arasına girdi. Aralarında oğlu Yahyâ el-Hattâb, Abdurrahman b. Hâc Ahmed et-Tâcûrî, Muhammed el-Mekkî ve Muhammed el-Kaysî gibi önemli âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Trablus'a yerleşen Hattâb 9 Rebîülâhir 954 (29 Mayıs 1547) tarihinde burada vefat etti.

Eserleri. 1. Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhının önemli kaynaklarından olan el-Muḫtaṣar'ının şerhidir. Çok veciz ve kısa olduğu için birçok şerhe konu olan bu eserin en önemli şerhlerinden biri Hattâb'ın kitabı kabul edilir. Eserin müsveddeleri Hattâb'ın oğlu Yahyâ tarafından dört büyük cilt halinde tertip edilmiştir. İmam Mâlik'in hayatının anlatıldığı bir mukaddime ile başlayan eser altı cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1328-1329, 1331). 2. Taḥrîrü'l-kelâm fî mesâʾili'l-iltizâm. İltizam* hakkında yazılmış ilk eserlerden biridir. Mâlikîler'in temel kaynaklarına dayanılarak hazırlanan kitap bir mukaddime, dört bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Müellif eserin mukaddimesinde Mâlikî fıkıh kitaplarında iltizamla ilgili müstakil bir bölüm bulunmadığını, temel kaynaklarda dağınık halde bulunan meseleleri

toplayarak hükümlerini açıkladığını belirtmektedir. 1305'te (1888) Fas'ta basılan eser, daha sonra Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1404/1984). 3. Ḳurretü'l-ʿayn şerḥu Varaḳāti İmâmi'l-Ḥaremeyn. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhi olup Muhammed b. Hüseyin et-Tûnisî'nin Ḥâşiye ʿalâ Ḳurreti'l-ʿayn'ı ile birlikte basılmıştır (Tunus 1299, 1310-1312). 4. Mütemmimetü'l-Âcurrûmiyye fî ʿilmi'l-ʿArabiyye. İbn Âcurrûm'un nahivle ilgili eserinin bir nevi şerhidir. Müellif bu kitabını, el-Âcurrûmiyye'nin muhtevasını tamamlayıcı mahiyette ve nahiv ilmine bir giriş olarak hazırladığını belirtmektedir. Mütemmimâtü Âcurrûmiyye, Afîfüddin Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî'nin el-Fevâkihü'l-ceniyye (Kahire 1298, 1302, 1304, 1306, 1309) ve Muhammed b. Ahmed el-Ehdel'in el-Kevâkibü'd-dürriyye (Kahire 1302; Bulak 1312; Beyrut 1410/1990) adlarıyla bu esere yazdıkları şerhlerle birlikte basılmıştır.

5. Taḥrîrü'l-maḳāle fî şerḥi Neẓâʾiri'r-Risâle. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fıkhına dair er-Risâle'si üzerine Ebû Abdullah İbn Gāzî'nin hazırladığı Neẓâʾirü'r-Risâle (Naẓmu müşkilâti'r-Risâle, bk. Brockelmann, GAL, I, 188; Suppl., I, 302) adlı manzum eserin şerhi olup 943 (1537) yılında tamamlanmıştır. Eser Ahmed Sahnûn tarafından neşredilmiştir (Rabat 1988). 6. Hidâyetü's-sâliki'l-muḥtâc li-beyâni fiʿli'l-muʿtemir ve'l-ḥâc. İskenderiye'de el-Mektebetü'l-belediyye'de bir nüshası bulunmaktadır (Fıkhü'l-Mâlikî, nr. 16). Brockelmann, İrşâdü's-sâliki'l-muḥtâc ilâ beyâni'l-muʿtemir ve'l-ḥâc adlı bir eseri hem Hattâb'a hem de oğlu Yahyâ'ya nisbetle iki yerde zikretmektedir (GAL, II, 508; Suppl., II, 537). 7. Risâle fî maʿrifeti istiḫrâci evḳāti'ṣ-ṣalât. Namaz vakitlerinin herhangi bir alet kullanılmadan tesbit edilmesiyle ilgili bir eserdir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan risâle (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2145/3), astronomi ve ilimler tarihi alanlarında önemli bir kaynak olup bir mukaddime, on bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. 8. Tefrîḥu'l-ḳulûb bi'l-ḫiṣâli'l-mükeffire limâ teḳaddeme ve mâ teʾaḫḫara mine'ẕ-ẕünûb. 945 (1538) yılında kaleme alınan eser bazı kaynaklarda (Karâfî, s. 230; Îżâḥu'l-meknûn, I, 301) Tefrîcü'l-ḳulûb şeklinde de geçmektedir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 508; Suppl., II, 526). Hattâb'ın bunlardan başka birçok eseri bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir (eserlerinin oğlu Yahyâ tarafından hazırlanan

bir listesi için bk. Karâfî, s. 230-231).

BİBLİYOGRAFYA

Hattâb, Taḥrîrü'l-kelâm fî mesâʾili'l-iltizâm (nşr. Abdüsselâm M. eş-Şerîf), Beyrut 1404/1984, neşredenin mukaddimesi, s. 7-55; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 229-231; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), Kahire 1329-30, s. 337-338; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1628; Serkîs, Muʿcem, I, 496, 779-780; II, 1432, 1630, 1814-1815; Brockelmann, GAL, I, 188; II, 102, 508; Suppl., I, 302; II, 526, 537; Îżâḥu'l-meknûn, I, 183, 233, 234, 301, 304; II, 121, 223, 252, 256, 720; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 242; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 286; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 230-231; Ali Mustafa el-Mesarrâtî, Aʿlâm min Ṭarâblus, Trablus 1392/1972, s. 140-146; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Medine 1397/1977, II, 270; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 350-351; Maʿa'l-mektebe, s. 362-363; Muhammed el-Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 194-195; Muhammed Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'zzekiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I, 269-270.

Ferhat Koca

HATTÂBÎ

(الخطّابي)

Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî (ö. 388/998)

Muhaddis ve lugatçı.

Receb 319'da (Ağustos 931) Kâbil'e komşu Büst şehrinde doğdu. Asıl adı Hamd olmakla beraber yakın çevresi ona Ahmed diye hitap ettiği için her iki isimle de tanınmış, Hattâbî nisbesini büyük dedesi Hattâb'dan almıştır. Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. Hattâb'ın soyundan geldiği için bu nisbeyi aldığı ileri sürülmüşse de bu görüş nesep âlimlerince kabul görmemiştir. Hattâbî'nin ailesinin yaşadığı ve kendisinin doğup büyüdüğü Büst şehrinin bir Türk şehri olması, bölge halkının İslâmiyet'le tanışmasından sonra da şehrin müslüman Türkler'in hâkimiyetinde kalması Hattâbî'nin Türk asıllı olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

İlk öğrenimine Büst'te başlayan Hattâbî daha sonra Nîşâbur, Bağdat, Basra ve Mekke gibi ilim merkezlerini dolaştı. Nîşâbur'da Şâfiî mezhebinin Horasan bölgesindeki temsilcisi Muhammed b. Ali Kaffâl eş-Şâşî'den fıkıh dersi aldı. Arap dili ve edebiyatındaki öğrenimini Bağdat'ta Gulâmu Sa'leb'in derslerine devam ederek tamamladı. Hadis ilmini Mekke'de Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî; Bağdat'ta Ebû Ali İsmâil b. Muhammed b. İsmâil es-Saffâr, Ebû Amr İbnü's-Semmâk, Ebû Bekir en-Neccâd; Basra'da Ebû Dâvûd'dan es-Sünen'i rivayet eden ve İbn Dâse diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Bekir el-Basrî gibi muhaddislerden tahsil etti. Öğrenimini Mâverâünnehir ve Hicaz'da tamamladıktan sonra 350 (961) yılı civarında Horasan bölgesine döndü. 359 (970) yılına kadar Nîşâbur'da kalarak talebe yetiştirdi; bu arada Ġarîbü'l-ḥadîs̱ adlı eserini yazdı. Nîşâbur'dan Buhara'ya, oradan Belh'e geçti. Daha sonra Gazne, Fâris, Sicistan gibi şehirlerde ders verdi. Tekrar Büst'e dönerek hayatının sonuna kadar ilmî faaliyetlerine burada devam etti. Lugat âlimi Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve Ebû

Zer el-Herevî gibi şahsiyetler onun talebeleri arasında yer aldı. 16 Rebîülâhir 388 (17 Nisan 998) tarihinde Büst'te vefat etti.

Hattâbî'yi yakından tanıyan Ebû Mansûr es-Seâlibî, onun Arap dili ve edebiyatı,

fıkıh, hadis ve kıraat âlimi Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'a denk olduğunu söyler. Hattâbî, hadisin hem rivayet hem dirayet alanlarında seçkin bir âlim ve aynı zamanda hadis hâfızı olup bu ilimdeki yeri "sika, müsebbit, sadûk" gibi tabirlerle belirtilmiştir. IV. (X.) yüzyıla kadar tasnif edilen hadis rivayet kitaplarının çoğuna vâkıf olan Hattâbî, dirâyetü'l-hadîs ilminin kapsamına giren konulardaki bilgisi itibariyle de devrinin önde gelen âlimlerindendir. Hadisleri "sahih", "hasen" ve "zayıf" olmak üzere üçlü bir taksime tâbi tutmuş olup sahih hadisin ilk kapsamlı tarifi de ona aittir. Hasen hadisi Tirmizî'den farklı olarak tarif etmiş ve bu tarif İbnü's-Salâh tarafından "hasen li-zâtihî" için esas alınmıştır.

Hadislerin vahiy mahsulü olup olmaması yönünden kaynağını ve hüküm ifade etmesi bakımından durumunu, Hz. Peygamber'in peygamberlik görevi ve insanî yönü açılarından değerlendirmek suretiyle ortaya koyan Hattâbî hadis tenkidini daha çok metin üzerinde yoğunlaştırdı; bunu da kelime ve muhteva tenkidi olmak üzere iki kategoride ele aldı. Sahih olduğu bilinen hadislere, fiilî sünnete, tarihî olaylara ve ümmetin icmâına muhtevası bakımından uymayan hadisleri zayıf kabul etti. Öte yandan Arap diline vukufu sayesinde, bazı râvilerin dil melekesinin gelişmemesinden kaynaklanan, bu sebeple hadislerin asıl maksadına uygun şekilde anlaşılmasını güçleştiren kelime hatalarını ortaya koymak suretiyle de hadis tenkidinde bulundu. Hadisleri ve hadis âlimlerini bid'at mezheplerinin hücumuna karşı büyük bir gayretle savunan Hattâbî, hadis ilmiyle meşgul olanların sadece nakille yetinmeyip hadislerdeki mâna ve hükümleri tam ve doğru anlamaları gerektiği kanaatindeydi. Hadisleri anlayabilecek seviyede dil bilgisine ve İslâm kültürüne sahip olmayanlara yol göstermek amacıyla hadisleri şerhe yöneldi ve Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini ilk defa o şerhetti.

Hattâbî itikadî konularda da söz sahibi bir âlimdir. Ehl-i sünnet itikadını Müşebbihe ve Mücessime'nin yanlış fikirlerinden korumak, Mu'tezile

mensuplarının hadisler hakkında yaymak istedikleri şüpheyi önlemek ve onların muhaddislere karşı ithamlarını tesirsiz hale getirmek için Selef âlimlerinin te'vil etmeden kabul ettikleri itikadî meselelere dair bazı hadislerin te'vil ve yorumunu yapmıştır. Onun bu husustaki temel görüşü, Kur'an'da ya da mütevâtir hadislerde lafız veya mâna olarak zikredilmeyip sadece haber-i vâhid türü sahih hadislerde geçen ve zâhirî mânası tecsîm ya da teşbih ifade eden lafızların Arap dili kurallarına uygun olarak te'vil edilmesi gerektiği şeklindedir. Hattâbî bu çerçevede kadem, ricl, esâbî', şahs, sûret ve ferah gibi sadece âhâd hadislerde geçen haberî sıfatları te'vil etmiş ve böylece Selef'in temel ilkelerine bağlı kalarak kendisinden sonra gelenlere bir ufuk açmıştır.

Fıkhın usul ve fürûunda da yetkin bir âlim ve müctehid olan Hattâbî, ictihad kapısının kapandığını öne sürüp fıkıh ilmini ve öğrenimini sadece mezhep imamlarının görüşleriyle sınırlandırmaya çalışan anlayışa karşı çıkarak hadisin eskiden olduğu gibi fıkıh öğrenimine temel alınmasını istedi. Dinin ikinci temel kaynağı olan Peygamber'in hadislerini bir tarafa bırakıp fıkıh ilmini mezhep imamlarının görüşleriyle sınırlamanın İslâm dinine fayda getirmeyeceğini savundu. Bu konuya hem hadis ilmine, hem de zamanında kabul gören bütün mezheplerin ve pek çok müctehidin görüşlerine vâkıf bir müctehid olmanın kendisine kazandırdığı dirayet ve cesaretle yaklaşan Hattâbî, o dönemdeki mezhep taassubunun dışında kalarak mezhepleri değerlendirmede sahih sünnete uygunluğu esas almış ve Şâfiî'nin vücuttan kan çıkmasıyla abdestin bozulmayacağı, kadınların yanında mahremi bulunmadan hacca gidebileceği, ziynet eşyalarından zekât alınmayacağı gibi bazı ictihadlarını tenkit etmiştir.

Hattâbî, derin ilmi yanında üstün şahsiyetiyle de kendisini tanıyanların takdirini kazanmıştır. Yumuşak huylu, dünya malına ve şöhrete önem vermeyen bir insandı. Devlet adamlarıyla yakınlık kurmaya ve resmî görev üstlenmeye karşı olmamakla beraber şartların uygun olmadığı düşüncesiyle idarecilerden uzak durmayı tercih etmiş, ilmini bir kazanç aracı olarak kullanmamış, ticaret yaparak geçimini sağlamıştır. İhtiyaç fazlası gelirini yoksullara dağıtırdı. Çevresine faydalı olabilmeyi hayat görüşü kabul ettiği için uzleti toplumdan kendini soyutlamak değil, insanlarla beraber yaşayıp kötülüklerden ve faydasız konuşmalardan uzak durmak şeklinde anlardı. Onun bazı sözleri ve şiirleri bu uyumlu, hoş görülü ve zâhid karakterini

yansıtır. “Zenginlik, seni yoran şey değil başkalarına muhtaç etmeyen şeydir” sözüyle, “Hoş görülü ol, hakkın olan şeyin tamamını isteme, bir kısmını bırak, çünkü kerîm insan hakkını sonuna kadar almaz. Herhangi bir şeyde haddi aşma, orta yolu tut, zira orta yolun her iki ucu da kötüdür” anlamındaki mısraları onun hayat felsefesinin bir özeti gibidir.

Eserleri. 1. Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân. Eserde Kur’an’ın lafız ve mânasının i‘câzı ele alınmış, sarfe* meselesiyle Kur’ân-ı Kerîm’in geleceğe dair haberler ihtiva eden yönü üzerinde durulmuştur. Kitap Abdülalîm et-Tehâvî (Aligarh 1372/1953) ve Abdullah Sıddîk el-Gumârî (Kahire 1372/1953) tarafından neşredilmiştir. Muhammed Halefullah Ahmed ve Muhammed Zağlûl Sellâm da eseri tahkik ederek Rummânî ve Abdülkāhir el-Cürcânî’nin aynı konudaki eserleriyle birlikte S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân içinde yayımlamışlardır (Kahire 1955, s. 17-66). Ömer Muhammed Ömer Bâhâzık’ın şerhettiği kitabı (Şerḥu risâleti Beyâni iʿcâzi’l-Ḳurʾân, Dımaşk-Beyrut 1416/1995) Claude-France Audebert uzun bir mukaddimeyle birlikte al-Ḫaṭṭābī et l’inimitabilité du Coran adıyla Fransızca’ya tercüme etmiştir (Damas 1982). Sabbâh Ubeyd Dirâz’ın bu eser üzerinde el-Belâġatü’l-Ḳurʾâniyye ʿinde’l-İmâmi’l-Ḫaṭṭâbî adlı bir çalışması bulunmaktadır (Kahire 1406/1986). 2. Ġarîbü’l-ḥadîs̱. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın ve İbn Kuteybe’nin Ġarîbü’l-ḥadîs̱’lerine almadıkları ya da Hattâbî’nin bu iki âlimin yaptığı izahlara katılmadığı garîb kelimeleri açıklamak amacıyla telif edilmiştir. Eserde uzun bir mukaddimenin ardından sırasıyla merfû hadislerde, sahâbe kavillerinde (mevkuf) ve tâbiîn sözlerinde (maktû) bulunan garîb kelimeler açıklanmaktadır. İçinde garîb kelimelerin yer aldığı hadisler ve haberler senedleriyle birlikte yazılmış, önemli kişilere ait olup senedleri bulunmayan rivayetlerdeki bazı garîb kelimeler eserin sonunda izah edilmiştir. Ġarîbü’l-ḥadîs̱, Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî’nin tahkiki ve Abdülkayyûm Abdürabbinnebî’nin hadisleri tahrîci ile neşredilmiştir (I-III, Dımaşk 1402-1403/1982-1983). 3. Iṣlâḥu ġalaṭi(ḫaṭaʾi)’l-muḥaddis̱în. Taṣḥîḥu’l-muḥaddis̱în li-elfâẓ mine’l-ḥadîs̱ adıyla da bilinen eserde Hattâbî, bazı muhaddisler tarafından yanlış rivayet edildiğini söylediği 140 kadar kelimenin doğrusunu göstermiş, bunların bir kısmını da açıklamıştır. Müellif, kaynaklarda müstakil bir eser olarak anılan ve ayrı baskıları da yapılan bu çalışmayı esasen Ġarîbü’l-ḥadîs̱’in son bölümü olarak yazmıştır (Ġarîbü’l-ḥadîs̱, I,

49). İlk defa Burhâneddin ed-Dağıstânî tarafından yayımlanan eseri (Kahire 1355/1936; Delhi 1406) daha sonra Hâtim Sâlih Zâmin (MMİIr., XXXV/4 [1405/1984], s. 289-360; Beyrut 1405/1985; Mekke 1408), Muhammed Ali Abdülkerîm er-Rudeynî (Dımaşk 1407/1987), Hüseyin İsmâil Hüseyin el-Cemel (Beyrut 1409/1988) ve Mecdî Seyyid İbrâhim (Bulak 1409/1988) neşretmiştir. Ayrıca Iṣlâḥu'l-aḫṭâʾi'l-ḥadîs̱iyye elletî yervîha'n-nâsü muḥarrefeten ev melḥûneten adıyla da basılmıştır (Beyrut 1409/1988). 4. Meʿâlimü's-Sünen. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inin şerhi olup ilk hadis şerhi olarak bilinen eser Ġarîbü'l-ḥadîs̱'ten sonra yazılmıştır. Nüshalarının önemli bir kısmı İstanbul'daki kütüphanelerde bulunan eserin (Sezgin, I, 150) çeşitli baskıları vardır (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, I-IV, Halep 1339-1343/1920-1924, 1351-1353/1932-1934; nşr. İzzet Ubeyd ed-De"âs - Âdil es-Seyyid, I-V, Humus 1389-1394/1969-1974; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-VIII, Beyrut 1367-1369/1948-1950 [Münzirî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tehẕîb'leriyle beraber]; nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, I-IV, 1411/1991 [sadece Hattâbî'nin şerhini ihtiva eden kısımlar]). 5. Aʿlâmü(İʿlâmü)'l-ḥadîs̱ fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin ilk şerhi olan eser kaynaklarda değişik adlarla anılmaktadır (Kitâbü'l-Aʿlâm fî şerḥi meʿânî Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ, Aʿlâmü's-sünen şerḥu'l-Buḫârî, Aʿlâmü's-sünen fî şerḥi'l-müşkil min eḥâdîs̱i'l-Buḫârî, Kitâbü Şerḥi'l-Buḫârî, Aʿlâmü's-sünen fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Aʿlâmü'l-muḥaddis̱; bazı kaynaklarda "a'lâm" kelimesinin "i'lâm" olarak harekelendiği görülmektedir). Hattâbî bu eserini Meʿâlimü's-sünen'den sonra yazmakla beraber bu iki şerhini âdeta birbiriyle bütünleştirmiştir. Zira her iki kitapta bulunan hadisleri ikinci defa şerhetmemiş, bunları kısaca açıklasa bile önceki şerhine atıfta bulunmuştur. Bu sebeple Aʿlâmü'l-ḥadîs̱'te el-Câmiʿu'ṣ-ṣâḥîḥ'teki hadislerin ancak 1238'inin şerhi bulunmaktadır. Esasen Hattâbî'nin Ebû Dâvûd'un eserini fıkıh açısından, Buhârî'nin eserini de itikad açısından şerhettiği söylenebilir. Aʿlâmü'l-ḥadîs̱ üzerinde Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd doktora çalışması yapmış (1984, Câmiatü Ümmi'l-kurâ), daha sonra bu çalışma Aʿlâmü'l-hadîs̱ fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adıyla yayımlanmıştır (I-IV, Mekke 1409/1988). Salih Karacabey de Hattâbî'nin bu iki şerhini dikkate alarak bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Müellifin bazı kaynaklarda ʿİlmü'l-ḥadîs̱ adıyla kaydedilen eseri Aʿlâmü'l-ḥadîs̱'ten ibarettir. 6. Kitâbü Şeʾni'd-duʿâʾ. Tefsîru esâmiʾi'r-rab ʿazze ve celle, Tefsîrü'l-esmâʾ ve'd-daʿavât, Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ, Şerḥu'd-

Daʿavât li-Ebî Ḫuzeyme, Şerḥu edʿiyeti'l-meʾs̱ûre, Şeʾnü'd-duʿâʾ, Şeʾnü edʿiyeti'l-meʾs̱ûre ve Kitâbü'd-Duʿâʾ adlarıyla da anılan eser, duanın mahiyeti ve itikadî yönü hakkında âyet ve hadislere dayalı açıklamalarla başlamakta, İbn Huzeyme'nin el-Esmâʾü'l-ḥüsnâ'sının şerhi ile devam etmekte, ardından müellifin esmâ-i hüsnâ ile ilgili olarak İbn Huzeyme'nin dışında bir senedle tesbit ettiği hadislere ve şerhlerine yer verilmektedir. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk dört nüshasını esas alarak eseri Şeʾnü'd-duʿâʾ adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1404/1984). 7. Kitâbü'l-ʿUzle (Kitâbü'l-İʿtiṣâm bi'l-ʿuzle). Müellif bu eserinde uzlet konusunu hadislere dayanarak ele almıştır. Önce Kahire'de neşredilen eser (1352), daha sonra Burhâneddin ed-Dağıstânî'nin tashih ve notlarıyla birlikte İzzet Attâr (Kahire 1356/1937), Kusay Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire 1385), Abdülgafûr Süleyman el-Bündârî (Beyrut 1405/1985), Âdil Abdülmevcûd (Kahire 1987) ve Yâsîn Muhammed es-Sevvâs (Dımaşk-Beyrut 1407/1987) tarafından yayımlanmıştır.

Kaynaklarda Hattâbî'nin şu eserleri de zikredilmektedir: Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (Mesʾele fi'ṭ-ṭıb), Delâʾilü'n-nübüvve, Mesʾele fî İbni'ṣ-Ṣayyâd. Ayrıca onun fıkha dair Tefsîrü'l-luġa elletî fî Muḫtaṣari'l-Müzenî adlı bir çalışmasından, kelâm ve kelâmcıların aleyhinde kaleme aldığı Kitâbü'l-Ġunye ʿani'l-kelâm ve ehlih ile Kitâbü Şiʿârü'd-dîn fî uṣûli'd-dîn (Şiʿârü'd-dîn ve berâhînü'l-müslimîn), Kitâbü's-Sirâc, Kitâbü'ş-Şicâc (Kitâbü'ṣ-Ṣıḥâḥ, Kitâbü'n-Necâḥ) adlı kitaplarından söz edilmektedir. Kitâbü'l-ʿArûs ve Kitâbü'l-Cihâd adlı eserler de Hattâbî'ye nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, IV, 383-385; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 348-349; II, 380; İbn Hayr, Fehrese, s. 190, 201; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 397; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 414-415; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 247-260; X, 268-272; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 125; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 214-216; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 58-59; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 23-28; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1018-1020; Sübkî,

Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 282-290; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 236; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 404; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, I, 546-547; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 146; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 108, 120, 545; II, 1032, 1410, 1739; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 127-128; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (Bulak), I, 282-283; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 44; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 304; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 61; IV, 74; Sezgin, GAS, I, 118, 150, 211; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 213; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1984, s. 252; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Mefhûmü'l-iʿcâzi'l-Ḳurʾânî ḥatta'l-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî, Kahire 1984, s. 55-68; Salih Karacabey, Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu (doktora tezi, 1990, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 46-52, 67, 69, 72-81, 143-148, 245; Ahmed Abdullah el-Bâtılî, el-İmâmü'l-Ḫaṭṭâbî: el-muḥaddis̱ü'l-faḳīh ve'l-edîbü'ş-şâʿir, Dımaşk 1417/1996; F. Krenkow, "Commentaries On Hadith", IC, XI (1937), s. 156; A. S. Tritton, "al-Bayān fī Iʿcāzıl-Qurʾān by Ḥamd b. Muḥammad al-Khaṭṭābī", JRAS, sy. 1 (1956), s. 119; Yûsuf el-Kettânî, "et-Taʿrîf bi-Kitâbi Aʿlâmi's-sünen li'l-İmâm el-Ḫaṭṭâbî", MMMA (Küveyt), XXVI/2 (1982), s. 725-734; Fazl Hasan Abbas, "Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân li'l-Ḫaṭṭâbî, taḥlîl ve muḳārene ve naḳd", Dirâsât, XIV/10, Amman 1987, s. 237-281; Ed., "al-Khāṭṭābī", EI² (Fr.), IV, 1163.

Salih Karacabey

HATTÂBİYYE

(الخطّابيّة)

Ebü'l-Hattâb el-Esedî (ö. 138/755 [?]) tarafından kurulan aşırı bir Şiî fırka.

Kurucusunun tam adı Muhammed b. Ebû Zeyneb Miklâs el-Esedî el-Kûfî el-Ecda' olup Ebü'z-Zabyân ve Ebû İsmâil diye de anılır. Benî Esed kabilesinin âzatlısı olup mevâlîdendir. Kûfe'de yetişmiş ve faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Ebü'l-Hattâb'ın önceleri Ca'fer es-Sâdık'la iyi münasebetler kurduğu, hatta Nusayrî olan Hasîbî'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in Selmân-ı Fârisî için kullandığı sitayişkâr ifadelere benzer sözleri Ca'fer'in Ebü'l-Hattâb hakkında kullandığı ve Anbese en-Nâvûsî'den nakline göre onun için, "İlmimizin ve sırrımızın mahfazası, hayatımızın ve ölümümüzün emini" dediği söylenmiştir. Ayrıca Ebü'l-Hattâb, Ca'fer'in elini kendisinin göğsüne koyarak sahip olduğu gizli bilgileri unutmaması için ona dua ettiğini ileri sürmüş (Massignon, s. 47-48), fakat bu iddia Ca'fer'e bildirildiğinde Ebü'l-Hattâb'ın elinden başka hiçbir yerine dokunmadığını belirterek onu yalanlamıştı (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 291-292). Her ikisi de gālî olan Hasîbî ve Anbese'nin rivayetleri muteber sayılmamakla birlikte Keşşî'nin ifadesinden anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hattâb başlangıçta Ca'fer'le karşılaşmış, onunla münasebet kurmuş, fakat daha sonra Ca'fer onun bir yalancı olduğunu anlamıştır.

Ebü'l-Hattâb'ın önceleri Ca'fer es-Sâdık'ın yakın adamlarından olduğu, fakat Mugīre b. Saîd el-İclî'yi kendisine örnek alması üzerine aşırılığa saptığı Şiî kaynaklarınca da kabul edilmektedir (Nu'mân b. Muhammed, I, 49). Ca'fer es-Sâdık'ın vasîsi sıfatıyla ondan ism-i a'zamı öğrendiğini iddia eden, daha sonra Horasan'da Ebû Müslim-i Horasânî tarafından öldürülen Abdullah b. Muâviye'nin Kûfe'ye dönen mensuplarını (Cenâhiyye) kendi başkanlığında toplayarak diğer mensupları ile birlikte yeni bir gālî fırka olarak örgütleyen Ebü'l-Hattâb kendisinin melek olduğunu, yeryüzündekilere Allah'ın resulü olarak gönderildiğini, imamlarda ve özellikle Ca'fer es-Sâdık'ta ilâhlık vasfı bulunduğunu ileri sürdü. Kûfe'deki mensuplarını Ca'fer'e ibadete çağırdı, onlara "lebbeyk yâ Ca'fer lebbeyk"

diye nida ettirdi. Daha sonra Ebü'l-Hattâb'ın ilâhlığını ilân ederek dinî emir ve yasakları kaldırdığını söyleyen Hattâbiyye mensuplarının hareketleri Kûfe'de düzeni sarsacak hale geldi. Vali Îsâ b. Mûsâ, Abbâsî Halifesi Mansûr'a durumu bildirince Ebü'l-Hattâb'ın mensupları üzerine bir kuvvet gönderildi. Buna karşı kendi taraftarlarını muharebe düzenine koyan Ebü'l-Hattâb taş ve sopalarla, ok yerine kullandıkları kamışlarla düşmanlarını mağlûp edeceklerini, muhaliflerinin silâhlarının kendilerine zarar vermeyeceğini iddia ederek mensuplarına cesaret vermeye çalıştı. Fakat taraftarları mağlûp olmaya başlayınca daha önce Allah'ın kendisine öyle bildirdiğini, bu durumun ona yeni mâlum olduğunu söyleyip Muhtâr es-Sekafî'den sonra bedâ* görüşünü ileri süren ikinci kişi oldu. Ebü'l-Hattâb, önde gelen mensuplarıyla birlikte 138 (755) veya 143 (760) yılında Fırat nehri üzerindeki Dârürrızk denilen yerde öldürüldü ve başları Bağdat'a gönderildi; cesetleri bir süre asılıp teşhir edildikten sonra topluca yakıldı (Ebû Halef el-Kummî, s. 81-82; Abdurrahman Bedevî, II, 51; Abdullah Feyyâz, s. 118).

Hattâbiyye fırkasına ait yazılı bir metin mevcut olmadığından fırkanın görüşlerini tam olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak II. (VIII.) yüzyılın belirgin özellikleri de dikkate alınıp kaynakların ittifakla naklettiği görüşleri şöylece sıralanabilir: Ebü'l-Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'ın koruyucu temsilcisi ve kendisinden sonra imâmeti devralacak vasîsidir. Ca'fer, diğerlerinden farklı olmak üzere ona Allah'ın en büyük ismini (ism-i a'zam) öğretmiştir. Bütün imamlar peygamberdir. Her devirde iki nebî bulunmaktadır. Bunlardan biri konuşan (nâtık) imam, diğeri ise onun susan (sâmit) vasîsidir. Bu görüş, kısmen değiştirilerek bâtınî gruplar ve İsmâiliyye fırkasının temel prensipleri arasında yer aldığı için İsmâiliyye'nin aslının Hattâbiyye olduğu kanaati yaygındır. İmamlar aynı zamanda ilâhtır; Ca'fer es-Sâdık, babası ve dedeleri de ilâhtır. Onlar Allah'ın oğulları ve sevdikleridir. Allah önce Ali'ye, daha sonra sırasıyla Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a hulûl etmiştir. Kendisine intikali açısından Ca'fer'in ilâhlığını pekiştirme çabalarını sürdüren Ebü'l-Hattâb, bu iddiası ile açık olarak fertlerin ilâhlığını ortaya koyan ilk kişidir. Bu iddia Ca'fer es-Sâdık'a ulaştırıldığında onu fâcir ve yalancı diye vasıflandırmış, kendisinin, babasının ve dedelerinin Allah'ın yarattığı kullar olmanın ötesinde bir nitelik taşımadıklarını belirterek ona lânet etmiştir (Nu'mân b. Muhammed,

I, 50).

Ebü'l-Hattâb'ın ilâhlığına inanan mensupları, Ca'fer es-Sâdık'ın da ilâhlığını kabul etmekle birlikte Ebü'l-Hattâb'ın ondan ve büyük dedesi Ali b. Ebû Tâlib'den üstün olduğunu, Allah'ın Ca'fer'den ayrıldığını ve Ebü'l-Hattâb'a hulûl ettiğini savunmuşlardır. İbn Hazm'ın belirttiğine göre o dönemde Kûfe'de Ebü'l-Hattâb'ın ilâhlığına inanan binlerce kişi bulunmaktaydı (el-Faṣl, V, 48).

Bütün haramların helâl sayılması ve İbâhîliğin yayılması Hattâbiyye'nin nihaî hedefidir. Rivayete göre Hattâbiyye mensuplarına dinî bir mükellefiyet ağır gelince Ebü'l-Hattâb'dan hafifletilmesini isterler, o da cemaatini bu tür görevlerden muaf tutardı. Bu şekilde namaz, zekât, oruç, hac gibi farzlar terkedilip zina, hırsızlık, içki, eşcinsellik, fırka dışındakiler aleyhine yalancı şahitlik gibi haramlar helâl sayılıyordu. Öte yandan bu fırka mensuplarının bâtınî te'viller yaptıkları, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i sevmedikleri de kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.

Ebü'l-Hattâb'dan sonra çeşitli fırkalara ayrılan Hattâbiyye'nin en önemli kolları şunlardır: Bezîğıyye. Dokumacılık yapan ve Ca'fer es-Sâdık hayatta iken öldürülen Bezîğ b. Mûsâ'ya tâbi olan bu grup, Bezîğ'in Ebü'l-Hattâb gibi Ca'fer es-Sâdık tarafından gönderilmiş bir nebî ve resul olduğunu kabul ediyorlardı. Bezîğ, daha önce Ebü'l-Hattâb'ın peygamberliğini benimsemiş olmasına rağmen Ebü'l-Hattâb ve taraftarları ondan kesinlikle teberrî etmişlerdir. Muammeriyye. Allah'ın vasîlerin bedenine hulûl eden bir nur olduğunu, bu nurun Ca'fer es-Sâdık ve Ebü'l-Hattâb'a hulûl etmesinden dolayı onların ilâhlığa yükseldiklerini, daha sonra bunun Muammer b. Ahmer'e intikaliyle Ca'fer ve Ebü'l-Hattâb'ın melekler arasına katıldığını iddia eden bu fırkaya göre, Allah kâinattaki her şeyi kulları için yaratmış olduğundan haram-helâl diye bir sınırlama getirilemez. Bundan dolayı zina ve hırsızlık gibi haramlar, içki içmek, domuz eti, kan, ölmüş hayvanların etini yemek; anne, kız evlât ve kız kardeşle evlenmek, hatta erkeklerin birbiriyle evlenmesi meşrû kabul edilmiştir. Umeyriyye. Umeyr b. Beyân el-İclî'nin mensupları olup peygamberlerin ve imamların ölümsüz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mufaddaliyye. Ca'fer es-Sâdık'ın peygamberliğini değil ilâhlığını kabul eden bu fırka Mufaddal b. Ömer es-Sayrafî'ye mensuptur.

Hattâbiyye'nin diğer bir kolu, Ca'fer es-Sâdık'ın kuvvetli ve emin olarak vasıflandırdığı, kendisinde Hz. Mûsâ'nın ruhu bulunduğuna inanılan Serî el-Aksam'ın mensuplarıdır. Bu fırkaya göre Serî de Ebü'l-Hattâb gibi Ca'fer tarafından gönderilmiş bir resuldür. Bu grup namaz, oruç, hac gibi ibadetleri ilâh olduğuna inandıkları Ca'fer es-Sâdık için eda etmişlerdir.

Bazı kaynaklar, Hattâbiyye ve Muhammise'yi aynı fırka olarak gösterirlerse de (Ebû Halef el-Kummî, s. 56) bu görüş yukarıda zikredilen ilk Hattâbiyye fırkaları için geçerli görülmemektedir. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde Hattâbiyye mensuplarının Muhammise ile irtibatı bulunduğu düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâşî el-Ekber, Mesâʾilü'l-imâme (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 41; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 37-41, 58-60; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 10-13; Nu'mân b. Muhammed, Deʿâʾimü'l-İslâm (nşr. Âsaf Feyzî), Kahire 1985, I, 49-50; İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 485; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü'l-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M.Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 50-60, 81-82; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 247-250; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 48-49; Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348, s. 290-308; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 179-181; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü'l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1367/1948, s. 166-168; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, II, 484; B. Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1940, s. 32-33; a.mlf., "Abu'l-Khattāb", EI² (İng.), I, 134; W. Ivanow, The Alleged Founder of Ismailism, Bombay 1946, s. 113-114; L. Massignon, "el-Münḥana'ş-şaḫsî li-ḥayâti'l-Ḫallâc" (trc. Abdurrahman Bedevî, Şaḫṣiyyât ḳaliḳa fi'l-İslâm, Kahire 1947 içinde), s. 47-48; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 51-58; Abdullah Feyyâz, Târîḫu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s.118-122; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 231-245; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla, Beyrut 1982, I, 146-151; Fethî M. ez-Zağbî, Ġulâṭü'ş-Şîʿa, Tanta 1409/1988, s. 311-321; W.

Madelung, “Khaṭṭābiyya”, EI² (İng.), IV, 1132-1133; A. Sachedina, “Abu’l-Ḳāṭṭāb”, EIr., I, 329-330.

Hasan Onat

HATTAT

(الخطّاط)

Arap harflerinden doğan İslâm yazısını sanat gayesiyle yazan ve öğreten kişi.

Sözlükte “yazı yazmak, işaret koymak” gibi mânalara gelen hat masdarından türetilmiş mübalağalı ism-i fâil olan hattât kelimesi sülüs, nesih ve nesta‘lik gibi İslâm yazılarını güzel yazan ve öğreten sanatkâr demektir. Kelimenin ilk defa hangi tarihte kullanıldığı hususunda kesin bilgi yoktur. Mahmut Bedrettin Yazır kaynak göstermeden güzel yazmayı meslek edinenlere eskiden kettâb denildiğini, hattat tabirinin Yâkūt el-Müsta‘sımî’den itibaren başladığını söyler (Kalem Güzeli, I, 26). Nihad Çetin ise kelimenin muhtemelen VI. (XII.) yüzyılda kullanılmaya başlandığı, önceleri “okuma yazma öğreten” anlamında kullanılan hattatın zaman içinde “hüsn-i hattı icra eden sanatkâr” mânasını kazandığı görüşündedir (İslâm Kültür Mirasında Hat San’atı, s. 29). Nitekim Yâkūt el-Hamevî, Mu῾cemü’l-üdebâ ̓ adlı eserinde Ömer b. Hüseyin’in (ö. 552/1157) “Hattât” lakabı ile tanındığını kaydetmektedir (XVI, 60, 90). Ancak Müstakimzâde, IV. (X.) yüzyılda yaşamış olan Nizâmî-i Tebrîzî’nin “hattât-ı azîzân” unvanıyla anıldığını, kaynaklarda en eski tarihli olarak bunu tesbit ettiğini belirtmektedir (Tuhfe, s. 309).

Arap hattını yazanlara verilen en eski isim kâtiptir. Asr-ı saâdet’te Hz. Peygamber tarafından dinî, siyasî, idarî, askerî ihtiyaç ve zaruretlere bağlı olarak vahiy kâtipliği, sır kâtipliği, mektup ve iktâ kâtipliği, ahidnâme ve sulh kâtipliği görevleri ihdas edilmişti. Bu dönemde sanat endişesi gözetmeden günlük yazışmaları yapan kişilere verilen bu unvanın daha sonra hat sanatını icra edenler için de kullanıldığı görülmektedir. Emevîler’in son, Abbâsîler’in ilk yıllarında sanatkâr hüviyetleriyle kâtip unvanı alanlar arasında Dahhâk b. Aclân el-Kâtib, İshak b. Hammâd el-Kâtib, câriye Senâ‘ el-Kâtibe gibi isimler zikredilebilir.

Kâtip kelimesi, “kâtib-i sultânî” ifadesinde görüldüğü gibi Osmanlı saray

hattatlarının resmî unvanı olmuştur. Abdullah Kırîmî “Kâtib-i Tatar” (Âlî Mustafa, s. 8), Şeyh Hamdullah’ın hocası Hayreddin Mar‘aşî “Kâtib Hayreddin” diye şöhret bulmuştu (a.g.e., s. 26), II. Bayezid devrine (1481-1512) ait bir in‘âmât defterinde Şeyh Hamdullah da kâtip diye anılmıştır (Serin, s. 33). Bu sebeple Şeyh Hamdullah eserlerine “Kâtibü’s-sultânî” diye imza koymuştur (bk. TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 71). Hattat Ömer (ö. 1130/1718), İsmâil Zühdü (ö. 1221/1806) ve Abdülkadir Şükrü (ö. 1221/1806) efendiler de “kâtib-i sarây-ı sultânî” unvanını alan hattatlar arasında zikredilebilir.

Nefeszâde İbrâhim Efendi’nin Gülzâr-ı Savâb’ın birinci kısmına “Tabakāt-ı Küttâb”, Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi’nin eserine Devhatü’l-Küttâb adını vermeleri Osmanlılar’da hattata kâtip de denildiğinin delili olarak kabul edilebilir.

Kâtip kelimesi böyle bir mâna kazanmakla beraber hattı sanat gayesiyle meslek edinenlere verilen ilk unvan muharrirdir; güzel yazı yazmaya da tahrir denilmiştir. Bu unvanı ilk defa kullananın Kutbe el-Muharrir (ö. 154/771) olduğu bilinmektedir. Osmanlılar devrinde bir hüsn-i hat risâlesi kaleme alan Taczâde Mehmed (ö. 996/1588), eski hat üstatlarından bahsederken “yazar” kelimesini kullanmakla muharririn Türkçe’deki karşılığını vermiş olmalıdır.

II. (VIII.) yüzyılda, bilinen ilk müntesibi Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) olan, verrâk adıyla anılan bir meslek zümresi ortaya çıkmıştır. Verrâkların asıl işi, o sıralarda şekillenmesini henüz tamamlamaya çalışan kıraat ve imlâ kaidelerine uygun, hatasız okunabilen mushafları, daha sonraları ise çeşitli konularda telif edilmiş eserleri ücreti karşılığında istinsah etmekti. Bununla beraber aralarında güzel yazma gayretinde bulunanlar da vardı. Abbâsîler devrinde Bağdat’ta gelişen kültür faaliyetlerine bağlı olarak sayıları çoğalan verrâklar, kitap istinsah etmelerinin yanı sıra dükkânlarında hat malzemesi de satmaktaydılar. Bilhassa “mensûb hat” devri idrak edildikten sonra verrâklar arasından hattın sanat olarak meydana çıkışına zemin hazırlayan şahsiyetler de yetişmiştir. İbnü’l-Bevvâb’ın hocası olan Muhammed b. Esed (ö. 410/1019) bunların en önde gelenidir.

VI. (XII.) yüzyıldan itibaren kâtip, muharrir ve verrâk kelimelerinin yerine

geçen hattat kelimesi Osmanlılar'da da revaç bulmuş, Taczâde Mehmed'in hattat anlamında kullandığı yazar kelimesi tutulmamıştır. İran sahasında ise hoşnüvis (güzel yazan) kelimesi benimsenmiştir. Hat ve hattatlardan bahseden Osmanlı kaynaklarında fazla yaygın olmamakla beraber hattat mânasında hoşnüvis, yazı hususiyetlerine göre de nesta'lik yazana "ta'liknüvis", celî sanatkârına "celînüvis" (İran'da "gündenüvis"), divanî hattatına "çepnüvis" denildiği de görülmektedir (Müstakimzâde, s. 753; Âlî Mustafa, s. 5; Mehmed Necib Suyolcuzâde, s. 128).

Hat sanatının öğretim ve eğitimi bu sanata lâyık olduğu ilgiyi gösteren İslâm ülkelerinde köklü bir disiplin içinde yürütülmüş, oluşan hat mektepleri (ekol) geleneğe bağlı kalarak tekâmülünü sürdürmüştür. Hat öğretim ve eğitimi konusunda

XV. yüzyıldan öncesine ait bilgiler oldukça kısıtlıysa da bu yüzyılın sonlarından itibaren hat sanatının merkezi haline gelmiş olan İstanbul'daki uygulamalar bu konuda yeterli fikir verecek seviyededir.

Osmanlı sıbyan mekteplerinde çocuklara Kur'ân-ı Kerîm kıraatinin yanı sıra hüsn-i hat da öğretilirdi. Kıraati ve hattı öğreten hoca aynı şahıs olabileceği gibi bazı mekteplerde hat öğretimi için ayrı bir hoca belirli günlerde mektebe gelerek çocuklara çalışmaları için örnek bir satır verirdi. Talebeye verilen bu örnek satıra "meşk" denildiği için yazı öğrenimi yerine "meşk almak", öğretimi yerine de "meşk etmek" veya "meşk vermek" tabirleri kullanılmıştır. Hemen hepsi vakfedilmiş olan bu mekteplerin kadrosunda bir hat muallimi bulunmuyorsa bazı hayır severlerin bu vasfı taşıyan hocaları ücretini ödeyerek vazifelendirdikleri de görülmüştür. Zamanımıza intikal eden meşklerine bakarak sıbyan mektebinde çalışan hat muallimlerinin birçoğunun orta derecede hattat olduğu bile söylenemez. Ancak bu mekteplerde verilen hat eğitiminin gayesi hattat yetiştirmek değil eli yazıya, dolayısıyla bir dereceye kadar ölçülü olmaya alıştırmaktır. Bununla beraber sıbyan mektebinde almaya başladığı hat dersini kabiliyetiyle ileriye götüren üstatlar da görülmüştür. Meselâ XX. yüzyılın en büyük isimlerinden Sâmi Efendi (ö. 1912) hüsn-i hatta, sıbyan mektebindeki hocası Boşnak Osman Efendi'nin yazdığı sülüs-nesih meşkleriyle intisap etmiştir. Hattâ, sanatında yüceldiği yıllarda sülüs-nesih hattını kimden öğrendiğini kendisine soranlara, asla küçümsememeleri ve

bir Fâtiha ile anmaları şartıyla hocasının adını söylediği, yazdığı meşkleri de çıkarıp gösterdiği bilinmektedir.

Sanat gayesiyle yazılan hattın öğrenimine gençlik çağlarında başlamak âdeti yaygınsa da Şeyh Hamdullah'ın talebelerinden Receb Revânî Çelebi (ö. 958/1551) örneğinde olduğu gibi elli yaşından sonra bile hat öğrenmeye başlayıp üstün başarı gösterenlere de rastlanmaktadır. Hattatın meşrû bir mazereti olmadıkça öğretmekten kaçınması alışılmış bir davranış değildir. Ancak bazı üstatların birtakım kayıtlar getirdikleri de vâkidir. Meselâ sülüs-nesih üslûbu hâlâ aşılamayan Mehmed Şevki Efendi'nin (ö. 1304/1887) meşk yazmaktaki titizliğinden dolayı sadece on talebeye ders gösterdiği ve ancak icâzet vererek mezun ettiklerinin yerine yeni talebe aldığı, buna mukabil ta'lik hattının unutulmaz ismi Yesârî Mehmed Esad Efendi'den (ö. 1213/1798) ders alanların aşırı derecede fazla olduğu, hatta meşhur kâğıtçı Kadri Usta'nın onun evinin önünde oturup gelenlere âharlı meşk kâğıdı satarak geçimini sağladığı bilinmektedir. Meşke devam edenlerin çoğu medrese talebesi olduğundan Yesârî'nin bu tarzdaki meşkleri hakkında "softa meşki" tabiri yaygındır.

Hat üstatları Enderûn-ı Hümâyun, Dîvân-ı Hümâyun, Galata Sarayı, Muzıka-i Hümâyun gibi resmî veya medrese, mektep gibi vakfedilmiş bir öğretim kurumunda hat eğitim ve öğretimi yaptıkları gibi, evlerinde de haftanın bir veya iki gününde yazı meşkeder, bunun karşılığında hiçbir maddî çıkar beklemez, hatta hediye bile kabul etmezlerdi. Sanatın zekâtı kabul edilerek yüzyıllardır yürütülen bu gelenek son zamanlara kadar korunabilmiştir. Ancak bir mektepte hat öğretenlere günlük veya aylık bir ücret ödenirdi. Meselâ Şeyh Hamdullah'ın (ö. 926/1520) 30, Ahmed Karahisârî'nin (ö. 963/1556) 15-16 akçe yevmiye aldıkları Menâkıb-ı Hünerverân'da belirtilmektedir. Aynı şekilde bazı külliyelerde "meşkhâne" yahut "yazı odası" olarak anılan ve hat meşkine tahsis edilmiş bulunan hücreye haftanın muayyen gün veya günleri gelen hat üstatlarına da vakfiye gereği bir ücret tahsis edilmiştir. Misal olarak Nuruosmaniye Medresesi'ndeki yazı odasında Abdullah Zühdü ve daha sonra Filibeli Hacı Ârif efendilerin, Çarşıkapı'daki 1957'de yıktırılmış olan Kemankeş Mustafa Paşa Medresesi'nde Sâmi Efendi'nin yıllarca hat muallimliğini sürdürdükleri ve birçok hattat yetiştirdikleri zikredilebilir. 1914 yılında hüsn-i hattın ihyası için açılan Medresetü'l-hattâtîn'in muallim maaşlarının

da vakfiyelerde esasen mevcut olduğu halde fiilen harcanamayan hat muallimi ücretlerinin birleştirilmesiyle toparlandığı bilinmektedir.

Hat öğretiminde üçüncü bir yol da varlıklı kimselerin çocukları ve aile efradı için bir hat muallimini haftanın belirli günlerinde konaklarına davet etmeleriydi. Böyle meşklerde de hocanın kararlaştırılan ücreti alması tabii sayılırdı.

Hat sanatı talebeye "müfredat meşki" ve "mürekkebat meşki" adı verilen iki merhalede öğretilir. Müfredat meşkinde harflerden önceki satıra sülüs-nesih meşklerine mahsus olmak üzere, "Rabbi yessir velâ tüassir rabbi temmim bi'l-hayr"

duası her iki hat neviyle de yazılır. Meşkedilecek yazı cinsine göre elifbâdaki harfler önce teker teker satır halinde sıralanarak öğretilir: Elif, be, cîm, dâl, râ, sîn...; "hurûf-ı mukattaa" denilen bu temel harflerde nokta farkıyla değişik ses veren harf şekillerinden sadece biri gösterilir. Meselâ cîm öğrenildikten sonra çe, hâ veya hı gibi ses farkını konulan noktalarla kazanan harfler eğer şekil itibariyle farklılık gösteriyorsa bu da meşkte yerini alır. Yine bunun gibi sîn harfi dişli olarak tarif edilmişken bunun keşîdeli şeklinin üstüne üç nokta konularak şîn harfi de öğretilmiş olur. Ancak sîn harfinin mutlaka dişli yazılması gerekmez, keşîdeli olarak da yazılabilir. Daha sonraki safhada iki harfin bitişmesi öğretilir. Bunda da bir başka harfin önüne geldiklerinde birbirinin benzeri şekle giren harflerden (meselâ be-pe, te-se, nun-ye; cim-çe, ha-hı; sin-şın; sad-dad; tı-zı; ayn-gayn; fe-kaf gibi) elifbâda ilk geleninin meşkedilmesi yeterli bulunmuştur. Yani harflerin öğretiminde ses değil şekil farklılıkları ön plandadır. Müfredat meşkini bitirdiğinde talebenin hat sanatına kabiliyetinin bulunup bulunmadığı hoca tarafından anlaşılacak hale gelmiş olur. Talebenin hattatlığa ilgisini ölçmek için bazı hocaların öğretimin bu ilk safhasında onlara dersi gününde yapmamak, kasten bekletmek gibi birtakım zorluklar çıkardıkları da vâkidir. Hat sanatına gönülden bağlı olanların şevkini daha da arttırmak, sönük heveslilerin kendiliğinden tasfiyesini sağlamak bu gibi tedbirlerle mümkün olabilmiş, böylece bu sanatın ehil sayılabilecek kişilere emanet edilmesi sağlanmıştır. Meşkin ikinci safhası mürekkebatla başlar. Bu safhada tertip ve terkip (kompozisyon) kabiliyetini geliştiren çalışmalar yapılır. Bunun için de kelimelerden oluşan mısra veya cümle şeklinde

satırlar, meselâ sülüs-nesihte Arapça uzun bir kaside (Kasîdetü'l-bür'e, Elif Kasidesi, Kasîdetü'l-bürde...), ta'likte Molla Câmî'nin on dokuz beyitlik "Besmele Kasidesi" veya Hâkānî Mehmed Bey'in Hilye-i Hâkānî'sinden seçme beyitler yazılmaya başlanır; daha sonra âyet ve hadisler, dualar, ebced hurufatı, hat hakkındaki birkaç kelâmıkibâr meşkedilir. Yetenekli bir talebenin her hafta hocaya düzenli olarak devam etmesi şartıyla, üç beş yılda bütün bu merhalelerin geçilebilmesi mümkündür. Sadece rik'a hattı daha kısa zamanda öğrenilebilir.

Meşk örneklerinin zamanımıza yaklaştıkça belirli bir sayfa düzenine girdiği, dolayısıyla daha da güzelleştiği görülmektedir. Hat dersi ekseriya haftada bir olmak üzere belirli bir günde tek satır halinde verildiğinden hoca da meşkini bu esasa göre yazar. Sülüs ve nesih öğrenimi beraberce yürütüldüğü için her ikisinden ayrı ayrı birer satır yazılması gerekir. Buna göre muntazam çalışan bir talebe için meşkin her hafta yenilenmesi olağandır, ancak üstadına beğendiremezse bu süre uzar. Çok defa hocaların kendi meşk satırlarının sonuna koydukları tarihten bu durumu takip etmek mümkündür. Bazan tamamı bir kerede yazılmış bulunan meşkler de görülür ki bunlar daha özenle hazırlanmış örneklerdir. Meşkin her satırının altına Arapça "sa'y" (çalışma) kelimesini oluşturan sîn, ayn, yâ harflerinin bitişik halde üslûplaştırılmasıyla sülüs ve nesihte ince, ta'likte kalın olarak çekilen bir işaret konulur. Hocanın öğrencisine "çalış!" ihtarı sayılan ve en az üç asırdan bu yana kullanıldığı tesbit edilen bu işaretler her hattata göre farklı bir karakter taşır. O kadar ki bazı meşhur hattatların meşkleri imzasız oldukları halde bu şekiller sayesinde tanınabilir.

Hoca, verilen meşke bakarak onu aynen taklide çalışan talebenin yazısını beğenmediyse o satırın hemen altına beğenmediği harf veya kelimeyi kaidesine uygun bir şekilde yazar; noktalarla da ölçülerini belirtir. Buna "harf çıkartmak" veya "çıkartma" denir. Talebe, bu harfleri çalışıp yine satır halinde bütünüyle yazarak bir sonraki derste getirir. Üstadı bir kusur görürse tekrar aşağıya çıkartma yapar, çok takdir ettiği kısımların etrafını da kalemle çizer. Buna da "kaftanlamak" veya "kaftan giydirmek" denir. Eğer satırı bütünüyle beğendiyse kendi

meşklerinin altına koyduğu "sa'y" işaretini, "Hocan kadar yazmışsın" demek ister gibi talebesinin yazdığı satırın altına koyar, yahut doğrudan

doğruya “âferin” yazarak takdirlerini belirtir ve yeni bir meşk verir.

Meşklerde sülüs ve nesih yazıları bazan ayrı, ekseriya beraber olarak aynı hoca tarafından gösterilir. Bu iki yazıdan birine talebenin istidadına göre daha önce, diğerine bir süre sonra geçildiği de olur. Beraber öğretildiğinde sülüs ve nesih birer satır yazılmak üzere iki satır meşk verilir, ertesi ders yine iki satır eklenince kıta tamamlanmış olur.

Hat sanatında yazının sadece kâğıdın bir yüzüne yazıldığı sayfalara “kıta” denir. Asıl adı rikā‘ olan hatt-ı icâze bu arada ayrıca meşkedilerek öğrenilir. Aklâm-ı sittenin diğer cinsleri olan muhakkak, reyhânî ve tevkī‘ yazıları terkedilmiş olduğundan öğretilmesi hususundaki bilgiler azdır. Ta‘lik, yatay biçimli dörder satırlık meşk kıtalarında yalnız başına yazılır; bunun hocası da çoğu zaman ayrıdır. Tuğra, divanî ve celî-divanînin dışarıda pek kullanım alanı bulunmadığından yalnız Dîvân-ı Hümâyun’da öğretilmiştir. Rik‘a ise sanat yazısı mahiyetinde değildir, el yazısı olarak mekteplerde ve resmî dairelerde öğretilir. Beyazıt’taki askerî kâtiplerin yetiştirildiği Menşe-i Küttâb-ı Askerî, Bâbıâli rik‘asının Dîvân-ı Hümâyun’daki kadar mükemmel şekliyle öğretildiği bir kuruluştu.

Talebe yazının müfredat kısmını bitirince hoca son meşkin altına sülüs-nesihte “Temmeti’l-hurûf bi-avnillâhi meliki’r-raûf” (Allah’ın yardımıyla harfler tamamlandı) ibaresini, ta‘likte ise, “Çün halâsî zi-müfredât âmed / Vakt-i meşk-i mürekkebât âmed” (Müfredattan kurtulunca mürekkebat meşkinin vakti geldi) beytini ilk mürekkebât meşki mahiyetinde yazar. Daha önce ayrıntıları anlatılan mürekkebatın sonlarına yaklaşıldığında artık aldığı her meşki bir öncekinden gelişmiş olarak yazabilecek seviyeye ulaşan hattat adayına üstadının icâzet verme zamanı gelirdi. Bu, genç hattatın müstakil olarak yazdığı yazıların altına imza koyabileceğine dair bir izin vesikasıdır. Yazıya imza koyma yetkisini almaya “icâzet almak”, bu husustaki yazılı vesikaya da “icâzetnâme” denir. Yazıların altına imza konurken “ketebehû” (bunu yazdı) kullanıldığı için icâzetin bir adı da “ketebe kıtası”dır.

Talebe icâzet almak için hocası tarafından seçilen eski üstatlarından birinin “yazısına taklit ederek” yazar (bk. HAT). Taklit edilecek bu yazı ekseriya kıta denilen biçimde olur. Kur’ân-ı Kerîm’in bir cüzünü veya tamamını

yazarak nesih yazısından icâzet alanlar bulunduğu gibi sülüs-nesih icâzetnâmesi almak için hilye-i saâdet yazanlar da çoktur.

Takliden yazılıp da hoca tarafından beğenilen bu kıtanın altına, sülüs-nesih icâzetnâmelerinde, sonradan icâzetlerde kullanılması âdet olduğu için “hatt-ı icâze” adını alan rikā‘ hattı ile, ta‘lik icâzetnâmelerinde ise hurde ta‘lik ile bir izinnâme yazılır. Bu ibarenin Arapça olması gelenek halini almakla birlikte ender olarak Türkçe yazılanları da vardır. Kebecizâde Mehmed Vasfi Efendi’nin (ö. 1247/1831) tesbit edilen birkaç icâzetnâmesi Türkçe yazmayı tercih ettiğini göstermektedir.

Hattın ve onu tamamlayan diğer kitap sanatlarının öğretimi için kurulan Medresetü’l-hattâtîn mezunlarına verilen resmî icâzetnâmeler, öğrenci hangi nevi hattı öğrenirse öğrensin daima divanî hattı ile yazılmış, altına da hocanın mührü basılmıştır.

İzin cümlesinin, bazı farklılık ve ilâvelerle hemen her zaman kullanılan esası şöyle tercüme edilebilir: “Bu latif kıtayı yazana (talebenin adı), yazılarının altına ketebesini koyması için icâzet verdim. Allah ömrünü ve mârifetini çoğaltsın. Ben onun muallimiyim (hocanın adı), tarih”.

Hattat unvanını almaya hak kazanan talebe için bir icâzet cemiyeti tertip edilir, hattatların bir kısmı hâfızlığa da çalıştığı için zaman uygunsa bu merâsim hıfz cemiyetiyle birleştirilirdi. Ekseriya bir camide yapılan bu merasimde yeni hattatın tezhiplenmiş yazısı asıl hocanın yanı sıra diğer hat üstatlarından oluşan ve orada hazır bulunan bir “hat jürisi”ne arzedilir, bu hattatlardan birkaçı, kendilerine ayrılan yere bu icâzeti tasdik ve yeni meslektaşlarını tebrik ettiklerini yine Arapça olarak yazarlar. Buna “icâzet tasdiki” denir. İcâzetnâmede hoca kendisini çok defa “ene muallimuhû” (ben onun muallimi) diye belirterek jürideki diğer hattatlardan ayırt edilmesini sağlardı. Aynı kıta üstünde otuz kırk hattatın tasdiki bulunan ve Edirne’ye mahsus olduğu için “edirnekârî” denilen icâzetnâmeler de vardır.

İcâzet alan şahsa, önceden kararlaştırılan bir mahlasın merasim sırasında verilmesi ve bunun da izin cümlesinde yer alması usuldendi. İsmâil Zühdü,

Mustafa Râkım, Mustafa İzzet, İsmâil Hakkı, Mehmed Hulûsi gibi meşhur hattatların ikinci isimleri kendileri için uygun görülen mahlaslardır.

Osmanlı kaynaklarına göre ilk defa Zeynüddin Abdurrahman İbnü's-Sâiğ (ö. 845/1442) tarafından konulan bu icâzetnâme geleneği asırlarca titizlikle korunmuş, herhangi bir sebeple vaktinde icâzet alamamış büyük hattatlar bile ilerlemiş yaşlarında olsun bu kaideyi bozmamışlardır. Eğrikapılı Mehmed Râsim (ö. 1169/1756) ve Hekimbaşı Kâtibzâde Mehmed Refî (ö. 1182/1768) efendilerin ileri yaşlarında birbirlerine sülüs-nesih ve ta'likten karşılıklı icâzet vermeleri, Hacı Mehmed Nazif (ö. 1331/1913) gibi bir üstadın altmış yaşında iken Sâmi Efendi'den ta'lik icâzeti alması bu hususta hatırlanacak misallerdendir.

Devhatü'l-küttâb, Tuhfe-i Hattâtîn gibi hat kaynaklarında çoğunlukla bir yemek ziyafetiyle biten icâzet cemiyetlerine dair bazı hoş hadiseler tafsilâtıyla yer almıştır. Ketebe alacak olan talebe önde gelen bir Osmanlı ailesine mensupsa icâzet cemiyeti ikamet ettikleri konakta, yahut mevsim uygunsa Kâğıthane'de tantanalı bir şekilde icra edilirdi. İcâzetnâme usulünün son iki yüzyılda bazan kötüye kullanıldığı, düşük vasıfta yazı yazanlara hatır için icâzet verildiği, zamanımıza kadar gelen bazı örneklerden anlaşılmaktadır. Yine geçen yüzyılda eski bir hat numunesinin takliden yazılması yerine herhangi bir kıta yazarak icâzet alma usulünün uygulandığı da görülmüştür.

Yeni hattat fırsat buldukça hocasına devam ederek eksik kalan bilgilerini tamamlar, gerektiğinde yazılarını tashih ettirir, bu arada öğrenilen hat cinsinin celîsini meşketmeye başlardı. Hat sanatında en son merhale olan celî için ayrıca icâzet verme usulden değilse de bunun da bazı istisnaları görülmüştür. Hat sanatkârları arasında Mahmud Celâleddin Efendi (ö. 1245/1829) gibi bir hocadan ders görmeden eski üstatların yazılarına bakarak yetişen üstün kabiliyetlere de rastlanmaktadır.

Hattatların, "Hoca ile talebeyi ölüm ayırır" düsturuna sıkıca bağlı oldukları görülmektedir. Üstadı yaşlandığında meşk günleri ona yardımcı olmayı şerefli bir vazife sayan hattatlar az değildir. Bir hattat sanatını ne kadar ileriye götürse, hattâ hocasından daha üstün bir seviyeye ulaşsa bile onun yanında tevazu ve hürmetle hareket eder, bu duygudan uzak olanların

sanatında ilerleyemeden silineceklerine inanılırdı.

Osmanlılar’da matbaacılığın yayılışından önce kitapları çoğaltan yazıcılara “nâsih” veya “nessâh” denilirdi. Bunların hüsn-i hatta riayet gibi bir kayıtlarının olmadığı, sadece sipariş edilen eseri istinsah ettikleri, icâzetnâmesi bulunmayanların teamül gereği imza da koymadıkları görülmektedir. Matbaanın Osmanlı ülkesine girmesine karşı tepkilerini bir meslek ve menfaat dayanışması şeklinde ortaya koymaları yüzünden haksızca itham edilen bu zümrenin, kitap baskısının çok güçlüklerle yapılabildiği XV-XVI. yüzyıllarda matbaalardan daha süratle kitap çoğalttığı da bir gerçektir. Sanat kaygısı taşımayan bu yazıcıların çoğalttığı eserlerde rastlanan imlâ hatalarını, hattı sanat gayesiyle meslek edinmiş hattatlara da yansıtmak büyük bir haksızlıktır. Hattatların hepsinin cahil olduğuna dair tekrarlanan aslı Arapça söz birçok âlim, münşî ve şairin aynı zamanda hattat olduğunun belgelenmesiyle çürütülmüştür.

Her hattatın meslek hayatı önceleri hocasının yolunda devam eder. Ufak tefek üslûp farklarıyla kendi sanat güçlerini ortaya koyan hattatlar olduğu gibi hocasından ayırt edilemeyecek şekilde yazanlar da vardır. Ancak üstün yetenekli olanlar farklı bir üslûp yaratır ve yeni üslûp mekteplerinin doğuşunu temin ederler. Aklâm-ı sittedeki üslûp mektepleri şöyle sıralanabilir: Yâkūt el-Müsta‘sımî mektebi (XIII. yüzyıl), Şeyh Hamdullah mektebi (XV-XVI. yüzyıl), Ahmed Karahisârî mektebi (XVI. yüzyıl), Hâfız Osman mektebi (XVII. yüzyıl), İsmâil Zühdü mektebi (XVIII. yüzyıl), Mustafa Râkım mektebi, Mahmud Celâleddin mektebi, Kazasker Mustafa İzzet mektebi, Mehmed Şevki mektebi (XIX. yüzyıl).

Bunlar arasında Ahmed Karahisârî ve Mahmud Celâleddin mektepleri gibi diğerleri karşısında tutunamadığı için sona erenler de vardır. Üslûp mektepleri cihetinden en parlak devir XIX. yüzyıldır. Bu üstatların yetiştirdiği emsalsiz hattatlarla her mektep çeşitli şubelere ayrılmıştır.

Meselâ Kazasker Mustafa İzzet Efendi mektebinin Mehmed Şefik Bey, Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey, Hasan Rızâ Efendi gibi şubeleri vardır. Mehmed Şevki Efendi ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi mektepleri zamanımızda da sürdürülmektedir. Celî sülüste ise Mustafa Râkım mektebi bütün üslûpları silerek Sâmi Efendi ile en ileri seviyeye ulaşmıştır.

İran nesta‘likinin İstanbul’a intikalinden sonra Osmanlılar arasında önceleri İmâd el-Hasenî mektebi hâkim iken Yesârî Mehmed Esad mektebi ile Türk ta‘liki doğmuş, oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet mektebi ile gelişerek Sâmi Efendi’de zirve noktasını bulmuştur.

Eski hat uzmanları hattatların eser verdikleri devreleri “evâil” (başlangıç devri), “evâsıt” (orta devir), “evâhir” (son devir) şeklinde üçe ayırmışlar, bu üç devreden her birini de aynı adlarla tekrar üçe bölmüşler ve böylece bir hattatın sanat hayatını dokuz devreye ayırmışlardır.

Hattatlar arasında kıdemi ve dirayetiyle ön sırayı alana verilen “reîsü’l-hattâtîn” unvanının, eldeki belgelere göre sadece Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey (ö. 1317/1899) ile Hacı Kâmil Akdik’e (ö. 1360/1941) resmen verildiği ve bu unvanın 500 kuruşluk tahsisatı olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte tarihte bazı hattatlar için bu unvanın itibarî olarak kullanıldığı da görülür. Yaşayan hattatların en yaşlısına bir saygı nişanesi olarak verilen “şeyhü’l-hattâtîn” unvanının ise resmî bir yanı yoktur.

Hattatlar tevazu göstererek imza koymadan birçok eser bırakmışlardır. Bu eserlerin üslûplarına ve şivelerine bakarak hattatını tanımak büyük bir hünerdir. Hat uzmanlarının kime ait olduğunu tasdik ettikleri eserler de imzalılar kadar makbul tutulur. Bu konunun en muteber isimleri olarak sahaf Bartınlı Rıdvan Efendi (ö. 1150/1737), Çarşambalı Hacı Ârif Bey, Necmeddin Okyay ve Macit Ayral ilk hatıra gelenlerdir.

Hattın metni Türk, Arap ve Fars dillerinden hangisiyle olursa olsun imza ibaresinin Arapça olması kökleşmiş bir gelenektir. Hepsi de “bunu yazdı” mânasına gelen “ketebehû, nemekahû, harrerehû, sevvedehû, rakamehû” ibarelerinden biriyle başlayan imzada hattat “fakîr, hakîr, müznib” gibi mütevazi vasıflarla kendisinin, babasının ve ekseriya bir şükran vesilesi olmak üzere hocasının adını, hatta yazı şeceresini sıralar. Sonunda annesi de dahil hepsinin günahlarının affını diler. Meşk ve karalama olarak yazılan yazıların imzası ekseriya “meşekahû” (bunu meşk etti), taklit veya nakledilmiş hat örneklerinde ise “kalledehû” (bunu taklit etti) yahut “nakalehû” (bunu nakletti) ile başlar. Bazı yazılarda bu ibareleri kullanmadan hattatın doğrudan doğruya adını yazdığı da görülmektedir.

Hat genellikle kendi türündeki hatla imzalanır. Hattatlar imza mânasına “ketebe” kelimesinin kullanılmasını tercih etmişlerdir. Ta‘lik kıta ve levhalara, bu yazıdan daha ince kalemle yazılan hurde ta‘lik ile ketebe konması daha uygundur. Sülüs ve nesih yazılarının imzaları, icâzet yazısı adıyla da tanınan rik‘a ile de yazılabilir. Önceleri celî sülüs ve tuğra ketebeleri de satır halinde tevkī‘ hattı ile yazılırken, tuğra ve celî sülüste çığır açan Mustafa Râkım Efendi, tahminen 1225 (1810) yılından itibaren bu nevi eserler için sülüs ve tevkī‘ karışımı üslûplaştırılmış bir imza icat etmiştir. Üst ve alttan uzantıları olan ve nokta kullanılmayan bu istifte “ketebehû Râkım” yazılıdır. Râkım’dan sonra yetişen celînüvisler ve tuğrakeşler de bu imza şeklini benimsemişler ve nâdir olarak nokta kullanmışlardır. Yine Râkım Efendi’nin, talebesi Sultan II. Mahmud için tertip ettiği girift imza modeli de daha sonra yetişen hattatların ketebelerine ilham kaynağı olmuştur.

Aklâm-ı sitte hattatlarının, kimin kimden hat sanatını öğrendiğini sıralamalarıyla ortaya çıkan ve hat sanatının pîri sayılan Hz. Ali’ye kadar uzanan şecereleri vardır. Bir iftihar vesilesi olan bu şecerelere “hattat silsilenâmesi” de denir. Aynı şekilde ta‘lik hattatlarının da şeceresi tertiplenmiş, ancak diğer hat çeşitleri için böyle bir sıralama yapılmamıştır.

Kaynaklarda 3000’e yakın hattatın biyografisi bulunmaktadır. Adları verdikleri eserlerden tesbit edilebilen hattatlar da bu sayıya eklenebilir. Kaynaklarda hat sanatkârı olarak zikredilen en eski sima, Emevîler devrinde şöhret kazanmış olan Hâlid b. Ebü’l-Heyyâc’dır. Aklâm-ı sittenin doğuşu, gelişmesi ve üslûp kazanmasında önemli rol oynayan bazı hattatlar şöyle sıralanabilir: Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Kutbe el-Muharrir, Dahhâk b. Aclân, İshak b. Hammâd el-Kâtib, İbrâhim es-Siczî (III./IX. asır), Ahvel el-Muharrir, Abbas b. Ahmed b. Tolun’un kâtiplerinden Tabtâb el-Muharrir, Ebû Ali İbn Mukle’nin kardeşi Ebû Abdullah Hasan (ö. 338/949), Ebû Abdullah Muhammed b. Esed el-Kâtib (ö. 410/1019), Muhammed İbnü’s-Simsimânî, İbnü’l-Bevvâb, Emînüddin Yâkūt el-Mevsılî (ö. 618/1221), Yâkūt el-Müsta‘sımî ve talebeleri, Abdullah Ergun (ö. 744/1343), Şeyh Ahmed-i Sühreverdî, Mübârek es-Süyûfî, Mübârek Şah b. Kutub, Abdullah-ı Sayrafî, Nasrullah et-Tabîb, Şemseddin Baysungurî (ö. 850/1446), Yahyâ Sûfî, Ali Sûfî, Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520), Mustafa

Dede, Şükrullah Halîfe, Ahmed Karahisârî, Abdullah Kırîmî, Hasan Çelebi (ö. 1002/1594'ten sonra), Derviş Ali, Eyyûbî Mustafa b. Ömer, Hâfız Osman (ö. 1110/1698), Yedikuleli Abdullah Efendi, Şekercizâde Seyyid Mehmed Efendi, Eğrikapılı Mehmed Râsim, İsmâil Zühdü (ö. 1221/1806), Mustafa Râkım Efendi, Mahmud Celâleddin Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Abdullah Zühdü Efendi, Mehmed Şefik Bey, Mehmed Şevki Efendi, Çarşambalı Ârif Bey, Filibeli Ârif Efendi (ö. 1909), Sâmi Efendi, Nazif Bey, Hasan Rızâ Efendi, Ömer Vasfi Efendi, Şeyh Mehmed Aziz Efendi, Hacı Ahmed Kâmil Akdik

(ö. 1941), Emin Yazıcı, İsmail Hakkı Altunbezer, Mustafa Halim Özyazıcı, Hamit Aytaç (ö. 1982).

Nesta'lik (Osmanlılar'da ta'lik) yazısının doğuşu, gelişmesi ve üslûp kazanmasında önemli rol oynayan bazı hattatlar da şunlardır: Mîr Ali Tebrîzî (ö. 850/1446), Sultan Ali Meşhedî (ö. 926/1520), Mîr Ali Herevî, Şah Mahmûd Nîşâbûrî, Mîr İmâd el-Hasenî (ö. 1024/1615), Derviş Abdî-i Mevlevî, Durmuşzâde Ahmed Efendi (ö. 1129/1717), Kâtibzâde Mehmed Refî, Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi, Yesârî Mehmed Esad, Yesârîzâde Mustafa İzzet (ö. 1265/1849), Sâmi Efendi (ö. 1912), Mehmet Hulûsi Yazgan, Necmeddin Okyay (ö. 1976).

Hattatların hayatına dair bilgiler önceleri biyografi kitaplarında yer almakta iken zamanla müstakil eserler yazılmıştır. Bu konuda Osmanlılar'daki en eski kaynak Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi'nin (ö. 1008/1600) Menâkıb-ı Hünerverân'ıdır (İstanbul 1926). Nefeszâde İbrâhim Efendi'nin Gülzâr-ı Savâb'ı (İstanbul 1938), hattatların yanı sıra hat aletlerine ve malzemesine dair çok kıymetli ve geniş bilgiler de veren ikinci önemli kaynaktır. Suyolcuzâde Mehmed Necîb Efendi'nin Devhatü'l-küttâb'ı (İstanbul 1942) sadece hattatların biyografilerini ihtiva eder ve ilk iki kitaptan çok daha zengindir. En geniş hat kaynağı olma özelliğini taşıyan eser ise Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin Tuhfe-i Hattâtîn'idir (İstanbul 1928). İranlı Habib Efendi'nin Tuhfe-i Hattâtîn'den bazı bölümleri aynen aktarıp İranlı hattatları daha geniş olarak eklediği Hat ve Hattâtân (İstanbul 1305) adlı eseri bu konuda neşredilen ilk kitaptır. İbnülemin Mahmud Kemal, Son Hattatlar (İstanbul 1955) adlı eserinde Tuhfe-i Hattâtîn'den bu yana yetişen hattatların hal tercümelerini de

yazarak bu meslek zümresini zamanımıza kadar getirmiştir. Arapça'da hattatlara dair müstakil bir eser telif edilmemiştir. Farsça'da Mehdî Beyânî'nin Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân adlı kitabı (I-IV, Tahran 1393 hş.), Kadı Ahmed b. Mîr Münşî'nin X. (XVI.) yüzyıl sonlarında kaleme aldığı Gülistân-ı Hüner'in (Tahran 1352) devamı mahiyetindedir. Clément Huart'ın Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman (Paris 1908) adlı kitabı günümüzde de değerini korumaktadır.

İstanbul'da bulunan İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nin (IRCICA) 1986'dan bu yana her üç yılda bir geçmişteki hat üstatları adına tertiplediği yarışmalar, Türkiye'de olduğu kadar bütün İslâm âleminde ve bazı Batı ülkelerinde de hat ve hattatlara karşı ilginin artmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 60, 90; Kummî, Gülistân-ı Hüner, tür.yer.; Beyânî, Ḫoşnüvîsân, tür.yer.; Müstakimzâde,Tuhfe, tür.yer.; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908; Âlî Mustafa, Menâkıb-ı Hünerverân, İstanbul 1926; Gülzâr-ı Savâb, tür.yer.; Mehmed Necib Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, İstanbul 1942; İbnülemin, Son Hattatlar, tür.yer.; Necmeddin Okyay, Hâtırat, Uğur Derman Özel Kitaplığı; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts., s. 281-295; M. Uğur Derman; "Türk Yazı San'atında İcâzetnâmeler ve Taklîd Yazılar", VII. TTK Bildiriler, Ankara 1973, II, 716-727; a.mlf., "Yazı Tarihimizde Hattat İmza ve Şecereleri", a.e., II, 728-732; a.mlf., "Hattat", TA, XIX, 55-60; Yazır, Kalem Güzeli, I, 26, 143-157; Nihad M. Çetin, "İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi", İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 14-30; Muhiddin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, İstanbul 1992, s. 33; Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Mehmed b. Tâceddin ve Hüsn-i Hat Risâlesi Hakkında", KAM, XXVI/1 (1997), s. 45-48; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tâbirleri, İstanbul 1995, s. 70-75; Ali Cânip [Yöntem], "Hattatlık ve Türkler", Hayat, LIV, Ankara 1927, s. 22-23.

M. Uğur Derman

HATUN

Türkler'de ve Moğollar'da hükümdar ailesine mensup kadınlar için kullanılan bir unvan.

Türk ve Moğol lehçelerinde patun, pātyn, potun; katun, katyn, kadın gibi çeşitli şekillerde bulunan ve hâtûn (çoğulu havâtîn) şeklinde Arapça'ya da geçmiş olan kelimenin etimolojisi kesin biçimde yapılamamıştır. Bu hususta iki ayrı görüş bulunmakta ve bunlardan daha fazla benimsenenine göre kelimenin aslını Soğdca (Orta Farsça'nın doğu kolu) pwt'yn / pwātūn "kraliçe" (pwt'y / pwatāwın "kral" dişili) oluşturmaktadır (Räsänen, s. 157; Clauson, s. 602-603). Bir var sayıma dayandırılan diğer görüşte ise Türkçe'nin en eski dönemlerinde mevcut olduğu ileri sürülen kağatun (kağandan türeme) kelimesinin sonradan bu şekle dönüştüğü iddia edilmektedir (Doerfer, III, 132-141). Hatun (kadın), tarih boyunca Türkler'le temas etmiş Asya ve Avrupa milletlerinin dillerine "Türk hükümdarının karısı, Türk kadını, saygın kadın, yönetici kadın" anlamlarıyla geçmiştir (geniş bilgi için bk. a.g.e., a.y.).

Hatun, Hunlar'dan itibaren İslâm öncesi Türk devletlerinde hükümdar zevcesinin resmî unvanı olarak kullanılmıştır. Eski Türk devletlerinde hatunlar devlet işlerinde söz sahibiydiler ve protokolde yerleri vardı. Aralarında Mete'nin eşi gibi devlet siyasetine yön verenler bulunduğu kadar nâibe olarak devleti idare edenler, hatta devlet başkanlığı yapanlar da vardı. Bunun örneklerini Göktürkler'de ve Uygurlar'da görmek mümkündür. Müstakbel hâkanların anneleri olmaları sebebiyle ilk hatunun Türk aslından gelmesine dikkat edilirdi.

Eski Türk geleneklerinin kuvvetli tesirinde bulunan Karahanlılar'da hâkandan sonra söz sahibi olan kişi hatundu. Karahanlı sarayındaki kadınlara Uygurlar'dan geçen "kunçuy" veya "katun kunçuy" da denirdi; ancak kunçuy unvanı hatundan bir derece aşağı idi.

Selçuklular'da hatun unvanıyla anılan hükümdar hanımları saray toplantılarına katılmasalar da kocaları üzerinde nüfuz sahibi idiler. Meselâ

Tuğrul Bey eşi Altuncan Hatun'un sözünü dinler, kararlarında onun fikrini de alırdı. Sultanlar, genellikle başhatun olmak üzere hanımlarından birini yanlarında sefere götürürlerdi. Ayrıca hatunlardan bazıları sarayda sultanın yanında değil geçici veya devamlı olarak bir başka şehirde ikamet ederdi. Sultanla birlikte sarayda otursun veya oturmasın hatunun emrinde küçük çapta bir idarî ve askerî teşkilât, kendi hazinedarı tarafından yönetilen bir hazine, özel vezir ve diğer görevliler bulunurdu. Nitekim Tuğrul Bey, Hemedan'da üvey kardeşi İbrâhim Yinal tarafından kuşatılınca zevcesi Altuncan Hatun'un emrindeki Oğuzlar'la Bağdat'tan kocasının yardımına gittiği bilinmektedir. Alparslan'ın kız kardeşi Gevher Hatun, kocası Erbasgan'ı kurtarmak için Yabgulu Türkmenleri'ni etrafında toplamak üzere harekete geçmiş, ancak başarılı olamamıştı. Melikşah'ın zevcesi Terken Hatun da (Hâtûn el-Celâliyye) kocası üzerinde büyük bir nüfuza sahipti. Nizâmülmülk, eski Türk devletlerinden intikal eden kadın nüfuzunun devletin geleceği için tehlikeli olduğunu anlayınca hatunların hükümet işlerine müdahalesini önlemeye çalışmıştır. Uzun süren vezirliği döneminde edindiği tecrübelere dayanarak kaleme aldığı Siyâsetnâme adlı eserinde, hükümdarların hatunların tesiriyle çıkardıkları fermanların doğuracağı sakıncaları belirtirken meydana gelecek fesada, uğranılacak zarara, halkın mâruz kalacağı

sıkıntıya dikkat çeker ve öteden beri padişah zevcelerinin hükümdara tesir ettikleri zamanlarda fitne ve fesattan başka bir şey görülmediğini ifade eder (s. 246 vd.). Gerçekten Türk devletleri zaman zaman kadınların tahakkümünden dolayı büyük zararlar görmüştür.

Hârizmşahlar'da da "terken" denilen sultan hanımlarının nüfuz ve kudreti büyüktü. Nitekim İlarslan ölünce oğlu Sultanşah henüz küçük yaşta olduğundan ülkeyi bir süre annesi idare etmişti. Öte yandan Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in annesi Terken Hatun, mensup olduğu Kanklı ulusuna ve kendi askerlerine dayanarak oğlu ile nüfuz mücadelesine girişmişti. Memlükler'in ilk hükümdarı Türk asıllı Şecerüddür ile Fars'ta hüküm süren Salgurlu atabeglerinin sonuncusu Âbiş Hatun siyasî faaliyetleriyle tanınan ünlü hatunlardır. Kutluğhanlılar'dan Kutbüddin'in karısı Terken Hatun da on yıl kadar ülkeyi küçük oğlu adına yönetmiş, dirayeti ve başarılarıyla tarihçilerin takdirini kazanmıştır. Anadolu Selçukluları'nda I. Kılıcarslan'ın hanımı Ayşe Hatun, II. Kılıcarslan'ın kızı

Gevher Hatun ve II. Gıyâseddin Keyhusrev'in hanımı Gürcü Hatun gibi nüfuzlu hatunlar vardı.

Moğollar'da da hükümdar hatunlarının protokolde mevki sahibi olduğu bilinmektedir. Hatta çıkan emirnâmelere "sultanın ve hatunlarının emriyle" ibaresinin yazıldığı, hükümdar ailesine mensup kadınların büyük gelirlerinin bulunduğu kaydedilir (İbn Battûta, I, 250 vd.). İbn Battûta Anadolu, Altın Orda, İlhanlı ve Çağataylı ülkelerini dolaşırken hükümdarların hanımı tarafından da kabul edildiğini, bu arada Alâeddin Eretna'nın hanımı Toga Hatun'la Kayseri'de, Orhan Bey'in zevcesi Nilüfer Hatun'la İznik'te görüştüğünü belirtmektedir (a.g.e., I, 325, 342). Yine İbn Battûta, Altın Orda Hükümdarı Özbek Han'ın zevcelerinden Ulu Hatun'a hürmette kusur etmediğini, bu hanımın emrine elli kadar câriye verildiğini, öteki üç hatunun ise derece bakımından onun altında olduğunu, fakat çok süslü özel arabalara sahip bulunduklarını kaydetmektedir (a.g.e., I, 325 vd.).

İlhanlılar'da hatunların ve özellikle rütbe bakımından hepsinin üstünde bulunan başhatunun hükümdar üzerinde büyük nüfuzu vardı. İlhanın eşlerinin sözünden pek çıkmaması zaafından değil onlara hürmetinden dolayı idi. Hülâgû Han'ın Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'u eşlerinin aracılığı üzerine affettiği bilinmektedir. Aynı şekilde Vezir Şemseddin Cüveynî de Ahmed Teküder'in hanımı Ermeni Hatun'un ricasıyla hayatını kurtarmıştı. İlhanlılar'da hükümdar ailesinden olan hatunlar yeni ilhanın seçiminde oy sahibi idiler ve yeni hükümdarın cülûsunda ümerânın yanı sıra onlara da bahşiş verilirdi. Cülûs merasimi esnasında hatunlar hükümdarın sağında otururlar, toy ve şölenlere de katılırlardı. İlhanın hatunlarının kendi idarelerine ayrılmış "incü" denilen geliri yüksek dirlikleri vardı. Bir yere göç sırasında önce başhatunun hareket etmesi usuldendi. Hatunlardan her biri özel bir yere iner, hepsinin ihtiyaçları emirlerine tahsis edilmiş görevli ve hizmetlileri tarafından karşılanırdı (a.g.e., I, 253).

İlhanlı hükümdarının hatunları soylu Moğol veya Türk ailelerinden alınırdı; "serârî" denilen odalıklarda ise asaletten çok güzellik aranırdı. Hükümdarlık önce hatunların, bunların çocuğu yoksa odalıkların erkek çocuklarının hakkıydı. Yeni hükümdarın, babasının ölümünden sonra onun (veya amcasının) hatunlarından biriyle evlenmesi töre gereğiydi; meselâ Abaka

Han, babası Hülâgû'nun zevcelerinden Olcay Hatun'u almıştı. Abaka Han'ın dokuz zevcesinden biri Bizans imparatorunun kızı Despina, diğeri, daha sonra oğlu Geyhatu ile evlenecek olan Kutluğhanlılar'dan Pâdişah Hatun'du. Argun Han'ın da yedi hatunundan ikisi babasının zevceleri, Selçukî Hatun diye anılan hanımı ise Anadolu Selçuklu Sultanı IV. Kılıcarslan'ın kızı idi. Argun'un odalıklarının birinden doğan Gāzân Han'ın da sekiz hatunundan ikisi amcası Geyhatu'nun zevceleriydi. İlhanlı hükümdarlarının beğendiği evli bir kadını kocasının terketmesi eski Moğol âdetlerindendi. Nitekim Ebû Said Bahadır Han, Hasan-ı Büzürg'ün (Şeyh Hasan b. Emîr Hüseyin) hanımı Bağdat Hatun'u babası Emîr Çoban'ın muhalefetine rağmen zorla nikâhı altına almış ve onu başhatunluğa yükseltmişti. Moğollar arasında İslâmiyet'in yayılmasından sonra bu âdetlerin yavaş yavaş terkedildiği görülmektedir.

Timurlular'da hatun yerine daha çok, sonradan Hindistan ve Pakistan'a da geçen "begüm" unvanı kullanılmıştır. Aynı şekilde "bîbî" de yüksek mevkideki kadınlara verilen bir unvandı.

Osmanlılar ilk zamanlarda, Selçuklular gibi hükümdar hanımlarına ve kızlarına hatun demişlerdir. Osman Gazi'nin hanımı Mal Hatun, Orhan Bey'in hanımı Nilüfer Hatun, Yıldırım Bayezid'in zevceleri Devlet ve Hafsa hatunlar, Fâtih Sultan Mehmed'in hanımı Sitti Mükrime Hatun bu unvanla anılan hanımların en meşhurlarıdır. Fâtih'ten itibaren civar beyliklerin Osmanlı çatısı altına alınmasından ve şehzadelerin saraydaki câriyelerle evlenmeye başlamasından sonra hatun unvanı yerini "haseki" ve "hanım sultan"a bırakmış, XVII. yüzyıldan itibaren de "kadın" ve özellikle "kadınefendi" unvanları kullanılmıştır. Bu unvanla anılan hanımların çeşitli yerlerde yaptırdığı hayrat binaları eseri yaptıranın adından çok "hatuniye" ismiyle tanınmaktadır. Konya'ya bağlı Kadınhanı kasabasının eski adı olan Hatunhanı böyle bir binadan gelmektedir. Bundan başka yine Konya'ya bağlı Hatunsarayı yerleşim merkezi de adını hatun tarafından yaptırılan binadan almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 602-603; Räsänen, Versuch, s. 157; Steingass, Dictionary, s. 437; Doerfer, TMEN, III, 132 vd.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 102, 110, 111; Nizâmülmülk, Siyasetnâme (Bayburtlugil), s. 246 vd.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 250 vd., 325 vd., 342-343, 372; Uzunçarşılı, Medhal, s. 180-182, 183, 188, 191-195, 245; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 146 vd.; Spuler, İran Moğolları, s. 276-278; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 60; A. Âfet İnan, Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri, İstanbul 1975, s. 32 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977, s. 230-231; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 190 vd.; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 64-68; Mahmut Arslan, Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul 1987, s. 54, 64, 68; V. A. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 302-304; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993; Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul, ts., I, 204-211; L. Bonvat, "Essai sur la civilisation timouride", JA, sy. 208 (1926), s. 200-201; Pakalın, I, 769; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 8; J. A. Boyle, "Khatun", EI² (Fr.), IV, 1164.

Abdülkadir Özcan

HATUNİYE CAMİİ

(bk. MEYDAN CAMİİ).

HATUNİYE CAMİİ

Amasya'da XV. yüzyılın sonlarında veya XVI. yüzyılın başlarında yapılmış cami.

Hatuniye mahallesindedir. Yeşilırmak'ın kuzey kıyısına II. Bayezid'in hanımlarından Bülbül Hatun tarafından bir sıbyan mektebi ve bir imaretle birlikte yaptırılmıştır.

Doğusunda Dânişmendliler'e ait Enderun Camii, batısında Selçuklular'a ait Yıldız Hamamı (Çukur Hamam) yer alır. Amasya Târihi müellifi Hüseyin Hüsâmeddin, mektebin kâgir ve çok sağlam olduğunu, 1300 (1882) yılında yine aynı amaçla kullanıldığını, imaretin yanlarında da büyükçe birer tabhâne bulunduğunu kaydetmektedir. Caminin doğusundaki basit yapının zikredilen mektep olması ihtimal dahilindedir. Camiye, kuzeyindeki yoldan yuvarlak kemerli bir kapıyla girilen ve basamaklarla inilen küçük bir avludan geçilmektedir. Avlunun sağında sivri kemerli derince bir niş içinde hazneli bir çeşme ve sivri tonozlu bir helâ mevcuttur. Daha sonra da bir tarafından caminin son cemaat yerine, diğer tarafından Yıldız Hamamı'na bitişik olan ve içinde dört adet dolap bulunan tonozlu bir oda gelmektedir. Eski resimlerden küçük avluda bir kuyu bulunduğu anlaşılmaktadır.

Cami, arka arkaya eksende yer alan ve boyutları farklı iki dikdörtgen kâgir pâyeye oturan iki küçük kubbe ve yanlarındaki daha alçak ikişer çapraz tonozla örtülü hacimlerden teşekkül etmiştir. Bu plan tipinin özellikle XV. yüzyılda Bursa, Alaşehir, Manisa, Dimetoka gibi yerlerde ve XVI. yüzyılda zaman zaman İstanbul'da kullanıldığı görülür. Beş kubbeli olan son cemaat yerinin yan duvarları uzatılmıştır. Minare sağda ve camiye bitişiktir. Bina moloz taştan yapılarak sıvanmış ve tuğladan kirpi saçakla çevrilmiştir. Son cemaat yerinin alın duvarı ise kısmen araları üç sıra dikine tuğlalı taşla örülmüş ve tuğladan hendesî bir su ile bezenmiştir. Son cemaat yerinin orta kubbesine tromplarla ve yan kubbelerine pandantiflerle geçiş sağlanmıştır. Kaidesiz mermer sütunların başlıkları basit ve sade, kemer gergileri ahşaptır. İri söveli ve basık kemerli kapı mermer bir silme ile çevrilidir; üzerindeki kitâbe yerine 1980'de sarı zemin üstüne siyah yağlı boya ile,

“Yâ müfettiha’l-ebvâb iftah lenâ hayra’l-bâb” ibaresi yazılmıştır. Caminin iç ölçüleri 15,70 × 12,20 metredir. Kalınlığı 1 metreyi bulan duvarlardan Yeşilırmak yönündeki taşkınlara karşı üst sıra pencere hizasına kadar takviye edilerek 2,50 metreye ulaştırılmıştır. Yan duvarların alt ve üst sıralarında ikişer, kıble duvarında altta mihrabın iki yanında mazgal gibi daralan iki, üstte beş ve kubbelerde de dörder pencere vardır; son cemaat yerine bakan kuzey duvarındaki iki pencere ise örülerek dolap haline getirilmiştir. Mihrap basit bir yuvarlak niş şeklindedir; ahşap minber yenidir. Gövdesi ve bindirmeli tarzda yapılan şerefe altı tuğladan, korkuluğu taştan olan minarenin girişi caminin içindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Tarihi, I, 133, 137, 262, 263; Türkiye’de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 242; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 35.

İ. Aydın Yüksel

HATUNİYE KÜLLİYESİ

Manisa’da XV. yüzyıl sonlarına ait külliye.

Hükümet konağının yukarısında yer alır. II. Bayezid’in eşlerinden Hüsnüşah Hatun adına oğlu Şehzade Şehinşah tarafından yaptırılmıştır. Hüsnüşah Hatun’un Rebîülevvel 903 (Kasım 1497) tarihli vakfiyesinden Manisa’da bir cami, bir imaret, bir hamam ve bir han yaptırdığı öğrenilmekte, ayrıca “ta‘lîm-i sıbyân” için bir muallim tayin edildiği yolundaki ifadeden bunlar arasında bir de sıbyan mektebinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim caminin batısında bir mektep binası mevcuttur (aş. bk.). Külliyenin merkezini teşkil eden caminin cümle kapısı üzerindeki kitâbe 896 (1490-91) tarihlidir ve doğrudan Hüsnüşah Hatun’un adını vermemektedir; celî sülüsle ve Arapça olarak üç satır halinde yazılmış, inşa tarihi ebced hesabıyla “bi-hayri’l-binâ” şeklinde kaydedilmiştir. Onun üstündeki ta‘lik hatlı dört satırlık ikinci kitâbe Sultan Abdülmecid’in tâmiratına aittir. Cami, kayıtlara göre 1020’deki (1611) bir zelzelede harap olmuş, 1047’de (1637) su yolları, 1053 (1643) ve 1083’te de (1672) kendisi çeşitli tamirler geçirmiştir. Evliya Çelebi’ye göre “tahıl pazarı içre cemâat-i kesîreye mâlik bir câmi-i atîk”tir.

Plan olarak bir orta kubbe ile yanlarında ikişerden dört adet daha küçük kubbe örtülü beş mekân ve beş bölümlü bir son cemaat yerinden meydana gelen caminin kıble tarafından ana cadde geçmektedir. Duvarlar bir sıra kesme taş, iki sıra yatay ve dikey konulmuş tuğlalarla örülmüştür. Bugün açıklıklarının tamamı camekânlarla kapatılmış olan son cemaat yerinin orta kısmı aynalı tonoz, yan kısımları kubbe örtülüdür; sütun başlıklarının antik yapılardan devşirme olduğu görülür. Buradan ortadaki ana kapı ile harime, sağ ve soldaki kapılarla da yan mekânlara girilir. Bu plan tertibi XIV ve XV. yüzyıllarda sıkça görülmektedir. Yan kapıların varlığı, iki yandaki mekânların

önceleri tabhâne-misafirhane işleviyle kullanılmış, daha sonra ara duvarları kaldırılarak harim alanına katılmış olduğunu düşündürmektedir. Sağ tarafta köşeye yerleştirilen minarenin kaidesi kadar dışa taşkın olan son cemaat

yerinin merkezinde bulunan cümle kapısı, içeriden orta kubbeye yani iç aksa göre bir hayli sağa kaçmış durumdadır. Az derin iç içe iki kemerin içine yerleştirilen girişin basık kemeri kırmızı ve beyaz mermerden işlenmiştir. Kapının sağında ve solunda birer pencere, sağdaki pencerenin üzerinde ayrıca balkonlu bir pencere daha mevcuttur; bu tarafta alttaki pencereden sonra mihrâbiye, yan mekân kapısından sonra da minare kapısı yer almaktadır. Binanın duvar kalınlığı 0,95-1,15 m., iç hacmi 24,0 × 11,15 metredir. Yan kubbeler, ortalarında birer silindirik niş olan iki kâgir ayağa oturmaktadır. Kubbe kasnağı yüksek ve sekizgendir; her kenarının dış yüzünde geniş ve derin dikdörtgen girintiler içinde yuvarlak kemerli birer pencere vardır. Kubbe köşelikleri üçgen şeklinde ve düzdür. Mihrap tarafındaki yan kubbeler diğerlerinden daha yüksektir; böylece ana kubbe kasnağının yüksekliği bir ölçüde maskelenmiştir. Bu yan hacimlerin her yüzünde bir alt ve bir üst pencereden başka birer de yuvarlak pencere mevcuttur; camideki bütün alt pencereler lokma demirli, diğerlerinin tamamı ise alçı şebekelidir. İki taraftan basamaklarla çıkılan sol dipteki bölüm caminin zemininden 58 cm. daha yüksek olup bir mahfilin varlığını akla getirmektedir.

Mihrap silme çerçeve içinde sarkmalı hafifletme kemerli, yaşmağı ise dört sıra bademli ve mukarnaslıdır; yanlarında alışılmışın dışında ikişer adet kum saati bulunmaktadır. Ahşap minber Selçuklu oyma sanatının izlerini taşıyan bir şaheserdir. Her tarafına geometrik motiflerle rûmî ve hatâyîler, giriş kapısı üzerindeki şemseli tacın altına da yarısı düz, yarısı ters olarak "innallāhe ve melâiketehû..." âyeti (el-Ahzâb 33/56) oyulmuştur. Minberin sol tarafındaki iki ucu sivri beyzî bir çerçevenin içine oturtulan "evâhir-i Zilhicce 900" kaydından 900 yılı Zilhiccesinin sonlarında (Eylül 1495), yani camiden dört yıl sonra bitirilerek yerine konulduğu öğrenilmektedir. Caminin en çok dikkat çeken unsurlarından birini teşkil eden minarenin kaidesi kare prizma olarak başlamakta ve son cemaat yeri saçağından itibaren sekiz köşeye dönüşerek her yüzde taş ve tuğla ile örülmüş kemerli bir girintiyi takiben kısa ve dik yedisekizlerle bileziğe ulaşmaktadır. Sonradan sıvanan yuvarlak gövde tuğladan zikzaklı helezon şeklinde örülmüştür; şerefenin altı pahlı ve basit, taş korkuluğu sağırdır.

Caminin batısında yer alan binanın, vakfiyedeki muallim tayiniyle ilgili cümleden varlığı öğrenilen sıbyan mektebi olması gerekir. Her ne kadar

İbrahim Gökçen mektebin 1083 (1672) yılından sonra yapıldığını söylemekteyse de bina Fâtih ve II. Bayezid devrinin sıbyan mektebi örneklerinin bir prototipidir ve onlar gibi yazlık ve kışlık iki mekândan oluşmaktadır; ayrıca cami ile aynı inşaî unsurlara sahiptir. Yazlık kısmı, üzeri aynalı tonozla örtülü ve tek pencereli önü açık bir eyvan, kışlık kısmı ise alt ve üst sıra pencereleri ve dolapları olan kapalı bir mekân şeklindedir.

İmaretin yeri, yapısı ve mahiyeti bilinmemektedir. Bununla birlikte 1531'de imaretin senelik harcamalarının 37.991 akçeye ulaştığı, her gün yemek çıktığı ve dağıtıldığı, gündelik olarak 30 kg. civarında et, 63 kg. civarında un sarfiyatı yapıldığı, elde edilen gelirlerle bütün külliye vazifelilerine yılda 54.480 akçe ödendiği, zaman zaman imarete su sağlayan kanalların tamirinin gerçekleştirildiği tesbit edilebilmektedir (Emecen, s. 94). Caminin vakıfları arasında sayılan hamamın ise 1940'lı yıllara kadar Serâbâd mahallesinde harabeleri bulunan hamam olduğu sanılmaktadır. Hamamın vakfiyede yer alan sabah erkeklere, öğleden sonra kadınlara tahsis edildiği kaydından tek hamam planında yapıldığı anlaşılmaktadır.

Evliya Çelebi'nin, “Tahıl pazarı hanı kurşunludur, kal‘a misal kırk kubbeli hân-ı kebîrdir kim cümle Arap ve Acem bezirgânı anda meksederler, ismine Hatuniyye Hanı derler” cümlesiyle anlattığı han bugün Kurşunlu Han adıyla tanınmaktadır ve caminin güneyinden geçen ana caddenin öbür tarafında kalmıştır. Vakfiyede altta otuz altı, üstte otuz sekiz odası, avlusu, ortasında havuzu, büyük bir ahırı, müştemilâtı ve bitişiğinde yirmi bir dükkânı olduğu belirtilen hanın 1643, 1677 ve 1966'da esaslı biçimde onarıldığı bilinmektedir; bugün restore edilmiş haliyle öğrenci yurdu olarak kullanılmaktadır (bk. KURŞUNLU HAN).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 72; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1927, II, 81-82; M. Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 97-98; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da

Türk Mimârîsi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 18, 87; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50, I, 153-162; II, 150; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 335-344; Erünsal, Türk Kütüphâneleri Tarihi II, s. 36; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 94-95, 99; M. Zeki Oral, “Anadolu’da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitâbeleri ve Tarihçeleri”, VD, V (1962), s. 75-76; Filiz Oğuz, “Manisa Kurşunlu Han”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 109-127.

İ. Aydın Yüksel

HATUNİYE MEDRESESİ

(bk. ÇİFTE MİNARELİ MEDRESE).

HATUNİYE MEDRESESİ

Karaman’da XIV. yüzyıla ait medrese.

Karamanoğlu Alâeddin Bey’in hükümdarlığı döneminde, Murad Hüdâvendigâr’ın kızı olan eşi Melek Hatun (Nefîse Sultan) tarafından 783 (1381) yılında mimar Nûman b. Hoca Ahmed’e yaptırılmıştır. İki eyvanlı, tek katlı ve revaklı avlusunun üzeri açık medrese plan şemasındadır.

Avlunun güney kanadında dışa taşkın ve yüksek ana eyvan yer alır. Sivri beşik tonozla örtülü ve kemeri palmetli bir bordürle kuşatılmış olan eyvanın arka duvarında altta düz hatıllı, üstte sivri kemerli iki, yan duvarlarında da birer pencere bulunmaktadır. Ana eyvanın iki yanındaki kubbeli odalardan doğudaki kışlık dershane, batıdaki Nefîse Sultan’ın türbesidir. Mukarnaslı tromplarla geçilen bir kubbe ile örtülü kışlık dershanenin kapısında rûmî ve palmetlerden oluşan bir bordür, üstünde de iki satır âyet kuşağı bulunmaktadır. Türbenin kubbesi yalnız bir köşede mukarnaslı trompa, diğer köşelerde pandantiflere oturmaktadır; sivri kemerli kapının bordürü lotus-palmet motifleriyle süslüdür. Üst bölümdeki iki satır âyet frizinin arasına plastik görünüm kazanmış dışa taşkın palmetler işlenmiştir. Onarımlarda her iki kubbenin ortasına aydınlatma açıklıkları yapılmıştır. Dershanenin iki cephesinde altlı üstlü ikişer pencere, türbenin ise güneye bakan cephesinde bir tek pencere bulunmaktadır. Onarımlar öncesi görülen izlerden ana eyvanın, kışlık dershanenin ve türbenin içinin siyah mavi çinilerle kaplı olduğu anlaşılmaktadır.

Avlunun iki yanı revaklı olup revak kemerleri altı adet devşirme sütuna dayanmaktadır. İkisi oval formdaki bu sütunlar ve başlıkları farklı yükseklikte olduklarından tepelerini aynı hizaya getirmek için değişik boyutlarda kaideler kullanılmıştır. Revaklar beşik tonozla örtülüdür ve kemerlerin tonozun yarısına kadar uzatılmasıyla hareketli bir görünüm sağlanmıştır. Revakların arkasında avlunun iki yanında kubbeli dörder hücre, giriş eyvanının yanlarında da beşik tonozlu birer oda bulunmaktadır. Birer mazgal pencere ile dışarıya bakan bu hücrelere sivri kemerli kapılardan girilmektedir. Avlunun batı kenarında, köşedeki iki hücre

arasından dışarıya açılan beşik tonozlu bir koridor yer almaktadır.

Süsleme düzeni açısından Selçuklu yapılarındakilerle büyük benzerlik gösteren dışa taşkın taçkapı onarımlarda eski özelliklerini kaybetmiş durumdadır. Altı mermer, üstü sarımtırak kireç taşından yapılan kavsarası mukarnaslı taçkapının cephesi geometrik, bitkisel ve yazılı bordürlerle kuşatılmıştır. Selçuklu geleneğine bağlı kaldığı görülen Hatuniye Medresesi'nde Osmanlı mimarisinden de esinlenilmiş ve örtü sisteminde kubbeye yer verilmiştir. Dışa taşkın iri bitkisel süslemeler ise Beylikler devri özelliklerini yansıtmaktadır.

Yapı bugün Karaman Müzesi'nin bünyesi içinde yer almakta olup ziyarete açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Denkmaeler Persischer Baukunst, Berlin 1910, s. 135-137; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 55-56; Konyalı, Karaman Tarihi, s. 461-482; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 140-144; Semra Ögel, "Bir Selçuklu Portalleri Grubu ve Karaman'daki Hatuniye Medresesi Portali", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1958, s. 115-119; Aptullah Kuran, "Karamanlı Medreseleri", VD, VIII (1969), s. 216-217.

Şebnem Akalın

HATUNİYE MEDRESESİ

Mardin'de XII. yüzyıla ait medrese.

Kitâbesinde adı Hatuniye olarak geçmekle birlikte halk arasında kurucusuna nisbetle Sitti Radviyye (Radaviyye) adıyla da bilinen yapı Mardin'in Gül mahallesindedir. Tarihi boyunca fazla müdahale görmüş

ve orijinal durumundan çok şey kaybetmiştir; bir kısmı bugün cami olarak kullanılmaktadır. Mardin Artuklu Hükümdarı II. Kutbüddin İlgazi'nin saltanatı sırasında (1176-1184) annesi Sitti Raziyye tarafından yaptırılmış ve vakfiyesi 602 (1206) yılında kıble cephesine kazdırılmıştır. Kutbüddin İlgazi'nin de bu medreseye gömülü olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Nitekim mihraplı ana eyvanın doğusunda tromplu kubbe ile örtülü ve mihraplı türbe mekânında iki sanduka bulunmaktadır. Türbedeki taş işçiliği ana eyvandaki gibi dikkat çekicidir.

İki eyvanlı ve revaklı avlusu iki katlı bir medrese olarak düzenlenen yapı esas itibariyle son derecede olgun bir plan şeması arzeder. Günümüzde ana eyvanın batısındaki odadan geçilen dolaylı bir girişe sahiptir. Vakfiye kitâbesi de dahil olmak üzere beton bir ara kat ve balkonlar eklenmiş olan bu bölümden, ana eyvanın arkasındaki revakı içine alacak biçimde bir duvar çekilerek bu kısımlar mescide çevrilmiştir. Gerek ana eyvandaki gerekse türbedeki ince bir taş işçiliği sergileyen mihraplar da çeşitli boyalarla kaplanmış durumdadır. Bütün bu müdahale ve değişikliklere rağmen yapı Anadolu'nun en erken tarihli iki katlı, revaklı avlusunun üzeri açık, iki eyvanlı medresesi olarak mimarlık tarihi içindeki özel yerini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Ferdî, Mardin Mülûki Artukiyye Târihi (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 22; Gabriel, Voyages, s. 27; J. Sauvaget, "Inscriptions arabes", a.e.,

s. 297 (nr. 12); Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 29; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 74-79; a.mlf., Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 115-121; a.mlf., "Mardin'de İki Artuklu Medresesi", STY, III (1970), s. 253 vd.; Hasan Şümeysânî, Medînetü Mardîn, Beyrut 1407/1987, s. 401.

Ara Altun

HATUNİYE MESCİDİ

(bk. GÜDÜK MİNARE ve HATUNİYE MESCİDİ).

HAVÂDİSÜ’z-ZAMÂN

(حوادث الزمان)

Cezerî’nin (ö. 739/1338) hicretten itibaren kendi zamanına kadar geçen olayları kronolojik sıraya göre anlattığı umumi tarihi

(bk. CEZERÎ, Muhammed b. İbrâhim).

HAVÂİC-i ASLİYYE

(الحوائج الأصليّة)

Zekât matrahı dışında tutulan temel ihtiyaç malları anlamında fıkıh terimi.

Havâic sözlükte “bir şeye ihtiyaç duyma ve kendisine ihtiyaç duyulan şey” anlamlarına gelen hâcet kelimesinin çoğuludur. Hâcet zorluk ve sıkıntının giderilmesi, huzur ve refahın temini için insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri ifade eder (bk. İHTİYAÇ). Sözlükte “temel ihtiyaçlar” anlamına gelen havâic-i asliyye, İslâm hukuku terimi olarak zekâta tâbi olmayan temel ihtiyaç mallarını ifade eder.

İslâm’da, diğer bedenî ve malî yükümlülüklerde olduğu gibi zekâtta da mükellefin çeşitli açılardan durumu göz önünde bulundurulmuş, ona mâkul ve taşınabilir bir sorumluluk yüklenilmiştir. Bu anlayıştan hareketle, kişinin kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin temel ve tabii ihtiyaç maddeleri zekât matrahı dışında tutulmuştur. Bundan dolayı havâic-i asliyye konusu fıkıh kitaplarında, zekât ve fıtır sadakası vermekle mükellef olmanın ölçütlerini tesbit münasebetiyle ele alınır. Ayrıca eşler ve yakınlar arası nafaka hak ve yükümlülüğü konusunda da kişilerin temel ihtiyaçlarının karşılanması fikri ağır basar. Nitekim bazı Şâfiîler’in aykırı görüş belirtmesine rağmen nafakanın temel ihtiyaçlarla sınırlı olduğu kabul edilir ve nafakada yeterlilik (kifayet) derecesinin ölçü alınması gerektiği konusunda sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde fiilî bir icmâın gerçekleştiği belirtilir (İbn Hacer, XX, 188).

Kur’an’da otuzu aşkın âyette zekâttan, yetmişe yakın âyette de infaktan söz edildiği halde hangi tür malların ne ölçüde zekâta tâbi olduğu ve bu konudaki asgari sınır hakkında fazla bilgi verilmemiş, sadece temel ihtiyaçları belirlemeye yarayacak bazı ipuçlarının zikredilmesiyle yetinilmiştir. Meselâ, “Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar; ‘ihtiyaç fazlasını’ (afv) de” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/219; ayrıca bk. el-A‘râf 7/199) dolaylı olarak havâic-i asliyye kavramına işaret eder. Nitekim İbn Abbas ve pek çok müfessir, söz konusu âyette geçen “afv” kelimesini

“ailenin temel ihtiyacından arta kalan” diye tefsir etmişlerdir (İbn Kesîr, I, 373; Kurtubî, III, 61; İbn Hacer, XX, 184).

Kurtubî’ye göre de “afv” ile, kalpte bir sıkıntı duymadan kolaylıkla verilebilecek fazla mal kastedilmiş ve dolayısıyla Kur’an’ın bu ifadesi, “İhtiyaçlarınızdan fazla olup verdiğiniz takdirde kendinize eziyet etmiş ve bu yüzden fakir düşmüş olmayacağınız malı infak edin” anlamındadır (el-Câmiʿ, III, 61). Bu âyetin yanı sıra, “Zekât ancak zenginlikten dolayıdır” (Buhârî, “Zekât”, 18, “Veṣâyâ”, 9; Nesâî, “Zekât”, 53; Müsned, II, 230, 394, 501); “Önce kendinden başla, kendine sadaka ver, eğer bir şey artarsa onu ailene, yine artarsa akrabana ver” (Müslim, “Zekât”, 41; Nesâî, “Zekât”, 60, “Büyûʿ”, 84); “Müslümana atından ve kölesinden dolayı zekât yoktur” (Buhârî, “Zekât”, 45, 46; Müslim, “Zekât”, 8) meâlindeki hadisler ve Hz. Peygamber’in birçok malda zekât nisabını bizzat belirleyerek bu sınırın altında kalan kısım için zekât gerekmediğini ifade etmesi, temel ihtiyaç maddelerinin zekâta tâbi olmayacağı fikrinin esasını teşkil etmiştir.

Âlimlerin çoğunluğu tarafından zımnî de olsa kabul edilen bu husus üzerinde özellikle Hanefî fakihleri önemle durmuş ve ayrıntılı açıklamalar yapmışlardır. Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler zekâtın vücûbu için nisab, bir yılın geçmesi ve nemâ (zekâtı verilecek malın artmaya, büyümeye ve çoğalmaya elverişli olması) gibi şartlarla yetinmiş, havâic-i asliyyeden fazla oluşu ayrı bir şart olarak ele almamışlardır. Onlara göre aslî ihtiyaç, esasen nemâlanmayan ve nemâ için hazır tutulmayan şeylerdir. Ayrıca ihtiyaç sübjektif ve değişken olması bakımından bilinemeyecek bir husustur. Bu sebeple malların zekâta tâbi tutulmasında söz konusu edilen, hayvanın otlağa salıverilmesi ve malı elde ticaret için bulundurma gibi ölçüler, nemâ şartının örneklendirilmesi anlamını taşıması yanında bir bakıma o malın ihtiyaç fazlası olmasının da delili sayılmıştır. Ancak konu üzerinde çalışan günümüz araştırmacıları, nemâ şartının malın aslî ihtiyaçtan fazla olma esasının yerini tutmayacağı görüşündedirler. Çünkü nakit para, sahibi tarafından bilfiil nemâlandırılmasa da tedavül ve arttırma aracı olduğu için tabiatı gereği nâmî sayılmaktadır. Nemâ şartı ile yetinilip bu şart söz konusu edilmezse nisab miktarı parası olan kimse, gerek kendisi gerekse bakmakla yükümlü olduğu kişilerin ev, ilâç, yiyecek ve giyecek gibi zaruri ihtiyaç maddelerinin temini için bu paraya muhtaç olsa bile zengin sayılmakta ve kendisinden zekât alınmaktadır. Halbuki aslî

ihtiyaçtan fazla olma şartını ileri sürenlerce bu tür ihtiyaçlara sarfedilecek mal zekât nisabı açısından yok farzedilmektedir (Yûsuf el-Kardâvî, I, 152).

İhtiyaç, esasen gerçekliğine vâkıf olunamayacak derecede kapalı ve kişilere, içinde bulunulan ortama göre değiştiği için neyin fazlalık, neyin ihtiyaç olduğunu ayırmak ve bunlardan hangilerinin aslî, hangilerinin ikinci derecede ihtiyaç olduğuna karar vermek bir hayli güçtür. Bu sebeple insanın ihtiyaç duyduğu veya arzu ettiği her şey aslî ihtiyaç olarak görülmemiş, fakihler tarafından nelerin aslî ihtiyaç olabileceği hususunda birtakım objektif ölçüler getirilmeye çalışılmış, zaman zaman da aslî ihtiyaç sayılabilecek mal ve mal türlerinin ayrıntılı dökümünün verildiği olmuştur. Bir malın aslî ihtiyaçtan sayılmasında kullanılan en temel ölçüt, o malın kişinin sağlık ve güvenlik içinde yaşamasını temin eden veya buna birinci derecede yardımcı olan bir özellik taşımasıdır. Bundan dolayı açlığı giderecek kadar yiyecek, avret yerlerini örtme, sıcak ve soğuğa karşı korunma için ihtiyaç duyulan elbiseler veya kişinin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu aile fertlerinin nafakası havâic-i asliyyenin ilk örneklerini oluşturur (Aynî, III, 22). Fertlerin fiilen karşılaştıkları veya muhtemelen karşılaşacakları eza ve cefadan kurtulmaları da temel ihtiyaçlar arasında yer alır. Bu sebeple borcun karşılığı olan mal temel ihtiyaç sayılmıştır. Zira kişi borcunu ödemek suretiyle ödeme talebinden, takip altında olmaktan, hapse girmekten ve âhirette de sorgulanmaktan kurtulur. Borcun ödenmemesi kul hakkının ihlâli olduğundan kişinin cennete gitmesine de engel olur. Dolayısıyla onu ödemekten daha büyük bir ihtiyaç olamaz (Bâbertî, I, 486; İbnü'l-Hümâm, I, 486).

Fakihler, esasen aslî ihtiyaçlar arasında görülebilecek türdeki malların ticaret yapma niyetiyle elde tutulmasını onların ihtiyaç fazlası olduğunun delili saymışlardır. Meselâ hayvanların meraya salıverilmesi böyledir. Altın ve gümüşün temel özelliğinin para olması sebebiyle ayrıca ticarî maksatla elde bulundurulması şartı aranmaz; bunlar doğrudan zekât malıdır (Kâsânî, II, 11). Bir şeyin kullanılmasının haram olması da onun ihtiyaç olmadığının bir göstergesi kabul edilmiştir. Altın ve gümüşten yapılan kapların lüks ve israf sayılması, süslenmenin erkek için vazgeçilmez bir ihtiyaç olarak görülmemesi sebebiyle bu iki madenden yapılmış -gümüş yüzük dışında- erkek ziynet eşyası haramdır ve zekât matrahı dışında tutulamaz. Kadınların ziynetleri konusunda ise mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefî

mezhebi, altın ve gümüşün temel özelliğinin nakit olmasını ve insanlar arasında bunların bu şekilde kullanılma teamülünün yerleşmiş bulunmasını göz önüne alarak altın ve gümüşten mâmul her türlü ziynet eşyasını nisaba ulaşması ve üzerinden bir yılın geçmesi şartıyla zekâta tâbi görür. Diğer mezhepler ise süslenmenin kadının bir ihtiyacı olduğu, ziynet eşyalarının sanat ve işlemeleri sebebiyle nakit görünümünden çıktığı ve şahsî ihtiyaçları tatmin için edinilen eşyaya dönüşmüş bulunduğu noktalarından hareketle bilezik, halhal, gerdanlık, küpe, yüzük vb. kullanımı mubah eşyalarda zekât vermeyi prensip olarak gerekli görmezler. Ancak meselâ Mâlikîler kiraya verme durumu hariç ticaret için, Şâfiîler biriktirme amacıyla ve Hanbelîler ise kullanma dışında kalan herhangi bir amaçla elde tutulan altın ve gümüş için zekât vermenin farz olduğunu belirterek yukarıdaki prensibi önemli ölçüde sınırlandırmışlardır. Ayrıca Şâfiî mezhebine göre kullanma amaçlı da olsa israf olarak değerlendirildiği, teamülleri ve mûtadı aştığı için 200 miskale (yaklaşık yarım kilogram) ulaşan altın ve gümüşten yapılmış kadın ziynet eşyalarından zekât vermek gerekir.

Temel ihtiyaçları elde etmek için gerekli ön şartlar da bu ihtiyaçlarla aynı kategoride mütalaa edilir. Bu bakımdan günün şartlarına göre hayatı normal bir biçimde sürdürmenin ve geçimini temin için bir meslek icra etmenin ön şartı olan hususlar temel ihtiyaçların kapsamına girmektedir. Öte yandan zekât mükellefiyetinde bir yıllık süre esas alındığından aslî ihtiyaçlar da yine bir yıllık süreye göre belirlenir. Bu sebeple bir yıllık temel gıda maddeleri, giyecek ve mesken gideri gibi temel ihtiyaçlar yanında bir insanın hayatını huzur, güven ve sağlık içinde sürdürebilmesi için lüzumlu olan mesken, iş yeri, binek ve iş hayvanları, ticarî maksatlı olmayan özel araba, özel silâh, ev eşyaları, elbiselerle altın ve gümüşten yapılmış olmayan süs kapları aslî ihtiyaç maddeleri kabul edilir. Yine ilim adamlarının özel kütüphanelerinde mevcut kitaplar, zenaatkârların sanat ve mesleklerini icra

ederken kullandıkları iş aletleri ve takım sandıkları, ticarî malları depolamada kullanılan paket ve kaplar da yine aslî ihtiyaç olma ve artış göstermeme sebebiyle zekât matrahı dışında tutulmuştur.

Sanayi inkılâbıyla ortaya çıkan iş makineleri, fabrikalar, gemiler, uçaklar,

otobüsler ve taksiler gibi ayınlarını kiralama yahut ürünlerini satma suretiyle kazanç sağlanan mallar (müstegallât), klasik anlamda şahsî temel ihtiyaçlara girmemekle birlikte belli alanlarda iş yapabilmek için ihtiyaç duyulduğu ve ayınlarından doğrudan doğruya bir kazanç elde etme söz konusu olmadığı için bu tür malların zekâta tâbi olup olmadığı tartışmalıdır. Çağdaş âlimler, bu malların zekâta tâbi olacağı konusunda hemen hemen ittifak etmekle birlikte zekâtın sermaye ve gelirin toplamından mı, yalnız gelirden mi alınacağı ve oranının ticaret malına göre mi, ziraî mahsule göre mi belirleneceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. ZEKÂT).

Geçmişte özellikle Hanefî âlimlerinin temel ihtiyaçlar konusunda geniş açıklama yapmalarına karşılık bazı çağdaş araştırmacılar bu tür ihtiyaçların zaman, çevre vb. şartlara bağlı olarak değişip gelişebileceğine işaret ederek ayrıntılı bir döküm vermek yerine ilkeler üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Bu konuda uygun çözüm, hangi tür ve ne miktar malın temel ihtiyaç grubunda yer alacağı hususunu tesbitin, hem toplumun genel iktisadî şartlarına hem de kişilerin sosyal çevrelerine ve toplum şartlarına bağlı olarak yetkili mercilere bırakılmasıdır (Yûsuf el-Kardâvî, I, 153).

Aslî ihtiyaçlar söz konusu edildiğinde sadece zekât mükellefi olan kişinin ihtiyaçları değil aynı zamanda onun bakmakla yükümlü olduğu karısı, sayısına bakılmaksızın çocukları, annesi, babası ve yakın akrabalarının ihtiyaçları da göz önünde bulundurulur. İbn Hacer, yukarıda zikredilen, “Zekât ancak zenginlikten dolayıdır” hadisinin zaruri ihtiyaçların karşılanmasına öncelik verdiğini, bir kimsenin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin ihtiyacını karşıladıktan sonra zekât vermesini ve başkasına yardımda bulunmasını tavsiye ettiğini ve hiç kimsenin böyle bir harcama sebebiyle başkalarına muhtaç hale gelmemesi gerektiğine işaret ettiğini belirtir. Ona göre zaruri ihtiyaçlarda fedakârlık câiz değildir; hatta haramdır. Çünkü kişi başkasını kendine tercih ederse kendisinin helâkine yahut zarar görmesine sebep olur. Bu bakımdan kişinin kendi hakkına riayet etmesi daha uygundur. Bu aslî ödevler yerine getirilince fedakârlık doğru bir davranış niteliğini kazanır, kişinin zekât ve infakı daha faziletli olur (Fetḥu’l-bârî, VII, 47).

Kâsânî, İmam Mâlik’in, zekâtın farz olması için malın artmaya müsait yahut aslî ihtiyaçtan fazla olup olmaması şartını göz önünde

bulundurmadığını ve ona göre iş elbiseleri, taşımada ve işte kullanılan hayvanlar, hizmetçiler, mesken, binek hayvanları, ailenin giyeceği ve yiyeceği, süs için kullanılan kap, gümüş yahut mefruşat ve ticaret niyetiyle bulundurulmayan eşya vb. gibi her türlü maldan zekât vermenin farz olduğunu belirtir (Bedâʾiʿ, II, 11). Ancak bu açıklamaların bazıları Mâlikî kaynaklarında yer alan bilgilerle çelişmektedir. Zira İmam Mâlik, diğer âlimler gibi zekât için nisabın gerekli olduğunu kabul eder ve İbn Abdülberr'in belirttiğine göre mallardan zekât verilmesini artış özelliğine bağlar (el-İstiẕkâr, IX, 69); bu özelliği taşımamaları sebebiyle kadınların takınmak için bulundurdukları altın, gümüş, inci, yakut gibi her türlü süs eşyasından zekât gerekmediğini ifade ederek bunların ehli tarafından kullanılan eşyaya benzediğini belirtir (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 5; Sahnûn, I, 245-246). Bu ifadede yer alan "ehli tarafından kullanılan eşya" tâbiri bir bakıma havâic-i asliyye kavramının tanımı niteliğindedir. Mâlik, zenginlik için bir sınır bulunmadığını ve bunun ictihada bırakıldığını ileri sürmekle birlikte ona göre evi ve hizmetçisi olan kimse zenginlik sınırına ulaşmadığı müddetçe zekât alabilir; fakat sahip olduğu ev ve mesken, ihtiyacını karşılayabileceği bir başka ev satın aldığında elinde fazlalık kalacak kadar değerli ise bu durumda zekât alamaz. Aynı kural hizmetçi için de geçerlidir (İbn Abdülber, et-Temhîd, IV, 98; a.mlf., el-İstiẕkâr, IX, 214). Bununla birlikte Kâsânî'nin de naklettiği gibi işte çalıştırılan hayvanlardan zekât alınacağını söyler (İbn Abdülber, el-İstiẕkâr, IX, 148, 170).

Zekât yükümlülüğünün, havâic-i asliyye dışında nisab miktarı mala sahip olunmaya bağlanmasının hikmeti şöyle açıklanmıştır: Zekâtın farz kılınmasının sebebi zenginlik nimetine şükürdür. Mal aslî ihtiyaçtan fazla olursa zenginlik ve nimet içinde olma hususu gerçekleşir ve o zaman kişi gönül hoşluğu ile zekâtını verir. Aslî ihtiyaç seviyesindeki mal ve zenginlik ise hayatı sürdürmek ve bedeni kıvamında tutmak için zaruri olan ihtiyaçlardandır. Bunun şükrü beden nimetinin şükrüyle aynıdır ve bu kadar maldan zekât verme gönül hoşluğu ile olmaz. Halbuki Taberânî'nin Ebü'd-Derdâ'dan rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber, "Mallarınızın zekâtını gönül hoşluğu ile veriniz" demiştir (Kâsânî, II, 4, 11).

Aslî ihtiyaçlar zekât fonundan yararlanma konusunda da belirleyici bir unsurdur. Çünkü zekâtın meşrû kılınmasının sebebi ihtiyaç sahiplerinin temel ihtiyacını gidermek ve ileri derecedeki yoksulluğu ortadan

kaldırmaktır. Bu sebeple bir kimsenin elinde bulunan aslî ihtiyaç maddeleri zekât vermeyi gerektirmediği gibi zekât almaya da engel olmaz. Dolayısıyla aslî ihtiyaçlarını karşılayamayan veya nisab miktarından az mala sahip olup ihtiyaçlarını güçlükle karşılayabilen, geliri giderine denk kimse şer‘an fakir sayılır ve zekât alma hakkına sahiptir. Yine aslî ihtiyaçlarını karşılayamayan kimseye devlet zekât dışında da yardım etmek durumundadır. Fıkıh literatüründe fakirlerin ve hastaların tedavi ve ilâç masrafları ile, çalışıp kazanmaktan âciz olup nafakasını karşılamakla yükümlü kimsesi bulunmayanların nafakalarının hazine gelirlerinden karşılanacağı ifade edilirken (Kâsânî, II, 68-69) âdeta günümüzdeki sağlık ve işsizlik sigortası, mâlulen emeklilik gibi kurumların gerçekleştirmeye çalıştığı sosyal adalet ve dayanışma amaçlanmış olmaktadır. Ayrıca zaruri ihtiyaçlarını karşılayamayan ve başka bir imkânı da bulunmayan bir kimsenin dilenmesi de câiz görülmüştür.

Havâic-i asliyye kavramı İslâm toplumunda asgari hayat ve geçim standardını belirlemede kullanılan bir ölçüt konumundadır. Müslümanlar, gerek fert gerekse devlet olarak bu standardın altında yer alanlara yardım etmekle yükümlü oldukları gibi bu standardın üstünde olanlar da bu yükümlülüğe katılmak durumundadır. Ayrıca aslî ihtiyaçların zekât dışı bırakılması anlayışı -her ne kadar pek çok ülkede henüz uygulanmıyorsa da-modern vergi sisteminde asgari ücretin vergi dışı tutulması düşüncesinin asırlar öncesinden bir uygulama örneği olması ve vergilendirmede mal sahibinin şahsını, içinde bulunduğu ortamı, ihtiyaçlarını, borçlarını ve ailevî yükümlülüklerini göz önünde bulundurması itibariyle vergi hukuku alanında üzerinde durulmaya değer bir önem arzetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 5-6; Müsned, II, 230, 394, 434-435, 501; Buhârî, “Zekât”, 18, 38, 45, 46, “Veṣâyâ”, 9, “Nafaḳāt”, 2, “Zühd”, 32; Müslim, “Zekât”, 8, 41; Nesâî, “Zekât”, 53, 60, “Büyûʿ”, 84; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 245-248; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Muhammed et-Tâib

- Saîd Ahmed A‘râb), Tıtvân 1394/1974, IV, 97-105; a.mlf., el-İstiẕkâr (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Kahire 1414/1993, IX, 66-79, 147-148, 170, 211-217; XXVII, 403; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 198, 213; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 4, 11, 44-45, 48, 68-69; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1401, III, 11-18; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 61-62; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 373-374; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), I, 486-489; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, VII, 45-47; XX, 184, 188; Aynî, el-Binâye, III, 22-23; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 486-489; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, II, 222; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 390-394; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 172, 174, 187, 191; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 347-348; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü'z-zekât, Beyrut 1389/1969, I, 151-155, 282-311, 458-486; II, 550-560; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 595 vd., 601 vd.; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 736, 750, 764-768, 864-865; "Zekât", Mv.F, XXIII, 242; Mehmet Erkal, "Havâic-i Asliye", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 191-192.

Orhan Çeker

HAVÂLE

(الحوالة)

Borcun naklini konu alan akid.

Sözlükte "bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletme, yönünü değiştirme, değişim ve intikal" anlamına gelen havâle, İslâm hukukunda borcun bir kimsenin zimmetinden başka bir kimsenin zimmetine nakledilmesini ifade eder. Klasik fıkıh literatüründe borcunu başka bir kişiye havâle eden borçluya muhîl, alacaklıya muhâl veya muhâlün leh, borç kendisine havâle edilen kimseye muhâlün aleyh, havâle edilen borca da muhâlün bih denir.

Hukukta alacak ve borçların asıl süjelerinden başkalarına intikali iki grupta mütalaa edilir. Ölüden, geride kalanlara intikal miras ve vasiyetle, sağlar arası intikal ise alacağın temliki ve borcun nakli kavramlarıyla ifade edilir. Alacağın itibarî bir mal kabul edilmesi, tahsil ve tesliminin kesin değil muhtemel bulunması, onun alacaklının mülkiyetinde olup olmadığı ve ne ölçüde hukukî işlemlere konu edilebileceği tartışmasını gündeme getirir. Tartışılan konular arasında alacağın temlikinin câiz olup olmadığı veya hangi kayıt ve şartlarda câiz görülebileceği hususu özel bir yer işgal eder ve alacağın temliki İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından prensip olarak câiz görülmez. Ancak bu konuda Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri oldukça katı iken Şâfiî mezhebinin daha esnek olduğunu, özellikle de Hanefî mezhebinde alacağın borçluya, hatta bazı istisnaî hallerde üçüncü şahıslara temlikinin câiz görüldüğünü belirtmek gerekir. Mâlikîler'e göre ise alacağın borçlu dışındaki şahıslara temliki bazı kayıt ve şartlarla da olsa kural olarak geçerlidir; bu temlikin satım veya bağış yoluyla gerçekleşmesi sonucu etkilemez (bk. BORÇ; DEYN).

Alacağın hukukî işlemlere konu edilmesi hususunda İslâm hukukçularının ortaya koyduğu muhalif veya çekimser tavır ve ileri sürdükleri kayıt ve şartlar özellikle üçüncü şahısların haklarının korunması, hukukî ilişkilerde açıklık ve güvenin sağlanması konusundaki gayretlerinin bir parçası olarak görülebileceği gibi bu durum onların genel akid nazariyeleriyle de uyum

gösterir. Ancak bu yaklaşımın borç ilişkilerinde ve ticarî hayatta yol açabileceği muhtemel sıkıntılar borcun havâle işlemiyle büyük oranda giderilmiş, hatta borçlunun aktif olarak devrede olması sebebiyle daha güvenli bir usul tesis edilmiştir.

Tarihçe. Roma hukukunda borç ilişkisi alacaklı ile borçlu arasında şahsî bir bağ olarak telakki edildiğinden sağlar arasında borcun havâle yoluyla nakli kabul edilmiyordu. Zamanla ihtiyaçların zorlaması sonucu alacaklıyı veya borçluyu değiştirerek alacak veya borcun yenilenmesi, yahut yeni alacaklıya alacağın tahsili konusunda vekâlet verme şeklinde bir çözüm üretilmişse de hem bu usullerin yeterince güvenceli olmayışı hem de getirilen yasal kısıtlamalar arzu edilen sonucu sağlamadı. Roma hukukunun bu tavrı, başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkeleri hukukunda XIX. yüzyılın ortalarına kadar az veya çok etkisini sürdürdü. Bunun için de Batı hukukunda havâle ile ilgili kanunî müsaade ve düzenlemenin fazla uzun bir geçmişi yoktur. Buna karşılık İslâm toplumunda havâlenin, borcun ödenmesini kolaylaştıran ve borçluyu sıkıntıdan kurtaran bir sistem olması sebebiyle Hz. Peygamber döneminden itibaren olumlu karşılandığı hatta teşvik gördüğü, iktisadî gelişmelere ve ticarî hayatın canlanmasına paralel olarak birkaç yüzyıl içinde alacak veya borcun naklini sağlayan “süftece”, “sak” gibi vasıta ve usullerin yaygınlık kazandığı görülür. Bu sebeple bazı Batılı müellifler de dahil hukuk tarihçileri, Batı toplumunda havâle anlayış ve usullerinin benimsenmesini ve yaygınlık kazanmasını İslâm toplumlarındaki gelişmelerin müslüman tâcirler ve yahudi bankerler tarafından Batı’ya tanıtılmasına bağlarlar (Schacht, s. 78). Öte yandan çağdaş İslâm hukukçularından Abdürrezzâk es-Senhûrî, diğer toplumlarda borcun naklinin tarihî seyir itibariyle alacağın temlikinden çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığını, İslâm toplumunda ise önce borcun nakli demek olan havâlenin kurumlaştığını, alacağın ise önceleri miras yoluyla intikalinin, sonra da sınırlı şekilde de olsa akid yoluyla intikalinin benimsendiğini ve bu anlayışın aşama aşama geliştiğini ifade eder (Meṣâdirü’l-ḥaḳ, V, 77). Bu tesbit, konunun tarihçesi kadar İslâm hukuk doktrininin kendine has şartları içinde orijinal bir gelişme seyri takip ettiğini göstermesi yönüyle de önemlidir.

Kur’an’da borçlanmanın yazışma ve şahitle belgelenmesi (el-Bakara 2/282), akidlerin ve verilen sözlerin yerine getirilmesi (el-Bakara 2/177; el-

Mâide 5/1), borçlu ödeme sıkıntısı içinde ise ona kolaylık gösterilmesi (el-Bakara 2/280) gibi genel ilkeler bulunmakla birlikte alacak veya borcun başkasına nakledilmesiyle ilgili özel bir hüküm yer almaz. Hz. Peygamber konuyla ilgili olarak, "Zenginin ödemeyi geciktirmesi zulümdür. Sizden biriniz alacağı konusunda ödeme gücü bulunan birine havâle edilirse bu havâleyi kabul etsin" (Buhârî, "Ḥavâlât", 1-2, "İstiḳrâż", 12; Müslim, "Müsâḳāt", 33-34; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 10) demiş, ancak hadisin bir gereklilik mi yoksa tavsiye mi içerdiği hususu tartışmalı kalmıştır. Sahâbe döneminde sınırlı sayıda da olsa havâle uygulamasına rastlanmaktadır. İbn Hazm'ın naklettiğine göre Saîd b. Müseyyeb'in babası Müseyyeb'in bir kimsede 2000 dirhemlik alacağı, bir başka kişinin de Ali b. Ebû Tâlib'de aynı miktarda alacağı vardı. Bunun üzerine Hz. Ali'den alacağı olan şahıs Müseyyeb'e, "Ben seni Ali'ye havâle edeyim, sen de beni falan şahsa havâle et" dedi, Müseyyeb de bunu kabul etti. Daha sonra Müseyyeb havâle yoluyla Hz. Ali'den alacağını aldı. Fakat diğer şahıs, borçlu yanındaki malın helâk olması sebebiyle alacağını tahsil edemedi. Müseyyeb bu durumu Hz. Ali'ye bildirince Ali, "Allah onu hakkından

uzaklaştırdı" dedi (el-Muḥallâ˒, VIII, 519-520). Yine kaynakların bildirdiğine göre Hz. Osman'a, "Bir kimse (muhâlün leh) kendi hakkı ile diğer bir şahsa havâle edildikten sonra havâle edildiği bu şahıs (muhâlün aleyh) müflis olarak ölürse ilk borçluya (muhîl) rücû hakkı var mıdır ?" diye sorulduğunda Hz. Osman onun böyle bir rücû hakkının bulunduğu, çünkü müslümanın hakkının yok olmayacağı cevabını vermiştir (a.g.e., VIII, 519; İbn Kudâme, IV, 393).

Kur'an ve Sünnet'te konuyla ilgili olarak yer alan ilkeler, özel açıklamalar ve sınırlı sayıdaki kayıtlar, bu dönemden sonra İslâm toplumlarında borçlar hukukunun ve ticarî ilişkilerin kendi tabii seyri içinde gelişmesine imkân hazırladığı gibi, akdî ilişkilerde şekil serbestisi ve isimsiz akid anlayışının hâkim olması da müslüman hukukçuların ve uygulayıcıların ticarî hayatın gereklerine göre yeni usuller geliştirmesini, sıkı ilişki içinde bulundukları toplumların yararlı kurum ve uygulamalarını kendi kültürleriyle mezcedebilmesini kolaylaştırmıştır. Bu sebeple fıkhın ana konularına göre tasnif edilen hadis mecmualarının "Ḥavâle" bölümlerinde I. (VII.) yüzyılın geleneğinin aktarıldığı, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren meseleci tarzda tedvin edilmeye başlanan İslâm hukuku literatürünün aynı bölümlerinde ise

müslüman toplumlarda bu çizgide gelişen hukuk kültür ve uygulamasının yansıtıldığı söylenebilir. İleri dönemlerin literatüründe konunun daha da ayrıntılı ve doktriner tarzda ele alınmış olması ve zengin uygulama örneklerine rastlanması, bir yönüyle mezhep doktrinlerinin uygulama desteğiyle gelişmesinin, bir yönüyle de müslümanların bölgeler ve toplumlar arası ticarî ilişkilerinin gelişmiş ve sıklaşmış olmasının ürünüdür. Bu gelişmeler sonucu klasik dönem İslâm hukuk literatüründe “Kitâbü’l-Ḥavâle” ana başlığını taşıyan ayrı bir bölüm yer almış ve havâlenin tanımı, unsur ve şartları, hükümleri ve sona ermesi konusunda uygulama hakkında ipuçları da veren ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşmuştur.

Tanımı ve Mahiyeti. Havâle İslâm hukukçuları arasında genelde, “borcun bir zimmetten diğer bir zimmete nakledilmesi veya bunu sağlayan akid” şeklinde tanımlanır. Mecelle’de de benimsenen (md. 673) bu tanım, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un tercihini ve Hanefî mezhebindeki hâkim görüşü, ayrıca teferruattaki farklılıklar göz ardı edilirse Şîa ve İbâzıyye de dahil diğer hukuk ekollerinin görüşünü yansıtmaktadır. Buna göre havâle sonucu hem borç hem de borcun ödenmesini isteme (mutâlebe) hakkı nakledilmiş ve havâle edenin zimmeti borçtan kurtulmuş olmaktadır. Ancak Hanefîler’e göre alacaklı belirli hallerde muhîle rücû edebilirken cumhura göre alacaklının bu hakkı daha sınırlıdır. Hanefîler’den İmam Muhammed’in ise tartışmalı olmakla birlikte havâleyi, “borcun ödenmesini isteme hakkının borçlunun zimmetinden kabul edenin zimmetine nakledilmesi” şeklinde tanımladığı ve borcun aslının muhîlin zimmetinde kaldığı görüşünü benimsediği rivayet edilir (Zeylaî, IV, 172; İbnü’l-Hümâm, VI, 348). Bu farklı görüşü müteahhirîn Hanefî fakihlerine nisbet edenler de vardır (Kâsânî, VI, 17). Kime ait olursa olsun bu görüş ayrılığının alacaklının birinci borçluyu (muhîl) ibrâ etmesi, rehin veya mebî üzerinde hapis hakkının kullanılması gibi konularda farklı sonuçlarının olacağı açıktır. Öte yandan Hanefîler’den Züfer b. Hüzeyl, daha farklı bir yaklaşımla havâleyi borcun veya ödeme talep hakkının nakli olarak değil bir zimmetin diğer bir zimmete eklenmesi olarak tanımlar. Buna, meselâ Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym’in mezhepte yerleşik havâle tanımıyla ilgili on ayrı itiraz veya mülâhazayı dile getirdiğini (el-Baḥrü’r-râ ͗iḳ, VI, 267), diğer mezhep literatüründe de havâlenin mahiyet ve hükmüyle ilgili farklı yaklaşımları yansıtabilmek için benzeri tanım, içerik ve terminoloji tartışmalarının yapıldığını ilâve etmek gerekir.

Diğer akid türlerine nisbetle daha karmaşık bir yapısının bulunması ve borcun varlığının itibarî, elde edilmesinin de muhtemel olması sebebiyle havâlenin mahiyeti İslâm hukukçuları arasında kapsamlı doktriner tartışmalara konu olmuştur. İslâm borçlar hukukunda satım akdi model akid olarak ele alınıp genel nazariye ve hükümler bu akid türü üzerinde örneklendirildiği için havâlenin mahiyetine ilişkin değerlendirmelerde satım akdinde hâkim kuralların ve satım akdi çeşitlerinin baskın etkisi görülür. Nitekim fakihlerin önemli bir kısmı, havâlenin esasında deyn ile deynin satışı olması sebebiyle yasaklanması gerektiği, fakat halkın ihtiyacına binaen kuraldan istisna edilip câiz kılındığı ve ruhsat verildiği görüşündedir. Ancak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye havâlenin kıyasa aykırı olduğu tezini kabul etmez (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 388-390). Fakihlerin arasında havâleyi aynın ayn ile veya aynın deyn ile satışı olarak görenlerin veya Züfer ve İbn Ebû Leylâ gibi bir tür kefâlet olarak nitelendirenlerin bulunduğunu da belirtmek gerekir. Şâfiî fakihlerinden Süyûtî'nin naklettiğine göre fıkıh literatüründe havâlenin mahiyeti hakkında on farklı açıklama mevcuttur (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 712). Bunlar arasında havâleyi borcun satışı, ifa ve karz, ivazlı ıskat, ibrâ ve hukukî sorumluluğu üstlenme (damân) olarak açıklayan veya diğer akidlerle ilişkilendirilmesi gerekmeyen müstakil bir akid olarak nitelendiren görüşler zikredilebilir.

Havâlenin mahiyeti, havâlenin alt tür ve çeşitlerine göre de önemli ölçüde değişebilmektedir. Çünkü havâle türleri arasında borcun ödenme tarzı ve taraflar arası ilişkinin boyutu yönüyle kayda değer farklılıklar görülür. Borçlu, alacaklısını bir başkasına o kimsedeki malından veya alacağından ödenmek üzere havâle ederse borcun ödeneceği malla ilgili bu kayıt sebebiyle "mukayyed havâle"den söz edilir. Mecelle'de de mukayyed havâle, "muhîlin muhâlün aleyhin zimmetinde veya yedinde olan malından vermek üzere diye mukayyed olan havâle" şeklinde tanımlanmıştır (md. 678). Alacağın ödeneceği malla ilgili böyle bir kaydın söz konusu olmadığı havâle çeşidine ise "mutlak havâle" denilir (Mecelle, md. 679). Bu ayırım ve adlandırma daha çok Hanefîler'e aittir. Çünkü Hanefîler'e göre havâlenin sıhhat ve geçerliliği için muhîlin muhâlün aleyhten alacaklı olması şart değildir. Bu sebeple de mutlak havâle bazan kefâlet veya karz işlevi, mukayyed havâle ise alacağın satımı veya vekâlet işlevi görmektedir.

Diğer hukuk ekolleri de borçlunun alacaklısını kendisine borcu bulunmayan bir şahsa havâle etmesini, bu ikinci şahsın rızâsının bulunması kaydıyla kural olarak câiz görmekle birlikte böyle bir ayırım ve adlandırma yapmaz ve Hanefîler'in mutlak havâle diye adlandırdığı işleme "damân, istikrâz, hamâle" gibi adlar verirler. Mezheplerin havâle türlerine farklı hukukî sonuçlar yüklemesinin temelinde de bu türlerin mahiyetine ilişkin görüş ayrılıkları yatar.

Unsur ve Şartları. Havâle akdi, borcun bir şahsın zimmetinden diğer bir şahsın zimmetine naklini ifade ettiğinden akdin tarafları üçe çıkmakta, böylece akdin vücut bulmasını sağlayan ana unsurlar diğer akid türlerinde kural olarak dört iken

havâlede genelde beş olmaktadır. Bunlar da alacaklı (muhâl, muhtâl), havâle eden borçlu (muhîl), havâleyi kabul eden yeni borçlu (muhâlün aleyh, muhtâl aleyh), bunların akid kurucu irade beyanı (siga) ve havâle konusu borç (muhâlün bih) şeklinde sıralanabilir. Diğer mezhepler bu unsurları akdin rükünleri olarak nitelendirirken Hanefîler akidlerle ilgili genel nazariyelerine uygun olarak sigayı (icap ve kabul) akdin rüknü, diğer unsurları da icap ve kabulün gereği ve tabii unsuru olarak görürler. Havâlenin varlığı kural olarak yukarıda sayılan beş unsurun varlığını gerektiriyorsa da akid kurucu sözler, tarafların akid ehliyeti, akdin kuruluş ve işleyişi için hangi tür havâlede taraflardan hangilerinin rızâsının gerekli olduğu, havâle edilen hak ve malla ilgili şartlar konusunda fakihler arasında farklı görüş ve yaklaşımlar vardır.

Havâlenin rüknü, tarafların akde rızâlarının göstergesi konumunda olan icap ve kabuldür. Ancak icap ve kabulde seçilen kelime ve terimler tarafların, özellikle de muhîlin sorumluluğunu yakından ilgilendirdiğinden diğer akidlere göre daha çok önem arzeder. Bu sebeple literatürde icap ve kabul esnasında kullanılan vekâlet, kefâlet, karz, ibrâ gibi terimlerin hukukî yorum ve sonuçları ayrıntılı olarak işlenir. Meselâ kefâle veya hamâle kelimesiyle yapılan işlemin havâle olabilmesi için asıl borçlunun sorumlu olmayacağının belirtilmesi veya satım kelimesiyle havâlenin kurulamayacağı gibi görüşler, işlemin kuruluşunda karışıklığı ve bu sebeple ileride doğabilecek anlaşmazlıkları önlemeyi amaçlar.

Havâlenin kuruluşunda kural olarak akdin her üç tarafının da rızâsı aranmakla birlikte havâle türlerine ve borç ilişkisinin taraflarına bağlı olarak iki tarafın rızâsının yeterli görüldüğü de olur. Şîa da dahil fıkıh mezheplerinin çoğunluğu havâlede asıl borçlunun (muhîl) rızâsını gerekli görürler. Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş ise havâlede muhîlin rızâsının gerekmediği, çünkü yapılan sözleşme ve ödemenin tamamıyla onun yararına olduğu yönündedir. Mecelle'de de bu görüş alınmıştır (md. 681). Hanefî fakihlerinden Kudûrî, mezhep görüşünün muhîlin rızâsının gerektiği yönünde olduğunu belirtmekte, Kâsânî de buna kısmen iştirak etmekteyse de bu görüş, havâlenin yürürlüğü için değil borcu ödeyen şahsın asıl borçluya rücû edebilmesi için şart koşulan bir gereklilik şeklinde yorumlanmıştır. Borcun bir şahsın zimmetinden diğer bir şahsın zimmetine nakli öncelikle alacaklının hukukunu ilgilendirdiğinden havâlede alacaklının rızâsı Zeydî, İmâmî ve İbâzîler de dahil fakihlerin çoğunluğunca gerekli görülür. Meselâ Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, alacaklının akid meclisinde irade beyanında bulunmasını in'ikad şartı olarak görürken Ebû Yûsuf'a göre alacaklının rızâsı nefâz şartı olduğundan sonra da sağlanabilir. Mecelle'de Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilmiştir (md. 683). Hanbelî mezhebinde ağırlıklı görüşe ve Zâhirîler'e göre, Hz. Peygamber'in havâle edilen kimsenin bunu kabul etmesi şeklindeki sözleri (yk. bk.) vücuba hamledildiğinden alacaklının rızâsı gerekli görülmez, ona rağmen havâle geçerli olur. Ödemesi için kendisine borç havâle edilen şahsın, rızâsına gelince bu konuda havâlenin mutlak veya mukayyed oluşuna göre bir ayırım yapmak gerekir. Mutlak havâlede, yani ikinci şahsın asıl borçluya borcunun bulunmadığı havâlede bu ikinci şahsın rızâsının gerektiğinde tartışma yoktur. Mukayyed havâleye gelince, Hanefîler mutlak gibi mukayyed havâlede de akdin yürürlüğe konabilmesi açısından bu ikinci şahsın rızâsını gerekli görürler (Mecelle, md. 682). Hanefîler'de bunun bir istisnası, kocanın karısının nafakasını teminde kusurlu olması, hâkimin de kadına bir nafaka takdir edip ona kocası adına borçlanma yetkisi vermesi durumudur. Kadının bu çerçevede yaptığı borçlanmalar, rızâsının bulunması şartı gözetilmeden kocası üzerine borç kaydedilir. İbâzıyye ve İmâmiyye mezhepleri, bazı Mâlikî ve Şâfiî fakihleri de mukayyed havâlede havâle edilenin rızâsını gerekli görmezler. Diğer mezhep ve fakihler ise aksi görüştedir. Ancak Mâlikî mezhebinde de havâlenin borçlu olmayan bir şahsa yapılması ve asıl borçlunun bu borçtan berâeti şart koşmaması veya alacaklı ile havâle edildiği bu şahıs arasında bir düşmanlığın bulunması gibi

özel bazı durumlarda havâle edilen şahsın rızâsı gerekli görülür. Çünkü birinci örnekte işlem havâle değil hamâle niteliği kazanmış, ikinci örnekte ise alacağın tahsil edilememe riski artmıştır.

Akidlerin kuruluş ve geçerliliği için taraflarda aranan şartlar, literatürde İslâm hukukunun oluşum seyir ve metodunun gereği olarak her bir akid türü için ayrı ayrı ele alınır. Bu sebeple havâlenin taraflarında aranan şartlar, akdin mahiyetindeki ve tarafların yükümlülüklerindeki özellikler sebebiyle satım akdine göre farklılık taşıyabilir. Havâle işleminde alacaklı ile asıl borçlunun konumları birbirine yakındır ve akdin kuruluşu için akıllı ve mümeyyiz olmaları, akdin yürürlüğü için de tam edâ ehliyetine sahip bulunmaları gerekir (Mecelle, md. 684-685). Çünkü onlar açısından havâle bazan tek taraflı kazandırıcı veya iki taraflı ivazlı (muâvazât) bir işlem niteliğindedir. Havâle edilen taraf ise mutlak havâlede genelde sırf zarar (teberruât) içeren ivazsız bir işlem yaptığından onun bâliğ olması şartı aranır (Mecelle, md. 684); hibe akdinde olduğu gibi kısıtlı ehliyetlilerin veya onlar adına kanunî temsilcilerinin havâleyi kabul etmesi câiz görülmez. Literatürde havâle edilen şahsın borcu ödeme gücünde olması şartı da kaydedilir ve bu şart akdin sağlıklı işleyişini hedef aldığından fakihlerce genel kabul görmüştür.

Havâle konusuyla ilgili olarak fakihlerin ileri sürdükleri şartlar, aynı zamanda onların hangi tür havâleyi câiz gördüklerini de belirleyen bir kriter konumundadır. Meselâ Hanefîler, havâlenin sıhhati için havâle edenin havâle alacaklısına borçlu olması şartını ararken havâle edilen şahsın havâle edene borçlu olmasını şart görmezler (Mecelle, md. 686). Havâlenin konusu, kural olarak deyndir ve hangi tür mal veya hakkın havâleye konu olabileceğinde genelde kefâlet akdi ölçü alınır. Fakihlerin ağırlıklı görüşü, havâle edilen borcun ayn değil zimmete taalluk eden borç nevinden olmasının gerektiği şeklindedir. Bunun için de aynın veya menfaatin havâlesi genelde, alacağın bir ayndan veya menfaatten ödenmek üzere havâlesi de fakihlerin önemli bir kısmı tarafından kabul görmez. Havâle edilen borcun ödenmesi gerekli ve mâlum olması şartları da aranır. Hatta literatürde çeşitli mezhep veya fakihler tarafından bu borcun müstekar, karşılıklı, akid öncesinde sabit olmuş ve akid zamanı mevcut, mislî, ivazlı malî bir akidden doğmuş olması gibi şartlardan söz edildiği, bununla da akdin sağlıklı işleyişinin ve özellikle alacaklının hukukunun korunmasının

hedeflendiği görülür. Hakkın havâleye konu olup olamayacağı, özellikle ileri dönem Hanefî literatüründe hayli tartışmalı olup her iki görüşün de savunucuları vardır. Ancak câiz görmeyenler, hak tabiriyle daha çok aynın karşılığını teşkil eden ve zimmette sabit olmayan hakları, meselâ menfaat mülkiyeti nevinden hakları, gazinin ganimetten payı, hak sahibinin vakıftan sabit geliri gibi mücerret hakları kastederler ve bunlarda havâlenin değil

kabza vekâletin geçerli olacağını söylerler. Câiz görenler de hak tabiriyle genelde deynin karşıtı olan ve zimmete taalluk eden hakları kastederler. Bu son anlamı bakımından hakkın havâlesi, borcun havâlesinin simetriğinde yer alan ve alacağın havâlesi veya temliki de denebilecek olan bir işlemi ifade etmekte, birincide borçlunun değişimi, ikincide ise alacaklının değişimi söz konusu olmaktadır. Ancak İslâm hukukunda havâle ile ilgili doktrinin ağırlıklı olarak borcun havâlesine göre şekillendiği, yeni bir hukuk dalı olan ticaret hukukunun yaklaşımına göre değil borçlar hukukuna ve özellikle akdin konusu ile ilgili geleneksel telakkiye göre düşünüldüğünde alacağın havâlesinin biraz izaha muhtaç yönlerinin bulunduğu, çağdaş İslâm hukukçularının bu konudaki tereddütlerinin de böyle anlaşılması gerektiği söylenebilir.

Hükmü. Havâlenin en başta gelen hukukî sonuçları havâle edenin borçtan kurtulması, bu borca bağlı teminatların sona ermesi, havâle edilenin zimmetinin yeni bir borçla meşguliyeti ve alacaklının havâle edilene yöneltebileceği bir talep hakkının doğması, ayrıca havâle edenin alacaklının hakkıyla ilgili sorumluluğunun da bir yönüyle devam etmekte oluşu, yani alacaklının belli durumlarda asıl borçluya rücû hakkının bulunmasıdır. Ancak bu hukukî sonuçların her biriyle ilgili olarak fakihler farklı mütalaalar ileri sürmüşlerdir.

Hanefîler, havâle işlemi tamamlandığında alacaklının hakkının selâmette olması kaydıyla havâle edenin borçtan kurtulduğu görüşündedir. Delil olarak da Hz. Osman’ın müslümanın hakkının zâyi olmayacağına dair sözünü alırlar (yk. bk.). Ancak mezhep müctehidleri arasında bu kaydı ifadede kısmen de olsa bir üslûp farkının bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bu konuda Mürşidü’l-ḥayrân’da İmam Muhammed’in (md. 777), Mecelle’de ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un (md. 690) görüşleri tercih edilmiştir. Bu arada Hanefîler’den Züfer’in, farklı havâle tanımına bağlı

olarak havâle işlemi sonunda asıl borçlunun borcundan kurtulmadığı görüşünü benimsediğini, fakat havâleyi bir bakıma müteselsil kefâlete yaklaştıran bu görüşün mezhepte kabul görmediğini belirtmek gerekir. İmam Muhammed'in, havâle işleminde havâle edilenin zimmetine borcun değil alacaklının talep hakkının intikal ettiğini ifade etmesi de asıl borçlunun berâetiyle alacaklının asıl borçluya rücû hakkının bulunması arasındaki çelişkiyi açıklamaya yöneliktir. Ancak yapılan tartışmalardan, gerek havâle edenin borçtan kurtuluşunun gerekse alacaklının asıl borçluya rücû hakkının mutlak olmadığı, alacaklının sınırlı hallerde asıl borçluya rücû edebileceği anlaşılır. Bu haller de havâle edilenin havâleyi kabul etmemesi veya inkâr etmesi ve aksinin de ispat edilememesi, havâle edilenin müflis olarak ölmesi, akid esnasında alacaklının asıl borçluya rücû edebilmesinin kabullenilmesi, ödemenin belirli bir ayn ile mukayyet olduğu havâlede bu malın havâle edilen şahsın kusuru bulunmaksızın helâki veya bir borç ile mukayyet olduğunda bu borcun önceden beri mevcut olmadığının anlaşılması gibi daha çok hakkaniyet hukukunun veya taraflar arası anlaşmanın gerektirdiği durumlardır. Diğer mezheplerde ise havâle edenin borçtan kurtuluşu daha genel bir ilkedir. Meselâ Mâlikîler havâle işleminin bâtıl olması, havâle edilenin borcunun havâle öncesinde fesih veya inkâr edilmesi, asıl borçlunun alacaklısını bu ikinci şahsa, onun ödeme güçlüğü içinde olduğunu bile bile havâle etmesi hallerinde alacaklıya asıl borçluya rücû hakkı tanınır. Akid esnasında alacaklının, havâle edilen şahsın iflâsı halinde asıl borçluya rücû edebilmesi şartını ileri sürmesini Şâfiîler'le bazı Mâlikîler havâle akdinin yapısına aykırı görürken bir kısım Mâlikîler olumlu karşılar. Hanbelîler, alacaklının rücû hakkını, havâle onun rızâsı alınmadan yapılmışsa daha geniş tutarlar.

Havâle sonunda havâle edenin borçtan kurtuluşuna bağlı olarak bu borç için verdiği kefâlet ve rehin gibi şahsî ve aynî teminatlar da düşer. Mecelle'de bu hüküm yer aldıktan sonra, rehin alanın bir kimseyi rehin verene havâle etmesi halinde artık rehni elinde tutamayacağı ve rehinle ilgili hapis hakkının düşeceği ifade edilir (md. 690). Konunun bu şekilde hem borcun nakli hem de alacağın temliki mezcedilerek takdim edilmesinin temelinde, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un fer'î hakların sukutu açısından ikisi arasında fark görmeyişi yatar. Çünkü aslın sâkıt olması ona bağlı fer'î hakların da sukutunu gerektirir. Ancak İmam Muhammed, alacağın temlikiyle borcun naklini fer'î hakların düşmesi bakımından birbirinden ayırmış, alacaklı yeni

borçludan alacağını tahsil etmediği sürece eski borçludan aldığı rehni elinde tutabileceği görüşünü benimsemiştir. Mezhepte her iki görüşün de taraftarı vardır (Ali Haydar, II, 184-185).

Havâle işleminde havâle edilenin havâle edene rücû hakkını, genelde aralarındaki borç ilişkisinin mahiyeti ve havâlenin yapılış tarzı belirler. Hanefîler'e göre mutlak havâlede havâle edilen havâle edene eğer borçlu değilse, muhîle ancak onun emriyle yaptığı ödemeden sonra rücû edebilir. Fakat havâle, alacaklı ile borcu ödemeyi üstlenen muhâlün aleyh arasında akdedilip de asıl borçlunun tâlimatı olmadan ödeme yapılmışsa artık ödemeyi yapan bu şahıs hukuken teberruda bulunmuş sayılır ve asıl borçluya rücû edemez. Havâle edilenin havâle edene borcu bulunmakla birlikte alacaklıya bu borçtan ödeme yapılması kaydı zikredilmemişse yine mutlak havâle söz konusudur. Ancak bu durumda havâle edilen yaptığı ödemeyi muhîle olan borcundan düşer, yani alacak-borç takası yapılır (Mecelle, md. 691). Mukayyet havâlede ise durum biraz daha farklı olup muhîlin muhâlün aleyh nezdindeki alacağından havâle edilen miktar kadarıyla ilişkisi kesilir ve bu hak doğrudan alacaklıya geçer. Bu sebeple böyle bir havâleden sonra muhâlün aleyh muhîle eski borcunu ödese alacaklıya karşı ödeme sorumluluğu devam eder. Alacaklıya ödeme yaptıktan sonra muhîle ödediği miktar için rücû edebilir (Mecelle, md. 692). Mukayyet havâleden sonra ve ödemeden önce muhîlin muhâlün aleyh nezdindeki malı / alacağı helâk olsa bu mal veya alacağın hukukî statüsüne yani emanet veya mazmun oluşuna, helâkte borçlunun kusur derecesine bağlı olarak havâle bâtıl olur veya geçerliliğini korur. Diğer fıkıh mezhepleri mukayyet havâleyi, yani havâle edilenin havâle edene borçlu oluşunu ve ödemenin de bu borçtan yapılması kaydıyla havâleyi esas aldıklarından, havâle edilenin havâle edene rücû hakkı genelde birinci borçlanma işleminin veya havâlenin bâtıl olması halinde söz konusu olur. Havâle edilenin havâle edene borçlu olmadığı halde ödeme yapması durumunda teknik anlamda havâleden değil duruma göre istikraz, kefâlet, vekâlet veya teberrû işleminden söz edilebileceğinden rücû hakkı da bu çerçevede çözümlenir. Ancak özellikle Hanbelîler'in ve büyük ölçüde Mâlikîler'in, bu aşamada sebepsiz zenginleşme ve hakkaniyet ilkesini işleterek borçlu olmadığı halde ödeme yapan bu şahsın asıl borçluya rücû hakkını genişletmeye çalıştıkları görülür.

Havâle işleminde alacaklı ile alacağını almak üzere gönderildiği şahıs arasındaki ilişki, aralarındaki borç ilişkisinin öncesinin bulunmayıp bu akid sonucu doğmuş olması sebebiyle sıradan borç ilişkilerine göre kısmen farklılık taşır. Havâle işlemi sonunda alacaklının havâle edilenden ödemeyi talep hakkı doğar. Ancak havâle, muhîlin borcunu o haliyle muhâlün aleyhe naklettiğinden bu alacaklı için yeni bir hak değil, asıl borçluya karşı önceden sahip olduğu haktır. Meselâ asıl borçludan alacağı vadeli idiyse aynı vade yeni borçlu için de geçerlidir. Havâle edilen de asıl borçlunun alacaklıya karşı sahip olduğu hak ve defilere sahip olur; meselâ borcu doğuran işlemin hükümsüzlüğünü veya borcun ödendiğini ileri sürebilir. Alacaklının muhîlden alacağının yanı sıra bir başka borç ilişkisinden kaynaklanan bir borcu bulunuyorsa muhâlün aleyhin bu alacak ve borç arasında takas talebi kabul edilmez. Aynı şekilde, mukayyet havâlenin aksine mutlak havâlede havâle edilen şahıs asıl borçluya karşı sahip olduğu defileri alacaklıya yöneltemez. Fakihlerin büyük çoğunluğu, havâle sonunda asıl borçlunun belirli durumlar hariç borçtan kurtulacağı ve borca karşı verdiği teminatların da kural olarak sona ereceği görüşündedir. Hanefîler'den İmam Muhammed, havâlenin tanımıyla ilgili farklı görüşüne bağlı olarak aksi görüştedir. Havâle edilen de alacaklıya ödeme yapmakla veya onun ibrasıyla, hibe veya havâlesiyle ona karşı borçtan kurtulmuş olur (Mecelle, md. 699).

Sona Ermesi. Havâle işleminin sona ermesinin en tabii yolu havâle edilenin alacaklıya borcu ödemesidir. Tarafların yaptıkları havâleyi karşılıklı rızâ ile sona er-dirmeleri de mümkün olmakla birlikte bu işlemin fesih mi ikāle mi sayıldığı, havâlenin sona erdirilmesinde akdin üç tarafından hangilerinin rızâsının şart olduğu fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ Hanefîler, havâlenin asıl borçlu ve alacaklının anlaşmasıyla sona erdirilebileceği, İbâzîler ise üç tarafın rızâsının da gerekli olduğu görüşündedir. Alacaklının havâle edileni ibrâ etmesi, alacağını ona hibe etmesi veya ona olan borcuyla takas da havâleyi sona erdirir. Bu konuda asıl tartışma taraflardan birinin ölümü, ödeme imkânsızlığı va akdin feshi gibi ârızî durumların akde etkisi konusundadır.

Hanefîler'e göre mutlak havâlede havâle edenin ölmesiyle akid sona ermez. Bu kimsenin havâle edilen şahısta malı veya alacağı olsa bile havâle bunlarla kayıtlanmadığı için alacaklının hakkı bunlara değil havâle edilenin

zimmetine taalluk eder. Bunun için de havâle edenin ölümü halinde muhâlün aleyh nezdindeki bu mal veya alacak terekeye dahil olur ve mirasçılara geçer. Ancak kaynaklarda hâkimin, müracaat halinde alacaklının veya havâle edilenin rücû ihtimaline binaen gerekli tedbirleri alması, meselâ ölenin mirasçılarından veya diğer alacaklılarından teminat istemesi gereğinden söz edilir. Mukayyet havâlede havâle edenin borcun ödenmesinden önce vefat etmesi halinde havâle infisah eder. Bunun sebebi, ödemenin kayıtlandığı mal ve alacağın havâle edenin terekesine geri dönmüş olmasıdır. Bu durumda havâle lehtarı alacaklı, diğer alacaklılarla birlikte sıraya girer. Hanefî hukukçularından Kâsânî, rehin alanın rehnedilen mal üzerindeki hakkının râhinin ölümünden sonra da devam ettiği halde benzeri durumdaki alacaklının havâle edildiği maldaki hakkının sona ermesini, nimet-külfet dengesiyle, yani malın helâkinin birinci şahsın hakkını düşürürken ikinciye böyle bir etkisinin bulunmayışıyla açıklar (Bedâʾiʿ, VI, 17). Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm ve Muhammed Emîn İbn Âbidîn ise havâlede muhîlin ölümü halinde alacaklının diğer alacaklılarla eşit tutulmasını, onun havâle edilen malın mülkiyetini veya zilyedliğini iktisap etmemiş olmasıyla ve havâlenin temliki değil nakli konu alan bir akid oluşuyla açıklar (Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 351; Reddü'l-muḥtâr, V, 345). Havâlede alacaklının veya havâle edildiği yeni borçlunun ölümünün kural olarak akdi etkilemeyeceği, alacak veya borcun terekeye, oradan da mirasçılara intikal edeceği açıktır. Havâle edilenin müflis olarak ölmesi halinde havâlenin sona ereceği görüşü ölüme değil ödeme imkânsızlığına bağlanmalıdır.

Havâle işlemine konu olan borcun veya onun hukukî sebebinin ortadan kalkması da belli durumlarda havâlenin sona ermesine yol açar. Meselâ satım akdinde alıcının satıcıyı semeni almak üzere başkasına havâle etmesi, daha sonra da mebîin bir başka şahıs tarafından istihkak edilmesi veya alıcıya teslim edilmeden satıcının elinde helâk olması ya da ayıp sebebiyle satıcıya geri verilmesi durumunda havâle konusu borç karşılıksız kalmış ve alıcı-muhîlin borçsuzluğu ortaya çıkmış olur, havâle de böylece infisah eder. Havâle edilenin muhîle borcunun olmadığının ortaya çıkması veya borç sebebinin bâtıl olması mutlak havâleyi etkilemese de mukayyet havâleyi etkiler ve bu durumda akid bâtıl olur. Çünkü havâle akdi esnasında havâle konusunun hukukî sebebinin bulunmadığı anlaşılmış olur. İmâmiyye ve İbâzıyye de dahil fıkıh mezheplerinin çoğunluğunun görüşü bu yöndedir.

Ancak Mâlikîler'den İbnü'l-Kāsım bu durumda havâleyi geçerli sayıp havâle edilene muhîle rücû etme hakkı verir. Zeydiyye ise alacağın havâle edilenden kabzını ölçü alır ve kabz sonrasında havâleyi geçerli sayıp aynı şekilde muhâlün aleyhin muhîle rücû edebileceğini belirtir. Havâle edilen nezdindeki muhîle ait malın helâk olması veya muhîl tarafından geri alınması ise yukarıdakinden daha farklıdır. Böyle bir durum, zimmete taalluk etmesi sebebiyle mutlak havâleyi etkilemeyeceği gibi mukayyet havâleyi de etkilemez. Çünkü mukayyet havâlede ödeme her ne kadar bu malla kayıtlanmışsa da akid esnasında malın mevcut olması sebebiyle akid geçerliliğini korur ve damân hukuku çerçevesinde telâfi ve tazmin cihetine gidilir.

Alacaklının havâle edilenden hakkını alamamasının havâle işleminin sona ermesinde özellikle Hanefîler'e göre ayrı bir önemi vardır. Literatürde "tevâ" kelimesiyle ifade edilen bu durum, havâle edilenin borca batık olarak ölmesi veya hâkimin iflâsına hükmetmesi, havâle edilenin havâleyi inkâr etmesi ve alacaklının elinde aksini ispat edecek bir delilin bulunmaması, mukayyet havâlede ödemenin kayıtlandığı emanet malın zayi olması gibi sınırlı haller olup hepsinde de alacaklının hiçbir kusuru bulunmaksızın havâle edilenin ödeme imkânsızlığı doğmuş olmaktadır. Aralarında tam bir görüş birliği bulunmamakla birlikte Hanefî imamları ve Kādî Şüreyh, Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî gibi bazı Iraklı fakihler, bu durumda havâlenin sona erip alacaklının havâle edene rücû hakkının doğacağı görüşündedir. Diğer mezheplerin, özellikle de Şâfiîler'in bu konuda bir hayli kuralcı oldukları, tevâ halinde havâleyi sona erdirmeye yanaşmadıkları görülür. Ancak Mâlikîler, havâle edenin havâle edilenin akid esnasında ödeme güçlüğü içinde olduğunu bilerek alıcısını ona havâle etmiş olması veya borcun ödenme imkânsızlığı halinde alıcının havâle edene rücû edilebilmesinin başlangıçta şart koşulmuş bulunması durumlarını genel kuraldan istisna sayar. Hanbelî, İmâmiyye ve İbâzıyye mezheplerinde de bu iki durumu veya sadece birini havâlenin sona ermesi sebebi görenler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ḥavâlât”, 1-2, “İstiḳrâż”, 12; Müslim, “Müsâḳāt”, 33-34; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 10; İbn Hazm, el-Muḥallâ ͗, Kahire 1969, VIII, 517-521; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, I, 337-339; Serahsî, el-Mebsûṭ, XX, 52-58; Kâsânî, Bedâ ͗iʿ, VI, 15-19; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Il, 342-344; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, IV, 390-422; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 353-355; Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳā ͗iḳ, Bulak 1314, IV, 171-175; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 388-390; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 345-356; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâ ͗ir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 310-312, 712; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râ ͗iḳ, VI, 266-276; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, IV, 421-466; el-Fetâva'l-Hindiyye, Ill, 295-306; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 340-351; Mecelle, md. 673-700; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, Kahire 1308, md. 777, 858-890; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, Il, 153-208; Ebül'ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Ankara 1996, s. 171; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, s. 600-610; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, V, 77; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 543; III, 61-69; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 78; Karaman, İslâm Hukuku, II, 595-613; Bilmen, Kamus², VI, 286-310; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, V, 162-178; Abdüllatîf M. Âmir, ed-Düyûn ve tevs̱îḳuhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1984, s. 140-174; Abbas Hüsnî Muhammed, el-İştirâṭ li-maṣlaḥati'l-ġayr fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Cidde 1404/1984, s. 211-224; Pedro Cano Avila, “Sobre la Subrogacion de crédito (hawála) en Cordoba y Granada (Siglos X y XIV J. C.)”, Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vila, Granada 1991, I, 481-496; Abdülvedûd Yahyâ, Ḥavâletü'd-deyn, Kahire 1992; Setr b. Sevâb el-Caîd, Aḥkâmü'l-evrâḳi'n-naḳdiyye ve't-ticâriyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Tâif 1993, s. 313-334; Abdülaziz Beki, İslâm Hukukunda ve Türk Mevzu Hukukunda Kıymetli Evrak (doktora tezi, 1995, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 247-258; M. Akif Aydın, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, Osm.Ar., IX (1989), s. 31-50; “Havâle”, Mv.F, XVIII, 169-246; A. Dietrich, “Hawāla”, EI² (İng.), III, 283.

Ali Bardakoğlu

HAVÂLE

(حواله)

İslâm devletlerinde ödeme emri karşılığında kullanılan bir maliye terimi.

İslâm maliyesinde hem ödeme emri hem de ödenen belirli miktar için kullanılmış olup kelimeye Abbâsîler döneminde yerleşmiş bir terim olarak rastlanır. Abbâsîler'de bir ödeme emri belgesi olarak havâle, resmî ve hususî maliyede paranın naklinde karşı karşıya kalınabilecek çeşitli tehlikelerden ve gecikmelerden korunmak amacıyla çok yaygın olarak kullanılmıştır.

İslâm malî teşkilâtında bu nevi düzenlemeler "süftece" veya "sak" adıyla biliniyordu. Meselâ Ahvaz, Fars ve İsfahan âmilleri topladıkları vergi gelirlerini merkezî hükümete süftece ile gönderirlerdi. Süftecenin nakde çevrilmesi ve havâle ile ilgili bütün meselelerde "câhbac" adlı görevli en önemli rolü oynardı.

Havâle Selçuklu maliyesinde de çok yaygın olarak kullanılmıştır. Bazan devlet gelirlerinin köylülerden (kır kesiminden) doğrudan doğruya toplandığı görülmekteyse de bunu havâle olarak değerlendirmemek gerekir. İlhanlı ve İlhanlı sonrası döneminde İran'da havâlenin türünü ve özelliklerini gösteren birçok bilgiye rastlanmaktadır (Reşîdüddin Fazlullah, II, 1024-1040, 1068-1075; Muhammed b. Hindûşah en-Nahcuvânî, s. 294-302). İlhanlı maliye kayıtlarında "havâle" ve "havâlât" gibi terimler geçmekte, bunların "mâl-i mukātaa"dan yapılan ödemeleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu nevi tahsisler merkezî divanın "defteri tahvîlât" veya "defteri câmiu'l-hisâb" adlı aylık ve yıllık muhasebe defterlerine "mukarreriyye" veya "ıtlâkıyye" adıyla kaydedilmiştir. Mukarreriyye, Dîvân-ı A'lâ'dan hükümdarın emriyle her yıl kadılara, şeyhlere, seyyidlere, öğrencilere, maliye memurlarına, yamcılara (menzil memurlarına) veya amme hizmeti görenlere yapılan muayyen ödemeleri ifade etmektedir. Itlâkıyye ise saray mensupları ve görevlileriyle askerî görevlilere yapılan ödemelere denilmektedir. Bu temel fark, şüphesiz İlhanlı Devleti'ndeki sivil

ve askerî idarenin birbirinden ayrı oluşuyla ilgilidir. Taşradaki âmillere yapılan bütün bu tahsisler berat, yaftaca veya havâle ile yapılırdı (Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, s. 162-165). Devlet hazinesine para toplamak için gelen görevliler bu dönemde “ilçi” adıyla anılırdı. Mukātaa malını teslim süreleri bittiğinde âmiller bu berat ve yaftacaları kontrol için sâhib-dîvâna verir ve neticeyi gösteren bir hüccet alırdı (a.g.e., s. 65).

Mukātaa ve havâle İlhanlı maliyesinin temel uygulamalarıydı. Fakat yaygın suistimaller Gāzân Han’ı bir dizi reform yapmaya sevketti. Selefi Geyhatu’nun saltanatında çiftliklerden elde edilen gelirler eyaletlerde gereksiz yere harcandı; bu sebeple tahsis ve tayinler önemli bir kazanç getirmiyordu (Reşîdüddin Fazlullah, II, 1083). Bu şartlarda hakkını alamayan askerî zümre köylüden doğrudan usulsüz vergi alma yoluna gitti; ancak bu durum köylülerin huzursuz olup topraklarını terketmelerine sebep oldu. Gāzân Han, önce her bölgenin gelir kaynaklarını belirlemek için bir umumi tahrir yaptırdı. Ardından vergi toplama usullerinde yeni bir sistem kurdu. Bu sisteme göre gelirler doğrudan devlet memurları tarafından toplanacak ve askerî zümreye devlet hazinesinden nakit ödeme yapılacaktı. Ayrıca devlet arazileri de askerî zümreye iktâ olarak dağıtılacaktı. Devletin mukātaa ve havâle usulü yerine doğrudan doğruya gelirleri toplayıp ödeme yapma sisteminin tam olarak uygulaması bir Ortaçağ devleti için pek mümkün değildi. O dönemin şartlarında bu iş için gerekli teşkilâtı kurmak, geliri nakletmek, saklamak ve aynî olarak toplanan vergileri nakde çevirmek çok zor ve masraflıydı. Bununla birlikte Gāzân Han’ın, sadece devlet gelirlerinin köylerde oturan askerî personele iktâ olarak tahsis edilmesi tarzındaki reformunun az da olsa başarı şansı vardı. Reformların kalıcı tesiri olmadığı, Nahcuvânî’nin mukātaa ve havâle konusundaki malî yolsuzluklardan şikâyetinden anlaşılmaktadır (Düstûrü’l-kâtib, s. 297-298). Nahcuvânî’ye göre eyaletlerde tahsisler damgalar şeklinde yapıldı (bk. DAMGA). Daha sonra Hoca Gıyâseddin ve Mevlânâ Şemseddin, gelirlerin divan muhassılları tarafından toplanması ve istihkakların (aylık ücret) yine hazineden ödenmesi prensibini benimsediler. Fakat bu reformlar da kalıcı olmadı. Mukātaa ve havâlenin İran’da daha sonraki tarihi ve tatbikatı için Teẕkiretü’l-mülûk adlı eserde bilgi bulunmaktadır (s. 79).

Mukātaa ve havâle diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı malî sisteminin de temeliydi. Osmanlı Arşivi’nde bulunan zengin malzeme,

bilhassa mukātaa defterleri ve Maliye ahkâm defterleri sistemin teşkilini, ayrıntılarını ve önceki dönemlerde anlaşılmayan kısımlarını aydınlatmaya imkân sağlamaktadır. Mukātaa ile işletilen ve üzerine havâlenin yapıldığı ana gelir kaynağı defterdarın idaresi altında bulunan havâss-ı hümâyun idi (bk. HAS). Genellikle ödemeler gelirin toplandığı yerde vergi toplayıcısının tesbitiyle yapılırdı. Nakit paranın naklindeki zorluk ve özellikle şehirlerde ticarî muamelelerin vergilendirilmesinden oluşan gelirin gayet yavaş birikmesi gibi sebeplerle bu sistem pratik bir uygulama olarak tercih edildi. Devlete ait mukātaa defterlerindeki kayıtlar sayesinde bu işlerden sorumlu olan defterdar, uzak eyaletlere ait gelirlerin idaresi üzerinde sıkı bir kontrol kurmuştu. Aynî olarak ödenebilen âşârın da dahil olduğu diğer bir grup gelirler askerî zümreye timar olarak

tahsis edildi. Timar sahibi bu gelirleri doğrudan doğruya toplardı. Ancak Gāzân Han'ın reformlarında olduğu gibi bu tarz bir timar ve zeâmet verme aslında havâle sisteminden uzaklaşma idi. Bu kategorideki gelirler artık havâle muâmelâtına tâbi değildi. Osmanlı sisteminde bunlar nişancının idaresi altında müstakil bir ünite teşkil etmiştir.

Bir mukātaayı genellikle üç yıllık bir süre için üstlenen âmil hükümetin tahsisine göre ödemelerini yapmaktaydı. Ödemeler nakit olarak daima eminin, kadının ve hükümet temsilcisinin mâlumatı dahilinde yapılır ve defterlere kaydedilirdi. Kadı âmile bir hüccet verir, burada mukātaanın ismi, miktarı, hangi tarihte kime verildiği belirtilirdi. Bunun bir sûreti kadı siciline işlenirdi. Diğer taraftan eğer ödeme yapılmayacak olursa bunun sebeplerini açıklayan bir mektup havâlenin hâmiline verilirdi. Kadı sicilleri havâle muâmelâtı için en değerli kaynaklardır. Havâle emirnâmesi padişahın bir hükmü olup kime hangi kaynaktan ne kadar ödeneceğini belirtirdi. Havâle emirnâmeleri üç tiptir. 1. Taşrada askerî hizmetlerde bulunan görevlilerin sâlyâne, ulûfe ve mevâcibleri için yapılacak ödemelerle ilgili emirler. 2. Saray için veya vilâyetin amme hizmetleriyle ilgili olarak yapılacak mübâyaaları karşılamak üzere eminlerin uhdesine verilmiş olan havâleler. 3. Hazîne-i âmire için hükümet temsilcisine teslim edilen miktarın bildirildiği emirnâmeler.

Bir bölgedeki çeşitli mukātaalar, özellikle mültezim denilen talep sahiplerine tahsis edilmeye hazır durumdaydı ve onların talepleri düzenli

olarak hep aynı kaynaktan sağlanırdı. Bu sebepledir ki merkezî maliye teşkilâtı Anadolu mukātaası, maden mukātaası, büyük kale mukātaası gibi talepler doğrultusunda birtakım dairelere ayrılırdı. XVII. yüzyıldan itibaren mukātaa gelirleri belli başlı şehirlerdeki sarrafların gayretleriyle poliçe şeklinde hazîne-i âmireye nakledilmeye başlandı. Daha sonraki devirlerde havâle kullanımı sürdürüldüyse de 1839'da Tanzimat'ın ilânıyla mukātaa uygulamaları kaldırıldığı için önemini kaybetti. Tanzimat maliyede merkezîliği getirdi. Devlet memurları eyaletlere, vergileri doğrudan doğruya toplayabilecek şekilde geniş yetkilerle tayin edildi. Bunların maaşları ve taşradaki ihtiyaçları mahallinde karşılanmış, muhassıllar bunun muhasebesini merkeze göndermişlerdir (İnalcık, TTK Belleten, XXVIII/112, s. 629).

Havâle Osmanlıca'da ayrıca "en üst noktaya yerleştirilmiş kule" anlamına gelir. Havâle kuleleri hisarların yakınında üstün mukavemet sağlamak, ablukaya almak için inşa edilmiştir. Bu metot XIV. yüzyılda Bursa'nın muhasarasında uygulandı. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un muhasarasında mukavemetin uzun sürmesi halinde Rumeli Hisarı'nı havâle kulesi olarak düşünmüştü. Osmanlı havâleleri Balkan toponomisinde de iz bıraktı. Belgrad yakınında Fâtih Sultan Mehmed'in inşa ettiği bir havâleye daha sonra mahallî halk tarafından "avala" adı verilmiştir.

Osmanlı bürokrasisinde havale kelimesi, herhangi bir daireye muamele görmek üzere takdim edilen belgenin veya çıkan bir emrin gereğini yerine getirmek için ilgili kaleme gönderilmesi amacıyla evrakın bir köşesine düşülen kayıt ve işaret anlamında da kullanılmaktaydı. Bu kayıt açık bir şekilde, yani "havale" (حواله) olarak yazılabildiği gibi, "hâ" (ح) şeklinde rumuz olarak da kısaltılabilmekteydi. İçeriğine göre bir belge birkaç daireye havale edilebilirdi. Bazan havâle işleminin yapılabilmesi için padişahın iradesi gerekmekteydi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 14773).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 14773; Reşîdüddin Fazlullah, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., II, 1024-1040, 1031-1034, 1048, 1068-1075, 1083; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 65, 162-165; Muhammed b. Hindûşah en-Nahcuvânî, Düstûrü'l-kâtib fî taʿyîni'l merâtib (nşr. Abdülkerîm Alizâde), Moskva 1964, s. 294-302; Tez̠kiretü'l-mülûk (nşr. V. Minorsky), London 1943, s. 79; Kānunnāme-i Sultānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - H. İnalcık), Ankara 1956, s. 35; Ebüssuûd, Fetâvâ, TSMK, Ahmed III, nr. 786, vr. 251a-252b; Yahyâ Efendi, Fetâvâ, TSMK, Ahmed III, nr. 788, vr. 141a-143b; Mevkūfâtî, Tercümetü'l-Mevkūfâtî li'l-Mülteka'l-ebhur, İstanbul 1308, II, 56-57; R. Grasshoff, Die Suftağa und Hawala der Araber, Göttingen 1899; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen 1950, s. 63-65; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, Oxford 1953, s. 73; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Ḫorazmsāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964, s. 74-75; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 277-278; Ali Akyıldız, "İradelerin Üzerinde Bulunan Bazı Rumuzlar ve Diplomatik Hususiyetleri (1840-1856)", Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri: Bildiriler, İstanbul 1995, s. 50-53; W. J. Fischel, "Jews in the Economic and Political Life of the Medieval Islam", JRAS, XXII (1937), s. 3-35; Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 629; a.mlf., "Ḥawāla", EI² (İng.), III, 283-285.

Halil İnalcık

HAVÂMİS-i SÜLEYMÂNİYYE

(خوامس سليمانيّه)

Süleymaniye medreselerinden sonra belirlenen Osmanlı medrese sisteminde Süleymaniye’den önceki derece

(bk. MEDRESE).

HAVÂRİ

(الحواري)

Hz. Îsâ’nın, kendisine yardımcı olmak üzere seçtiği on iki kişiden her biri için kullanılan tabir.

Sözlükte “beyaz olmak; iyice beyazlatmak” anlamlarına gelen Arapça haver kökünden türetilen havârî “seçilmiş, kusursuz; taraftar, özverili arkadaş, dost, bir kimseye ileri derecede yardım eden, kendisini bir davaya adayan” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥvr” md.). Havâri kelimesinin Habeş dilinde aynı mânadaki havaryanın Arapçalaşmış şekli olduğu da ileri sürülmüştür (EI² [Fr.], III, 294). Terim olarak genelde, Allah’ın peygamberlerine inanıp onlara yardımcı olan herkes için kullanılan havâri bilhassa Hz. Îsâ tarafından seçilmiş, tebliğ ve irşad görevinde ona yardımcı olan on iki kişilik grubu ifade eder. Batı dillerinde havâri karşılığında kullanılan apostle, apôtre kelimeleri, Grekçe’de “bir görevi ifa etmek üzere gönderilen” anlamındaki apostolostan gelmektedir (IDB, I, 171).

İnciller’e göre Hz. Îsâ, daha tebliğ faaliyetinin başında kendisine inananlardan on iki kişi seçmiş ve bunlara havâri adını vermiştir (Luka, 6/13). Ayrıca onlardan “on iki havâri” (Vahiy, 21/14) ve “havâriler” (Luka, 6/13; Markos, 6/30) olarak da bahsedilmektedir; ancak daha ziyade “şâkird” diye adlandırılmışlardır (Matta, 11/1; 14/26; 20/17; Yuhanna, 20/2).

Havârilerin isimleri bazı küçük farklılıklarla Matta (10/2-4), Markos (3/16-19), Luka (6/14-16) ve Resullerin İşleri’nde (1/13) verilmektedir. Matta ve Markos İncilleri’nde zikredilen isimler şunlardır: Simun Petrus, Andreas, Ya‘kūb (Zebedi’nin oğlu), Yuhanna, Filipus, Bartolomeus, Tomas, Matta, Ya‘kūb (Alfeus’un oğlu), Taddeus, Gayyur Simun, Yahuda İskariyot. Onuncu havâri Taddeus’un adı Matta’da Lebbeus (10/3), Markos’ta Taddeus (3/18), Luka’da ise (6/16) Ya‘kūb’un oğlu Yahuda olarak geçmektedir.

Havârilerin sayısının on iki olarak tesbiti İsrâiloğulları'nın on iki kabilesiyle (sıbt) ilgilidir. “Ben, İsrâil evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim” (Matta, 15/24) diyen Îsâ, İsrâil'in on iki kabilesini temsilen kendisine inananlardan on iki kişi seçmiştir. Hz. Îsâ, “İnsanoğlu her şeyin yenilenmesinde izzetinin tahtına oturacağı zaman siz ki benim ardımca gelenlersiniz, siz de İsrâil'in on iki sıbtına hükmederek on iki taht üzerinde oturacaksınız” (Matta, 19/28; Luka, 22/30) diyerek bu alâkayı ifade etmiştir.

Havârilerle ilgili çeşitli listelerde Simun Petrus daima ilk sırayı almaktadır. Simun Hz. Îsâ'ya ilk inanan havâridir. Îsâ, Hz. Yahyâ tarafından vaftiz edildikten ve şeytan karşısında denenip tebliğine başladıktan sonra Galile denizinin yanında gezerken Petrus denilen Simun ile kardeşi Andreas'ı denize ağ atarken görmüş, onlara, “Ardımca gelin; sizi insan avcıları yapacağım” demiş, onlar da ağlarını bırakıp onu takip etmişlerdir. Az sonra ağ onarırlarken gördüğü Zebedi'nin oğlu Ya‘kūb ile kardeşi Yuhanna'yı çağırmış, onlar da hemen kayığı ve babalarını bırakıp Îsâ'nın peşinden gitmişlerdir (Matta, 4/17-22). Yeni Ahid'deki havâri listelerinde Petrus'tan sonra gelen ve hepsinde ortak olan üç kişi bunlardır. Zebedi'nin oğlu ve Ya‘kūb'un kardeşi olan Yuhanna İncil yazarıdır. Hz. Îsâ onu ve kardeşini havâri olarak seçtikten sonra onlara “gök gürlemesi oğulları” anlamında “boanerces (boanerges)” lakabını vermiştir (Markos, 3/17). Hz. Îsâ tarafından Yairus'un kızının diriltilmesi sırasında olayı takip etmelerine izin verilen üç kişiden biri olan Yuhanna (Markos, 5/37; Luka, 8/51) Îsâ'nın her zamankinden farklı bir görünüme bürünerek yüzünün güneş gibi parlaması, esvabının ışık gibi aydınlanması hadisesine de (transfiguration) şahit olmuştur (Matta, 17/1). Hz. Îsâ çarmıha gerildiğinde Yuhanna oradaydı. Îsâ çarmıha gerilmeden önce annesini ona emanet etti. Sâmiriye'de İncil'i tebliğ eden Yuhanna hayatının son dönemlerini Efes'te geçirmiştir. Filipus ise Andreas ve Petrus'un şehri olan Beytsayda'dan idi. Hz. Îsâ onu Beytanya'da bulup arkasından gelmesini söylemiş (Yuhanna, 1/43-44), daha sonra da havâri olarak seçmiştir. Bartolomeus hakkında havâriler arasında zikredilmesinin dışında bilgi yoktur.

Tomas adlı havâriye Grekçe'de Didimos da denilmektedir. Hz. Îsâ, daha önce taşlanarak çıkarıldığı Yahudiye'ye tekrar gitmek isteyince Tomas arkadaşlarına, “Biz de onunla ölmek için gidelim” demiştir (Yuhanna,

11/16). Hz. Îsâ havârilere gerçekleri öğretirken Tomas, “Yâ Rab, nereye gidiyorsun bilmiyoruz, yolu nasıl biliriz?” diye sormuş, Îsâ da, “Yol ve hakikat ve hayat benim” karşılığını vermiştir (Yuhanna, 14/5-6). Hz. Îsâ yeniden dirildikten sonra havârilerin yanına geldiğinde Tomas orada değildi. Îsâ’nın dirildiğini söylediklerinde önce inanmadı (Yuhanna, 20/24-29). Hıristiyan geleneğine göre Tomas Persler’e İncil’i tebliğ etmiş ve orada ölmüştür. Diğer bazı rivayetlere göre ise Hindistan’da Hıristiyanlığı yaymış ve orada şehid edilmiştir.

Romalılar’ın emrinde gümrük memuru olarak görev yapan yahudi asıllı Matta Kefernahum da Hz. Îsâ tarafından davet edilmiş, o da görevini bırakarak onun ardınca gitmiştir (Matta, 9/9; Markos, 2/14; Luka, 5/27). Daha sonra Îsâ Matta’yı on iki havâriden biri olarak seçmiştir. Markos (2/14) ve Luka (5/27) İncilleri’nde Matta, Alfeus’un oğlu Levi olarak geçmektedir. Kendi adıyla anılan İncil’in yazarı olan Matta geleneğe göre yahudilere İncil’i tebliğ etmiştir. Alfeus’un oğlu Ya‘kūb’la ilgili Yeni Ahid’de fazla bilgi yoktur. Sadece boyunun kısalığı sebebiyle kendisine “Küçük Ya‘kūb” denildiği ifade edilmektedir (Markos, 15/40). Taddeus ve Gayyur Simun ile ilgili olarak onların havâri oluşlarının dışında herhangi bir bilgi yoktur.

Yahuda İskariyot İnciller’e göre havârilerin on ikincisidir ve Hz. Îsâ’ya ihanet ederek onu 30 gümüş karşılığında yahudilere yakalatmış, ancak daha sonra yaptığına pişman olup intihar etmiştir (Matta, 26/14-16; 27/3-5). Yahuda İskariyot’tan boşalan yere diğerleri tarafından kura sonucu Mattias seçilmiştir (Resullerin İşleri, 1/23-26).

Genellikle İnciller havârilerden Petrus, Büyük Ya‘kūb ve Yuhanna’ya özel bir önem verir ve onlara atıflarda bulunur; çünkü onlar daima Hz. Îsâ’ya refakat etmişlerdir. Bunlardan Petrus Îsâ’nın yanında müstesna bir yere sahiptir. Hz. Îsâ, “Sen Petrus’sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım ve ölüler diyarının kapıları onu yenmeyecektir. Göklerin melekûtunun anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur” (Matta, 16/18-19) diyerek onun bu üstünlüğünü ifade etmiştir. Yahuda İskariyot, Hz. Îsâ’nın bulunduğu yeri yahudilere bildirerek ona ihanet ettiği için azîzler arasında yer almamaktadır. Îsâ’nın göğe

çekilmesinden sonra havârilerin idaresi Petrus'a geçmiştir. On iki havârinin dışında Pavlus kendisini havâri ilân etmiş ve yahudi menşeli olmayan hıristiyanlar onu, Mûsevî-hıristiyan geleneği ise Barnaba'yı havâri saymıştır.

İnciller'e göre havâriler, vaftiz oluşundan çarmıha gerilişine kadar daima Hz. Îsâ ile beraber olmuş, onun hizmetinde bulunmuşlardır (Matta, 26/17-19; Luka, 9/52; Yuhanna, 4/8). Îsâ onları vazettiği İncil'e ve ölüler arasından dirilmesine şahit olmaları için seçmiş, onların eğitimiyle bizzat meşgul olmuştur. Ancak ağır işlerde çalışan, en azından dördü balıkçı olan, ayrıca vergi tahsildarı Matta'nın dışında hiçbiri okuma yazma bilmeyen havâriler Hz. Îsâ'nın anlattıklarını dinliyor, fakat çoğunlukla anlamıyorlardı. Bu sebeple Îsâ, anlattıklarını tekrar etmek ve yeni açıklamalar yapmak durumunda kalıyordu. Bununla birlikte tebliğ faaliyeti süresince onunla beraber olan havâriler Hz. Îsâ'dan mûcizeler gösterme yetkisi almışlardı (Markos, 3/15). Tanrı'nın melekûtunun anahtarları onlara verilmişti (Matta, 18/18; 19/28). Onlar hastaları iyileştiriyor, insanları kötü ruhlardan koruyorlardı (Matta, 10/1-8; Luka, 6/13). Bunun içindir ki Hıristiyan ilâhiyatı havârilerden sitayişle söz etmekte, ağır ve yorucu bir zühd ve riyâzet hayatı yaşadıklarını belirtmektedir. Havârilerin "selâmet sırrına ermeleri, güçlüklere katlanan ruhlar olmaları", ancak sabır gerektiren zorlu bir eğitimden sonra gerçekleşmiştir. Bütün bunların yanında havârilerin zaafları da vardır. Hz. Îsâ yakalanıp tutuklanacağı gece havârilerine, "Bu gece hepiniz benden ötürü sürçeceksiniz" der (Matta, 26/31). Petrus, "Hepsi senden ötürü sürçse de ben hiç sürçmem" deyince Hz. Îsâ şu sözleri söyler: "Doğrusu sana derim: Bu gece horoz

ötmeden önce sen beni üç kere inkâr edeceksin" (Matta, 26/33-35). Îsâ yine o gece dua ederken havârilerinin de dua etmesini ister; fakat onlar uyurlar (Matta, 26/36-45). Hz. Îsâ yahudiler tarafından yakalanınca havârilerin hepsi kaçar; Petrus da aynı gece üç defa Îsâ'yı tanımadığını söyler (Matta, 26/56, 69-75).

İnciller'e göre Hz. Îsâ, yeniden dirildikten sonra Mecdelli Meryem'e ve başkalarına görünerek kendisinin dirildiğini bildirir; onlar da havârilere haber verirler, fakat havâriler inanmazlar. Îsâ onları imansızlıkları ve yürek katılıkları sebebiyle ayıplar (Markos, 16/9-14; Luka, 24/8-40). Yine de

onlara rûhulkudüsü ve, “Kimlerin günahlarını bağışlarsanız günahları bağışlanmış olur ve kimlerinkini alıkorsanız alıkonmuş olur” diyerek bağışlama yetkisini verir (Yuhanna, 20/22-23).

Hz. Îsâ’nın semaya urûcundan on gün sonraya rastlayan Pentikost günü (Fısıh bayramından elli gün sonra kutlanan bayram) havâriler rûhulkudüsle dolar ve her biri, büyük bir şevk ve heyecan içinde çeşitli milletlerin dillerini konuşup anlar hale gelir (Resullerin İşleri, 2/1-4). Daha sonra Kudüs’te ilk hıristiyan cemaatini oluşturan havâriler dört bir tarafa dağılarak yeni dini yaymaya başlarlar.

Daha ilk dönemlerden itibaren katakomplarda ve hıristiyan lahitlerinde havârilerin tasvirleri yapılmış, onlar, ayaklara kadar inen uzun elbiseleri ve üzerlerindeki atkılarla tasvir edilmiştir. Batı’da ilk sekiz asrın âbidelerinde havâriler, Hz. Îsâ’nın sağında veya solunda oturmuş ya da ayakta, bir kısmı sakallı, bir kısmı sakalsız, sol ellerinde genellikle bir cilt veya tomar yahut bir taç tutar vaziyette resmedilmişlerdir. Sembollerle ifade edildiklerinde ise altısı Hz. Îsâ’nın sağında, altısı da solunda bulunan koyunlar şeklinde gösterilmişlerdir. Öte yandan her havârinin ayrı sembolü vardır. Simun Petrus anahtarlar, Andreas kılıç, Ya‘kūb (Zebedi’nin oğlu) isminin altına çizilmiş bir haç, Yuhanna içinden yılan çıkan bir kadeh, Filipus ucu gül gibi düğümlü bir haç, Bartolomeus bir kitap ve bir bıçak, Tomas bir gönye, Matta mızrak, Ya‘kūb (Alfeus’un oğlu) hacı asâsı ve istiridye kabuklu şapka, Taddeus bir topuz, Gayyur Simun bir testere, Yahuda İskariyot’un yerine seçilen Mattias ise bir balta ile sembolize edilmiştir.

İslâmî kaynaklarda havâri terimi, her ne kadar öncelikle Hz. Îsâ’nın on iki seçkin yardımcısı için kullanılıyorsa da Resûl-i Ekrem’in İkinci Akabe Biatı’ndan sonra Medineliler’e nakib tayin ettiği Evs kabilesinden üç, Hazrec kabilesinden dokuz olmak üzere toplam on iki kişiye de havâri denilmektedir. Bazı İslâm tarihi kaynaklarında ise Kureyş’ten Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hamza, Ca‘fer, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Osman b. Maz‘ûn, Abdurrahman b. Avf, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm’dan oluşan on iki sahâbî havâri olarak anılır (A. J. Wensinck, III, 294).

Havârilerle ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de üç sûrede açıklama yapılmıştır.

Âl-i İmrân sûresinde (3/52) bildirildiğine göre Mûsâ'dan sonra İsrâiloğulları'na peygamber olarak gönderilen Îsâ kavmini öncelikle Allah'a kulluk etmeye çağırmış, ancak onların kabul etmediklerini sezince, "Allah yolunda bana yardımcı olacak olanlar kimlerdir?" diye sorması üzerine havâriler, "Biz Allah yolunun yardımcılarıyız. Allah'a inandık. Bil ki bizler müslümanlarız" cevabını vermişlerdir. Buna benzer bir açıklama da Saf sûresinin 14. âyetinde geçmektedir. Diğer bir âyette (el-Mâide 5/111), Allah'a ve O'nun elçisi Îsâ'ya iman etmeleri havârilere ilham edilince onların iman ederek Allah'a teslim oldukları bildirilmiştir. Müteakip âyetlerde açıklandığına göre havâriler Hz. Îsâ'ya, "Senin rabbin gökten donatılmış bir sofra indirebilir mi?" diye sormuşlar, bunun üzerine Îsâ, "İman etmiş kimseler iseniz Allah'tan korkun" diye cevap vermiş, havâriler ise, "İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz iyice yatışsın, senin bize doğru söylediğini bilelim ve bunu bizzat görenlerden olalım" demişler; nihayet Hz. Îsâ'nın dua ve niyazı üzerine gökten bir sofra inmiştir (el-Mâide 5/112-115). Tefsirlerde nakledildiğine göre Îsâ havârilerine otuz gün oruç tutmalarını emretmiştir. Havâriler orucu tamamladıklarında Hz. Îsâ'dan, hem yemeleri hem de Allah'ın oruçlarını kabul ettiğini anlayıp kalplerinin mutmain olması için semadan bir sofra indirmesini arzu etmişlerdir. Hz. Îsâ, verilecek bu nimetin şükrünü eda edemeyeceklerinden korktuğu için önce onlara nasihat etmiş, fakat ısrar etmeleri üzerine Allah'a dua edip bir sofra indirmesini istemiştir. Sofra inince havâriler önce Îsâ'nın yemesini istemişler, fakat Îsâ, "Allah korusun! Bu sofrayı kim istediyse önce o yesin" demiş, bunun üzerine havâriler de yememişlerdir (İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, III, 221-224).

Havâri kelimesi Hz. Peygamber'in hadislerinde de geçmektedir. Bir hadiste, "Benden önce Allah hangi ümmete peygamber göndermişse bu peygamberlerin hepsinin de ümmeti için havârileri ve sünnetini takip eden, emrine uyan yakın dostları olmuştur" (Müslim, "Îmân", 80) denilmiştir. Bir başka hadisin meâli de şöyledir: "Her peygamberin bir havârisi vardır, benim havârim Zübeyr b. Avvâm'dır" (Buhârî, "Cihâd", 40, 41, 135; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 48).

İslâmî kaynaklarda Hz. Îsâ'nın havârileriyle ilgili çeşitli rivayetler yer alır: Havârilerin sayısı on ikidir ve onlar balıkçılık, çamaşırcılık, kaptanlık, boyacılık gibi

mesleklerden gelmişlerdir. Acıktıklarında veya susadıklarında, “Ey Allah’ın ruhu, acıktık ve susadık!” derler; Hz. Îsâ da eliyle yere vurur ve her biri için yerden iki ekmek ve içecek çıkarırdı. Havâriler, “Dilediğimizde sen bizi doyuruyor ve içiriyorsun, acaba bizden daha üstünü var mıdır?” diye sorduklarında Îsâ, “Sizden daha üstünü kendi el emeğiyle geçinendir” cevabını vermiştir. Bir defasında Hz. Îsâ Nûh’tan, tûfandan ve gemiden bahsederken havâriler, “Tûfan hadisesine şahit olmuş birini diriltmeni isteriz” demişler, Hz. Îsâ da Nûh’un oğlu Sâm’ın kabrine giderek onu diriltmiş ve tûfan olayını ondan dinlemişlerdir (İbnü’l-Esîr, I, 314-315).

Bir başka rivayete göre Hz. Îsâ balık avlayan dört kişiyle -ki bunlar Simun Petrus (Şem‘ûnü’s-safâ), Andreas (Endiryûs), Ya‘kūb ve Yuhanna’dır- konuşarak onları dine davet eder; onlar da kabul ederek kendisine tâbi olurlar. Îsâ daha sonra nehirde çamaşır yıkayan diğer bir grubun yanına gider; bunlar da Luka, Tomas (Tuma), Markos, Yuhanna, Simun ve Ya‘kūb’dur. Hz. Îsâ onlara, “Ey insanlar! Siz bu çamaşırları yıkıyor ve kirlerinden temizliyorsunuz, fakat niçin aynı şeyi kalplerinize yapmıyorsunuz? Ben Allah’ın size gönderdiği elçisiyim” der ve onlara Hz. Muhammed’i müjdeler. Onlar da Hz. Îsâ’ya iman eder ve ona tâbi olurlar. On iki havârinin dördü balıkçı, sekizi ise çamaşırcıdır (Nüveyrî, XIV, 226-227).

Havâriler bir defasında Hz. Îsâ’yı kaybeder ve hemen onu aramaya koyulurlar. Denize doğru gittiğini öğrenince oraya giderler ve Hz. Îsâ’nın denizde yürüdüğünü görürler. İçlerinden biri, “Ey Allah’ın nebîsi, yanına geleyim mi?” diye sorar. Îsâ kabul edince bir ayağını denize uzatır, fakat ayağı suya batar. Bunun üzerine, “Ey Allah’ın nebîsi, batıyorum!” deyince Hz. Îsâ, “Ey imanı az kişi! Elini uzat; insanoğlunun arpa tanesi kadar gerçek imanı olsa suda batmaz” der.

Hıristiyan inancına göre on iki havâriden biri olan Yahuda İskariyot, Hz. Îsâ ve diğer havârilerle birlikte yediği son akşam yemeğinden sonra Îsâ’ya ihanet ederek bulunduğu yeri haber vermiş ve onu yahudilere yakalatmıştır. Böylece Îsâ haçta can vermiştir. Kur’an’a göre ise Allah’ın kudretiyle bir kişi (Yahuda İskariyot ?) onlara Îsâ gibi gösterilmiş, onlar da Îsâ zannederek bu kişiyi haça germişler; Allah, haça germe işlemi gerçekleşmeden önce Îsâ’yı kendi nezdine kaldırmıştır (en-Nisâ 4/158). Böylece onlar Îsâ’yı ne

öldürmüşler ne de asmışlardır; fakat öldürdükleri onlara Îsâ gibi gösterilmiştir (en-Nisâ 4/157).

Bir rivayete göre de Hz. Îsâ havârileriyle birlikte bir evde iken ev kuşatılır. Evi kuşatanlar içeri girdiklerinde havârilerin hepsi Hz. Îsâ'nın sûretine büründürülür. Onlar, "Bize sihir yaptınız, ya Îsâ'yı gösterirsiniz ya da hepinizi öldürürüz" deyince Îsâ, "Bugün sizden kim cennet karşılığı canını verir?" diye sorar. İçlerinden biri kabul eder ve evi kuşatanların yanına giderek Îsâ olduğunu söyler (İbn Kesîr, Ḳıṣâṣü'l-enbiyâʾ, s. 438).

Kur'ân-ı Kerîm'de Ashâbü'l-karye'ye (Yâsîn 36/13-29) gönderildiği bildirilen elçiler tefsirlerde Hz. Îsâ'nın havârileri olarak yorumlanmaktadır (bk. ASHÂBÜ'l-KARYE). Diğer taraftan İslâmî kaynaklarda, Hz. Îsâ'nın tâlimatı doğrultusunda ve onun göğe yükseltilişinden sonra havârilerin çeşitli ülkelere giderek dini yayma faaliyetinde bulundukları belirtilmektedir. Buna göre Petrus ve Pavlus Anadolu'ya, Andreas ve Matta zencilere, Tomas Bâbil diyarına, Filipus Kuzey Afrika'ya, Yuhanna Efes'e, Ya'kūb Kudüs'e, Gayyur Simun Berberîler'in yaşadığı bölgeye gitmişlerdir (Taberî, Târîḫ, I, 603). Mes'ûdî'nin naklettiğine göre Petrus ve Pavlus Roma'da öldürülmüş, Tomas Hindistan'a gitmiş ve orada ölmüştür (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 311-312). Başka bir rivayete göre ise Hz. Îsâ göğe kaldırılışından önce havârilerden ikisini Anadolu'ya, Andreas ve Luka'yı Habeşistan'a, birini Bâbil'e, birini Kuzey Afrika'ya, birini Ashâb-ı Kehf'in bulunduğu bölgeye, birini Berberîler'in yaşadığı bölgeye, ikisini Antakya'ya, birini Sind ve Hint'e göndermiştir. Havârilerin reisi olan Simun Petrus ise Kudüs'te kalmıştır (Nüveyrî, XIV, 250-259).

İnciller'de hem Hz. Îsâ'ya hem de havârilere dair verilen bilgiler Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerle çelişmektedir. Şöyle ki: Kur'an'a göre havâriler, "Ey İsrâiloğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim; benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak geldim" (es-Saf 61/6) diyen ve, "Allah yolunda bana kimler yardımcı olacak?" (Âl-i İmrân 3/52) diye soran Hz. Îsâ'nın çağrısına, "Biz Allah yolunun yardımcılarıyız. Allah'a inandık, şahit ol biz müslümanlarız. Rabbimiz, senin indirdiğine inandık, peygambere uyduk, bizi şahitlerle beraber yaz!" (Âl-i İmrân 3/52-53) cevabını veren, Îsâ'yı Allah'ın elçisi olarak kabul edip inanan kişilerdir. Hz. Îsâ kendisini

kesinlikle Tanrı veya Tanrı'nın oğlu olarak takdim etmediğine (el-Mâide 5/116), tam aksine, "Ben onlara, 'Benim ve sizin rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' diye senin emretmiş olduğundan başka bir şey söylemedim" (el-Mâide 5/117) dediğine göre havârilerin Hz. Îsâ'ya ulûhiyyet nisbet etmeleri düşünülemez. Halbuki İnciller'e göre havâri Simun Petrus Îsâ'ya, "Sen hay olan Allah'ın oğlu Mesîh'sin" (Matta, 16/16); yine havâri olan Yuhanna kendisine nisbet edilen İncil'de, "Kelâm (Îsâ) başlangıçta var idi ve kelâm Allah nezdinde idi ve kelâm Allah idi ve kelâm beden olup inâyet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; biz de onun izzetini babanın biricik oğlunun izzeti olarak gördük" (Yuhanna, 1/1, 14) demektedir. Öte yandan Hz. Îsâ'nın önemli yetkiler verdiği havârilerden Yahuda İskariyot İnciller'e göre onu 30 gümüş karşılığında satmış (Matta, 26/14-16), ayrıca hırsızlık yapmıştır (Yuhanna, 12/5-6). Îsâ onlardan biri için, "Siz on ikileri ben seçmedim mi ve sizden biri İblîs'tir" (Yuhanna, 6/70) demiştir. İbn Hazm İnciller'deki bu ifadeleri esas alarak şu hükme varır: "Hıristiyanların havâri dediği bu kimseler havâri olmak şöyle dursun mümin bile değildir; onlar yalancılardır, çünkü Hz. Îsâ'ya ulûhiyyet nisbet etmişlerdir" (el-Faṣl, II, 26, 38-39).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥvr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥavârî" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "ḥvr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥavârî" md.; Müsned, I, 89, 102, 103, 458, 461-462; III, 307, 314, 338, 365, 398; Buhârî, "Cihâd", 40, 41, 135, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 13, "Meġāzî", 29, "Tefsîr", 9/9; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 48, "Îmân", 80; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir) , III, 283-287; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 601-604; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 311-312; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 306; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 26, 38-39; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 314-320; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIV, 226-227, 250-259; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, II, 37; III, 221-226; a.mlf., el-Bidâye, II, 86-96; a.mlf., Ḳıṣâṣü'l-enbiyâʾ, s. 416-443; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, III, 175-177; VII, 58-64; E. Le Camus, "Apôtre", DB, I/1, s. 782-787; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 314-315; VII, 248-249; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4949;

W. Nölle, Wörterbuch der Religionen, München 1960, s. 45; A. Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1962, s. 40; Jr. M. H. Shepherd, “Apostles”, IDB, I, 170-172; Ahmed Şelebî, Muḳārenetü’l-edyân II: el-Mesîḥiyye, Kahire 1967, s. 163; Mevdûdî, Tefhimü’l-Kur’an (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VI, 260; A. J. Wensinck, “Havârî”, İA, V/1, s. 375-376; a.mlf., “Ḥawārī”, EI² (Fr.), III, 294.

Osman Cilacı

HAVÂRİC

(bk. HÂRİCÎLER).

HAVAS

(bk. DUYU).

HAVAS

(الخواص)

Özel bilgiler ve özel hallere sahip velîler anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “bir nesneyi diğerlerinden farklı ve üstün kılan nitelik” anlamına gelen hâssa kelimesinin çoğulu olup genellikle avam karşıtı olarak “seçkin kişiler” mânasında kullanılır. Tasavvufta, herkeste bulunmayan birtakım bilgilere ve hallere, yetenek ve ruh temizliğine sahip velîlere havâs veya ehl-i husûs, bunların en üstün olanlarına hâssü’l-havâs veya hâssatü’l-hâssa adı verilir; böylece tasavvufî anlayışta müslümanlar avam ve havas şeklinde iki kategoriye ayrılır. Havas ve hâssü’l-havâs, şer‘î yükümlülükler konusunda avamla aynı hükümlere tâbi olup avama uygulanan hükümler onlara da uygulanır. Ancak havas nâfile ibadetlere büyük önem vermesi, haram ve mekruh olan şeylerden titizlikle kaçınması, dinî hayatı en mükemmel şekliyle yaşamaya çalışması sonucunda birtakım özel bilgilere ve hallere sahip olarak avamdan ayrılır.

Mutasavvıflara göre Hz. Peygamber’in vahiy alma, mi‘raca çıkma ve mûcize gösterme gibi sadece kendine has bazı halleri (hasâisü’n-nebî) vardır. Aynı şekilde Resûl-i Ekrem sırdaşı olan Huzeyfe b. Yemân’a başkalarının bilmediği bazı şeyleri haber verdiği gibi Ali’ye de başkalarının bilmediği yetmiş kadar ilim dalını öğretmiş, ancak Hz. Ali, avamın kendisini yalancılıkla suçlamasından çekindiği için bunları açıklamamıştı. Hz. Ebû Bekir firâsete ve ilhama mazhar olmuş, Hz. Ömer hak ile bâtılı birbirinden ayırma yeteneğine sahip olduğu için kendisine “Fârûk” denilmiştir (Serrâc, s. 38, 168-182). Hadis âlimleri hadis alanında, fıkıh âlimleri hukuk alanında uzman oldukları gibi sûfîler de ruh ve gönül halleri hususunda uzmandır. Bu konudaki bilgilerin ve hallerin bir bölümü Hz. Peygamber ve sahâbeden kendilerine intikal etmiş, bir kısmına ise ibadet, ahlâk, edep konularında hassasiyet göstermek, ruh ve kalp hallerini kontrol altında tutmak, nefsi günah kirinden arındırmak, ilâhî hakikati ve sırrı kavramaya çalışmak suretiyle kendileri ulaşmıştır. Büyük bir ruhî çaba ve mânevî tecrübe ile kazanılan bu bilgilere “ilm-i husûs” adı verilir. “Ledün

ilmi" veya "bâtın ilmi" de denilen bu bilgi türü sûfîlere hastır (a.g.e., s. 31-33). Havas ve hâssatü'l-havâs, bu ilim sayesinde Kur'an ve hadisten herkesin farkına varamadığı mânaları bulur ve ortaya çıkarır. Meselâ Hz. İbrâhim'in gördüğü yıldız his, ay akıl, güneş Hak nuru şeklinde yorumlanmış; bundan da avamın his, havassın akıl, hâssatü'l-havâssın Hak nuru ile irşad edildiği sonucuna varılmıştır (Haydar el-Âmülî, s. 359).

Havas-avam ayırımına ilk sûfîlerden itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanır. Zünnûn el-Mısrî, "Avam günahtan, havas gafletten tövbe eder" derken bu ayırımı yapmıştır (Kuşeyrî, s. 260). Sûfîler tevhid gibi en hassas konularda bile avam-havas ayırımı yapmışlardır. Meselâ Cüneyd-i Bağdâdî biri avama, diğeri havassa ait iki tür tevhidden bahsetmiş (Serrâc, s. 49), daha sonra havassın tevhid anlayışına "tevhîd-i sûfiyye" veya "tevhîd-i hâlî" denilmiştir. Aynı ayırımı yapan Gazzâlî avamın tevhidinin "Lâ ilâhe illallah", havassın tevhidinin "Lâ ilâhe illa hû" olduğunu söyler (Mişkâtü'l-envâr, s. 21).

Havastan olan bir kişinin kalbi uyanık, ahlâkı güzeldir. Hayır yapar, başkalarını buna davet eder. İyiliği emredip kötülükten menetme sorumluluğu çerçevesinde hükümdarlarla barış içinde bulunur (Sülemî, s. 226). Mutasavvıflar edep, ahlâk, hal, ilim ve mârifet gibi meziyetler bakımından halktan ileride olan havassın aynı zamanda mütevazi, sabırlı ve hayır sever olmaları gerektiğini söylerler. Sûfîler, bir kimsenin havastan olmasının kendisine herhangi bir ayrıcalık sağlamadığını kabul etmekle beraber avam, havas ve hâssü'l-havâssı bazan farklı hükümlere tâbi kıldıkları da olur. Meselâ Kuşeyrî'nin üstadı Ebû Ali ed-Dekkāk semâı avam için haram, zâhidler (havas) için mubah, sûfîler için müstehap sayardı (Risâle, s. 458).

Tasavvufta genellikle ibadet, hal, ahlâk, edep, ilim ve irfan üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutulur. Buna göre meselâ bir ahlâk kuralı alelâde, iyi veya en iyi şekilde uygulanabilir. Avam bu kuralları alelâde, havas iyi, hâssü'l-havâs ise en iyi şekilde yerine getirir. Kur'an'da, "Allah'a koşunuz" (ez-Zâriyât 51/50) buyurulmuştur. Bu buyruğu avam bilgisizlikten bilgiye, tembellikten çalışmaya, darlıktan genişliğe koşarak; havas habere dayanan bilgiden görmeye dayanan bilgiye, şekillerden ilkelere, huzurdan tecride koşarak; hâssü'l-havâs ise mâsivâdan Hakk'a koşarak uygular (Herevî, s.

12). İlme’l-yakīn, ayne’l-yakīn, hakka’l-yakīn; muhâdara, mükâşefe, müşâhede; tevâcüd, vecd, vücûd gibi üçlü sınıflandırmalar da hep bu temele dayanır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. Tâhâ Abdülbâkī Sürûr), Kahire 1960, s. 31-33, 38, 49, 168-182; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 226; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 260, 458; Herevî, Menâzil, s. 12; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 33; III, 15; a.mlf., Mişkâtü’l-envâr, Beyrut 1986, s. 21; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1983, I, 504; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu’l-esrâr, Tahran 1378, s. 359; Süleyman Nedvî, Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1928, III, 1392; Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 98; III, 87, 176.

Süleyman Uludağ

HAVAS İLMİ

Nesnelerle harf, kelime ve duaların gizli özelliklerinden faydalanarak gaybdan haber verdiği veya varlıklar üzerinde etkili olduğu ileri sürülen bir ilim.

Bir nesnede bulunup başkalarında bulunmayan tabiat, özellik ve niteliği ifade eden hâs ve hâssa kelimelerinin çoğulu olan havâs insanlar için kullanıldığında “sıra dışı, üstün, seçkin kişiler” anlamına gelir.

İslâm âlimleri, Allah’ın varlıkları farklı şekillerde ve bir hikmet üzere yarattığı gerçeğinden hareketle onlardaki ilâhî sırları keşfedebilmek için türlerini araştırmaya çalışmışlardır. Meselâ Câhiz, Gazzâlî, Demîrî, Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Dâvûd, Hârûn Şah es-Simâvî gibi âlimler, tabiattaki canlı ve cansız varlıkların sahip oldukları özellikleri keşfetmek üzere gayret göstermiş, araştırmalarını kitap ve risâleler şeklinde ortaya koymuşlardır. Bu husustaki genel yaklaşım şöyledir: Her varlık türü kendi oluşumunu sağlayan bir elemana sahiptir ve her varlık farklı karışımların meydana getirdiği bir birleşiktir; varlıkları diğerlerinden farklı kılan bu özelliklere “havâssü’l-eşyâ” denilir. Dolayısıyla her varlığın kendine ait bir havassı söz konusudur. Ancak bazı varlıkların hâssaları bilinmekte, bazılarınınki ise gizli olduğu için bilinmemektedir. Havas ilmiyle uğraşanlar,

bu gizlilikleri keşfederek olağan üstü sayılan birtakım işleri yaptıklarını iddia etmektedirler.

İbnü’n-Nedîm gizli ilimlerin azâim, sihir, şa‘beze, nîrâncât, hiyel ve tılsım çeşitlerine ayrıldığını söyledikten sonra bunların bir kısmının (azâim, sihir gibi) cinleri kullanmak, bir kısmının (tılsım, şa‘beze, nîrâncât gibi) yıldızları gözlemlemek veya taş, boncuk, yüzük vb. nesneler üzerine işaretler yapıp yazılar yazmak suretiyle icra edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu usullerin bazıları Hz. Süleyman ve Âsaf b. Berahyâ örneklerinde olduğu gibi dinen hoş karşılanmakta; bunların İslâm toplumunda ilk uygulayıcıları olan Halef b. Süleyman ed-Destmîsânî, Hammâd b. Mürre el-

Yemânî, Ebü'l-Kāsım Fazl b. Sehl el-Harîrî, İbn Vahşiyye el-Keldânî ve arkadaşı Ebû Tâlib Ahmed b. Hüseyin ez-Zeyyât'ınki ise hoş karşılanmamaktadır. Yine İbnü'n-Nedîm dindar insanların Allah'a boyun eğmek, ibadetlere sarılmak ve riyâzet yapmak suretiyle ruhanîleri etkileri altına alabileceklerini kabul ederken sihirbazların, şeytanın oğlu (veya torunu) olduğuna ve su üzerindeki bir tahtta oturduğuna inandıkları Bîzâh'ın isteklerini yerine getirdiği şeklindeki görüşlerini reddetmektedir (el-Fihrist, s. 369-372). İbn Haldûn ise havas ilmini, onun bir cüzünü teşkil eden es-râr-ı hurûf ve simya ile bir arada ele almakta ve başlangıçta müslümanlar arasında böyle bir ilmin mevcut olmadığını, daha sonraki yıllarda Şîa ve Bâtınîliğe yönelen sûfîler tarafından İslâm kültürüne sokulduğunu kaydetmektedir (Muḳaddime, III, 1159). Onun insan-gayb ilişkisini incelerken insanları özellikleri bakımından tabiatı icabı duyuların ve aklın ötesine geçemeyen, ruhanî idrakten âciz nefisler, riyâzet ve gayret sayesinde akıl ve duyuları kullanmadan kısmen gaybı idrak eden nefisler, yaratılışları bakımından beşeriyetten bütünüyle sıyrılıp melekiyete yükselme yeteneğine sahip nefisler olmak üzere üç gruba ayırdığı ve birinci gruba avamı, ikinci gruba velî ve sûfîleri, üçüncü gruba da peygamberleri dahil ettiği görülür (a.g.e., I, 411).

Havas ilmi konusunda en geniş bilgiyi Taşköprizâde Ahmed Efendi vermektedir. Ona göre gizli ilimleri elde etmede etkili olan ya nefsin gücü (sihir) ya feleklerin yardımı (da'vet-i kevâkib) veya semavî kuvvetlerle yeryüzü kuvvetlerinin mezcedilmesi (tılsım) yahut da nesnelerin gizli özelliklerinden istifadedir. Nesnelerin gizli (tabii) özelliklerinden faydalanılarak kazanılan gizli ilimleri de okumakla (ilm-i havâs), yazmakla (nîrâncât), fiil şeklinde (rukye), bedensiz ruhlardan istifade etmek suretiyle (azâim) ve bedenlenmiş ruhların yardımı ile (ilmü'l-istihzâr) gerçekleştirilenler şeklinde kısımlara ayırır; sonra da ilm-i havâssın, esmâ-i hüsnâyı ve kutsal kitapları okuyarak kazanılan hassalardan bahseden bir ilim olduğunu, bundan yararlanabilmek için her şeyden önce insanın kendini tamamen Allah'a verip dünyevî zevklerden uzaklaşması ve yalnız evrad ile ilgilenmesi gerektiğini söyler; böylesine sıkı bir riyâzat yapan kimsenin nesnelerin gizli özelliklerini öğrenebileceğine ve onları kullanabileceğine inanır (Miftâḥu's-saʿâde, I, 364-370). Kâtib Çelebi, havas ilmine dair bilgilerin tanımını Taşköprizâde'den aynen aktardıktan sonra eşyanın hassalarının (sempatik ve antipatik özelliklerinin) sabit, oluş

sebeplerinin ise gizli kaldığını ve bunlardan bazılarının akılla kavranmasına karşılık bazılarını anlamaya imkân bulunmadığını, mıknatısın bunlara örnek teşkil ettiğini söyler. Kâtib Çelebi havas ilmine konu olan varlıkları şöyle sınıflandırmaktadır: 1. Hurûf ilmine ait kaidelerin içinde yer alan isimlerin ve bu isimleri meydana getiren harflerin havassı; 2. Efsunlarda kullanılan dua ve âyetlerin havassı; 3. Burçların ve yıldızların havassı; 4. İklimlerin ve şehirlerin havassı; 5. Kara ve denizlerin havassı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 725-726). Sıddîk Hasan Han ise gizli ilimlerin metotlarını riyâzata dayanan Hint, belirli vakitlerde dualar okumak suretiyle yapılan Keldânî, yıldız ve feleklerin nefislerinin etki altına alınması suretiyle icra edilen Yunan, anlamı bilinmeyen bazı duaları okumak suretiyle cinler üzerinde etkili olan melekleri emir altına almayı hedefleyen İbrânî-Kıptî-Arap usulü şeklinde gruplandırmaktadır. Bu taksime göre havas ilmi Keldânî metoduna girmekte ve biri isim ve harflerin, diğeri de nesnelerin havassına dayanmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Ebcedü'l-ʿulûm, II, 54, 151-153, 236-238, 280-283, 318-319).

Gelenekte havas ilmi denilince harf, rakam, isim ve duaların hassalarından istifade etmek suretiyle yapılan işlemler akla gelmekteyse de gerçekte durum bundan farklıdır ve bu ilmin nesnelerdeki itibarî hâssalardan çok hakiki hâssalara dayandığı görülür. Bu yönüyle havas ilminin fizik, kimya, biyoloji gibi müsbet ilimlerin gelişmesine olumlu katkıda bulunduğu söylenebilir. Nitekim havas ilmi adına çeşitli taş ve madenleri, bitkileri, hayvanları konu edinen birçok eser kaleme alınmıştır. Ayrıca ilim tarihi üzerine yazanların birçoğu havas terimini bu anlamda kullanmıştır. Bunlara Müfîdü'l-ʿulûm adlı kitabında havassı maden, bitki, hayvan, insan ve beldelerin hassaları olmak üzere beş kısma ayıran (s. 204-205) Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî örnek gösterilebilir. Çağdaş müslüman müelliflerden bazıları havas ilminin bu iki boyutuna dikkat çekmişlerdir. Rene Guenon'a (Abdülvâhid Yahyâ) göre havas ilminde "gizli ilimler" değil "gizlenmiş ilimler" söz konusudur. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre ise bozulmamış haliyle bu ilimler kâinattaki gizli güçleri ve bu güçleri kullanma vasıtalarını ele alır (İslâm ve İlim, s. 193). Simya hem bir ilim hem de bir sanattır ve kozmosun yanı sıra nefsi de konu edinerek varlıklara bütüncül bakar.

Simyaya göre her şey her şeyin içine girmiştir; bu sebeple nesnelerin cevherleri birbirine dönüştürülebilir. Bu anlayış, yalnızca arazların değişken olduğunu kabul eden Aristocu felsefeden ayrı bir şeydir. Simyevî dönüşüm tabii bir süreç değildir ve üst âlemlerdeki güçlerin fizikî âleme girip kozmik süreçleri hızlandırması ile mümkün olmaktadır (a.g.e., s. 197). Halk arasında yaygın şöhrete sahip eserlerde daha çok harflerin, kelimelerin, isimlerin, duaların ve feleklerin kendilerine özgü hassalarının bulunduğu, bu hassaları bilen kişilerin söz konusu bilgiyi kullanmak suretiyle duyular ötesinden haber verebildikleri ve nesnelere hükmettikleri ileri sürülmüş, böylece havas ilmi tek boyutlu hale getirilmiştir. Bu haliyle havas ilminin amacı eşyanın hakikatini araştırma olmaktan çıkıp hasmın yenilmesi, gizli hazinelerin bulunması, insanlar arasında sevgi veya nefret duygularının geliştirilmesi, şifa dağıtılması gibi hususlara ve büyücülüğe dönüşmüştür. Bu anlayış zaman zaman savaşa iştirak eden padişah ve kumandanları, korunmak amacıyla üzerine bazı âyet ve vefkler yazılı gömlekler (tılsımlı gömlek) giymeye, üzerinde çeşitli yazı ve şekiller bulunan madalyon, yüzük ve metal muskalar taşımaya sevketmiştir. Taşköprizâde, Eflâtun’un rakamları birbirlerini sevenler ve sevmeyenler şeklinde ikiye ayırdığını, birinci gruptakileri bir kâğıda yazıp daha önce içine hiç su konulmamış bir kaba koyduktan sonra bu sudan iki kişiye içirilirse aralarında sevgi, aynı işlem ikinci gruptaki rakamlarla yapılırsa nefret ve düşmanlık hasıl olacağını söylediğini nakletmektedir (Miftâḥu’s-saʿâde, I, 396).

Nesnelerin gizli özelliklerinin keşif ve tesbiti esasına bina edilen havas ilminin ilk olarak Mısır’da ortaya çıktığı sanılmakta ve Mısırlılar’ın bitki ve hayvan kültürleri yönünden zengin oluşlarının bu ilmin temellerinin ilk defa orada atılmasını sağladığı düşünülmektedir. Yunanlılar’ın ise havassa dair bilgileri Mısırlılar’dan aldıkları, daha sonra Mendesli Bolos (Düzmece Demokritos), Manethen, Paxamos, Anoxilaos, Kallisthenes gibi filozof-bilginler sayesinde ileri götürdükleri ve ardından bu bilgilerin Yeni Pisagorcu etkiler yoluyla Doğu’ya geçtiği tahmin edilmektedir. Ayrıca Empedokles’in kozmolojik fikirlerinde yer alan sevgi ve nefret (sempati-antipati) telakkisi, az çok değişmiş bir şekilde kendinden sonra gelenleri etkilemiş ve nesnelerde gizli özelliklerin bulunduğu fikrine zemin hazırlamıştır. Havas ilmine dair kuralların belirlenmesinde hermetik akımların öncü bir rolü olmuştur. Bu telakkilere göre Tanrı’nın eseri olan taş, bitki ve hayvan gibi bütün nesnelerde bir ulûhiyyet söz konusudur. Her

nesnede farklı ölçüde bulunan ulûhiyyet aynı zamanda onun havassını oluşturur. Eski Yunan'da nesnelerin gerçek özelliklerine dayanan havas kadar, harf ve rakamların hâssalarından faydalanmak üzere teşkil edilen cetveller de önem taşımaktaydı. Yunanlılar, Hermes Trismegistos'un şahsında literatüre "hermetik düşünce" olarak geçen ve kâinata farklı bir yaklaşımla bakan bir yöntemi ortaya koymuşlardır. Bu konuda bazı kaynaklar, Yunanlı filozoflara nisbet edilen ve çoğu apokrif olan çeşitli eserlerin adını vermektedir. Meselâ Ḥâfiyâtü Eflâṭûn, Elvâḥu'l-cevâhir, eẓ-Ẓahrü'l-fâʾiḥ ve'n-nûrü'l-lâʾiḥ ve Kitâbü'l-Uṣûl ve'ḍ-ḍavâbiṭ Eflâtun'a; Risâletü'l-ḥurûf li'l-muʿallimi'l-evvel Arisṭotâlîs ve Maʿrifetü'l-ġālib ve'l-maġlûb Aristo'ya; el-Emrâżü'l-müzmine Archigenes'e; el-Kenzü'l-aʿẓam Batlamyus'a nisbet edilmektedir.

Literatürde havas ilminin kurucusu olarak tanıtılan Hermes'in kimliği konusunda farklı ifadeler kullanılmış, hatta Hermes kelimesinin özel isim mi cins ismi mi olduğu, özel isimse tek kişiyi mi yoksa birden fazla insanı mı adlandırdığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu zat Mısırlılar'a göre ay ve akıl-hikmet tanrısı Thot; Keldânîler'e göre Bâbil'de yaşamış felsefe, tıp ve sayıların özellikleri konularında fevkalâde bilgi sahibi bir bilge; Grekler'e göre Hermes Trismegistos (üç defa daha güçlü Hermes) diyerek Olymposlu Hermes'ten ayırdıkları ve Mısır tanrısı Thot ile birleştirdikleri bir tanrı; İbrânîler'e göre peygamber veya bilge olduğu tartışmalı Enoh (Uhnûh); İranlılar'a göre mitolojik şahsiyet Hûşeng'dir. İslâm kaynaklarında değişik devirlerde ve yerlerde yaşamış birkaç Hermes'in mevcut olduğu kabul edilir (İbnü'n-Nedîm, s. 327, 373, 417-418); Hermesü'l-Herâmise denildiği zaman akla gelen kişi ise Hz. İdrîs'tir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İdrîs için sadece, "Kitapta İdrîs'i de an. Gerçekten o pek doğru bir insan, bir peygamberdir. Onu üstün bir makama yücelttik" (Meryem 19/56-57) denilmekte, hadiste ise hattü'r-remile başvurduğu belirtilmektedir (Müslim, "Selâm", 121; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 23); yani literatürde ileri sürüldüğü gibi havassa dair bilgilerin kaynağı olduğu söylenmemektedir. Öte yandan İslâm tarihi ve tabakat kitaplarında yer alan bazı ayrıntıların, İbrânî kaynaklarındaki açıklamalarla büyük ölçüde paralellik gösterdiği görülmektedir. İbnü'l-Esîr Hz. İdrîs'in ilk yazı yazan ve hesap, kozmoloji, nücûm ilimlerini, bitkilerin özelliklerini bilen ilk kişi olduğunu (el-Kâmil, I, 62-63), Nişancızâde de esrâr-ı hurûfa dair bir eserinin bulunduğunu (Mir'âtü'l-kâinat, I, 67) kaydetmektedir;

Abdurrahman Bedevî ise el-İnsâniyye ve'l-vücûdiyye fi'l-fikri'l-ʿArabî adlı eserinin sonunda Hermes'e nisbet edilen bazı metinler yayımlamıştır (s. 179-197). Araştırmalar, İbn Haldûn'un da belirttiği gibi havas kültürünün müslümanlara dışarıdan geldiğini ortaya koymaktadır. Bu kültürün İslâm öncesi Bâbil ve Harran'da yaygın olması ve İslâmî dönemde de İbn Vahşiyye gibi Keldânî asıllı müellifler yoluyla yayılması, ayrıca Yunanlı filozoflara ait hermetik düşünceleri içeren risâlelerin Arapça'ya ilk çevrilen eserler arasında bulunması bu görüşü desteklemektedir. Bundan başka Empedoklesçi kozmolojinin nisbeten kılık değiştirmiş muhtevasıyla İslâm dünyasında tanındığı ve "muhabbet ve galebe" kavramları etrafında geliştirilen bu "oluş ve bozuluş" telakkisinin eşyanın havassına dayandırıldığı bilinmektedir (Şehristânî, II, 69-70; Empedoklesçi fikirlerin Şehristânî'nin yanı sıra Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Âmirî'deki yansımaları için bk. Kraemer, s. 141-143).

İslâmî dönemde havas ilmine ilk ilgi duyan ve onu yaygın bir şekilde kullananların başında Şiîler ve mutasavvıflar gelmektedir. Şiîler'in bu ilgisinin temelini, Ehl-i beyt'e mensup kişilerin diğer insanlardan imtiyazlı oldukları inancı ile Hz. Âdem'e esmânın öğretilmesiyle başlatıp bütün peygamberlerde devam ettirdikleri hurûf ilminin Hz. Muhammed'de en üst noktaya ulaştığı, ondan Hz. Ali'ye ve ondan da imamlara geçtiği yolundaki telakkileri oluşturmaktadır. Şiîler, Ca'fer es-Sâdık'ın hem havâss-ı eşyâya dair simyayı hem de esrâr-ı hurûfa dayanan cefri bildiğini iddia etmektedirler. Bazılarınca Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi ve Şîa'nın bab mertebesine ulaşmış ileri gelenlerinden biri olduğu kabul edilen Câbir b. Hayyân madenler, bitkiler ve yıldızlar hakkında birçok kitap yazmış, özellikle Kitâbü'l-Ḫavâṣṣi'l-kebîr, Kitâbü'l-Baḥs̱, Kitâbü'l-Ḫamsîn, Kitâbü's-Sebʿîn ve Kitâbü'l-Mîzân'da havas ilmi kapsamına giren konular üzerinde durmuştur. Bunların yetmiş bir makaleden meydana gelen

birincisinde nesnelerin özellikleri (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1416), ikincisinde tılsımların mahiyeti, çeşitleri ve hangi amaçlarla yapıldıkları, üçüncüsünde muhabbet işlemleri ve astroloji konuları, dört ve beşincisinde ise simyanın temel meseleleri ele alınmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 420-423). Câbir, nesnelerin sahip bulundukları gizli özellikleri "el-kuva'r-rûhâniyye" şeklinde nitelendirmekte, örnek olarak da görülmeyen ve hissedilmeyen gizli bir güçle demiri kendine çeken mıknatıs taşını göstermektedir.

Bunların, aralarına kalın bir pirinç levhanın konulması halinde bile birbirlerini çektiklerini söyleyerek söz konusu güce “hassa” demekte ve onun bu nesnelerin içinde saklı olduğunu, bir başka nesneye yaklaştırıldığında ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Daha sonraları İsmâilîler Câbir’in külliyatına birçok yeni eser ilâve etmişlerdir. İsmâilî âlim Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî Kitâbü’l-İftiḫâr’da yedi ulvî harfin değerini anlatmak üzere bir bölüm ayırmış (s. 47-56), bu yolla bâtınî yorumlar yapmak için de el-ʿİlmü’l-meknûn ve’s-sırrü’l-maḫzûn adlı risâleyi yazmıştır (Deylemî, s. 43). İhvân-ı Safâ risâlelerinin elli ikincisi sihir, azâim, tılsım, astroloji ve nazar gibi havas ilmine dahil sayılan konulara ayrılmış ve bu çalışmada minerallerin sempati-antipati durumları ele alınarak taş, bitki ve hayvanların da insanlar gibi gizli şuur ve latif hislerinin bulunduğu iddia edilmiştir. Mıknatıs taşının demiri çekmesi, bu iki nesnenin birbirlerine yaklaştırılmaları anında, sevenin sevdiğine yaptığı gibi taşın demirin kokusunu alıp üzerine doğru giderek ona yapışması ve kendine çekerek sıkıca tutması şeklinde açıklanmaktadır. Daha sonra varlıkların özelliklerine dayanarak okuyuculara çeşitli öğütlerde bulunulmakta, meselâ sümbülü yüzük gibi parmakta taşımanın vebayı önleyeceği, incinin kalp hastalıklarına, zebercedin saraya karşı koruyucu olduğu ileri sürülmektedir; risâlede ayrıca Eflâtun’un Kitâbü’s-Siyâse’si ile ünlü müneccim Ebû Ma‘şer el-Belhî’nin astrolojinin sırlarına dair Müẕâkerât’ından alıntılar yapılmaktadır (Resâʾil, IV, 287-288).

Tasavvufta ise özellikle Kur’an’ın ve es-mâ-i hüsnânın havassı çerçevesinde eserler verilmiştir. Sûfîlere göre kalbini Allah’a bağlayıp mâsivâdan temizleyen insanlarda bu ifadelerin havassını anlayacak bir istidat gelişmektedir. Zünnûn el-Mısrî’nin Risâle fî ḫavâṣṣi’l-iksîr’i (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5309), Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî’nin Ḫavâṣṣu esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ’sı ile (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3704) Ḫavâṣṣü’l-ḥurûf’u (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1863), Gazzâlî’ye nisbet edilen Ḫavâṣṣü’l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1163) ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin el-ʿİḳdü’l-manẓûm fî ḫavâṣṣi’l-ḥurûf’u (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 659) sûfîlerin havas konusundaki eserlerine örnek olarak gösterilebilir.

Havas konusuna sûfîler gibi filozoflar da ilgi duymuşlardır. Bunların ilk ve önemli temsilcilerinden biri, aynı zamanda tabip ve kimyacı olan

Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'dir. Onun, bazı eserlerinde hem eşyanın gerçek özelliklerini ortaya koyan bir yaklaşım içinde olduğu, hem de itibarî hassalar üzerine bina edilen tılsım gibi yöntemleri kullandığı görülmektedir. Ansiklopedik eseri el-Ḥâvî'de havassa dair birçok ameliyeye yer veren Râzî, Kitâbü'l-Ḫavâṣ'ta muhabbet ameliyelerini inceleyip çeşitli usullerini gösterirken Risâle fî ṣanʿati'ṭ-ṭılasmât'ta insanlar arasında dostluk temini, dil bağlama, idareci ve yöneticilerin teveccühlerini kazanma gibi konuları işler. Râzî'nin konuyla ilgili diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-İksîr, Kitâbü Nüketi'r-rumûz, Kitâbü'l-Ḥiyel, Kitâbü'l-Esrâr ve Kitâbü Sırri'l-esrâr. Râzî ile hemen hemen çağdaş olan Keldânî asıllı İbn Vahşiyye de yazılarında ele aldığı bütün konuları havas ilmiyle irtibatlandırmış, canlılar arasındaki sempati-antipati ve bakışların etkisi (nazar değmesi) gibi konulara yer vermiştir; ayrıca onun tarımla ilgili konulara oküler açıdan baktığı Kitâbü'l-Filâḥati'l-kebîr ile yine havas ilmine dahil edilebilecek konuları işlediği es-Siḥrü'l-kebîr, Kitâbü Esrâri'l-Kevâkib, Risâletü esrâri Utarid, Kitâbü's-Sümûm ve Kitâbü'l-Esmâʾ adlı eserleri de zikredilebilir (İbnü'n-Nedîm, s. 372, 423). İbn Sînâ ise insan nefsinin olağan üstü hadiselerle irtibat kurabilecek özelliklerine temas etmekte ve okuyucuya, "Âriflerin dua ile yağmur yağdırdıklarını, şifa bulmayı ve sel, veba, tufan gibi âfetlerden kurtulmayı sağladıklarını, beddua ile de aksini yaptıklarını işittiğin zaman hemen inkâr etme, düşün; çünkü tabiatın gizliliklerinde bu gibi şeylerin de sebepleri vardır" uyarısında bulunduktan sonra tabiattaki sırları bilinmeyen gaybî işlerin nefs, nesnelerin özellikleri ve gök cisimlerinin etkileri olmak üzere üç sebebe dayandığını söylemektedir (el-İşârât, III, 892-902). er-Risâletü'n-nîrûziyye fî meʿâni'l-hicâʾiyye adlı eserinde ise varlık zincirindeki çeşitli bağların özelliklerini ebced hesabını kullanarak Arap alfabesinin harfleri çerçevesinde açıklar ve sonuçta harflerle kozmos arasında bir münasebetin bulunduğunu iddia eder (Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s. 42-43). Bu konuda tanınmış âlim Endülüslü Ebü'l-Kāsım el-Mecrîtî de Ġāyetü'l-ḥakîm ve eḥaḳḳu'n-netîceteyn bi't-taʿẓîm adlı kitabı kaleme almıştır. Burada müellifin ulaştığı "iki netice" ile, nesnelerde mevcut olan "havâss-ı hakîkî" ve mevcut olduğu var sayılan "havâss-ı i'tibârî"yi kastettiği anlaşılmaktadır. Mecrîtî'nin Eflâtun, Câbir b. Hayyân ve İbn Vahşiyye gibi müelliflerden bol miktarda alıntılar yaptığı kitabın yazma bir nüshası Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 870); eser Picatrix adıyla Latince'ye de çevrilmiştir.

Genelde ilk dönem kelâmcılarının karşı çıkmalarına ve bu yolla bilgi edinilemeyeceğini söylemelerine rağmen dolaylı da olsa Bâtınîliğin etkisinde kalmış olan Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi müellifler havas konusunda kitap yazmışlardır. Bunlardan Râzî'ye nisbet edilen es-Sırrü'l-mektûm fî es-râri'n-nücûm (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 845), Muhammed b. Muhammed el-Füllânî el-Kişnâvî tarafından özetlenerek Kitâbü'd-Dürri'l-manẓûm ve ḫulâṣatü's-Sırri'l-mektûm fi's-siḥr ve'ṭ-ṭalâsım ve'n-nücûm ismiyle yayımlanmıştır (Kahire 1350). Havassa dair halk arasında en tanınmış eser, Kuzey Afrikalı bilgin Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ'sıdır. Dört cüzden oluşan kitapta harflerin çeşitleri ve sırları, yıldız ve burçların tâli ve menzilleri, besmele, esmâ-i hüsnâ, ism-i a'zam, sûre ve duaların havassı, faydalı vefk ve tılsımlarla cefr ve kutsal taşların havassına yer verilmekte, ayrıca hassalardan faydalanmak suretiyle zehirlerden korunma, haşeratın uzaklaştırılması, düşmana galip gelme, hastalıktan şifa bulma ve sevdiği bir kimseyi kendine bağlama gibi işlemlerin nasıl yapılabileceği izah edilmektedir. Bûnî bu kitaptaki üslûbunu Esrârü'l-ḥurûf ve'l-kelimât, ʿİlmü'l-hüdâ ve esrârü'l-ihtidâ fî şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ ve Leṭâʾifü'l-işârât fî esrâri'l-ḥurûfi'l-ʿulviyyât gibi eserlerinde de sürdürmüştür. İbnü'l-Hâc el-Abderî et-Tilimsânî'nin Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâri'l-kübrâ adlı eseri de Bûnî'nin Şemsü'l-maʿârif'ine benzemektedir. Ali b. Aydemir el-Cildekî'nin Dürretü'l-ġavvâṣ ve kenzü'l-iḫtiṣâṣ fî ʿilmi'l-ḫavâṣṣ'ında havas bölümü canlıların havassı ve cansızların

havassı olmak üzere iki kısma ayrılmıştır; Ali el-İznikî'nin Kitâbü'd-Dürreti'l-ġavvâṣ fî esrâri'l-ḫavâṣṣ'ı da bu eserin devamı niteliğindedir. Dâvûd-i Antâkî, en-Nüzhetü'l-mübhice adlı kitabının son kısmını havassa ayırarak burada hayvan, bitki ve madenlerin özelliklerinden söz etmiştir. Bunların dışında ayrıca havassa dair şu eserler de zikredilebilir: İbn Şuayb el-Medâinî, Kitâb fî ʿilmi'l-ḫavâṣ (Sezgin, III, 378); Ebü'l-Anbes es-Saymerî, Kitâbü Aṣli'l-uṣûl fî ḫavâṣṣi'n-nücûm ve aḥkâmihâ (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 146); İbnü's-Süveydî İbrâhim b. Muhammed b. Ali b. Tarhan, el-Bâhir fî ḫavâṣṣi'l-cevâhir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3697); Abdülmelik b. Zühr, Cemʿu'l-fevâʾidi'l-münteḫabe mine'l-ḫavâṣṣi'l-mücerrebe (TSMK, III. Ahmed, nr. 2068); Utârid b. Muhammed el-Hâsib, Menâfiʿu'l-aḥcâr ve'l-ḥazer ve ḫavâṣṣü'l-ḥurûf (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3610); Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebû Bekir b.

Dâvûd, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-efkâr fî ḫavâṣṣi'l-ḥayevân ve'n-nebât ve'l-aḥcâr (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 197; Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 988); Abdurrahman b. Ahmed el-Bistâmî, Kitâb fi'l-ḫavâṣ (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa ve Camii, nr. 540); Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed ed-Dimyâtî, Risâle fi'ṭ-ṭıb ve'l-ḫavâṣ (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1163); Hârûn Şah es-Simâvî, Ḫavaṣṣü'l-aḥcâr ve'l-maʿâdin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4871); Abdülfettâh b. Muhammed Lârendî, Ḫizânetü'l-ḫavâṣ (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 71). Havas ilmiyle ilgili yukarıda verilenlerden başka birçok çalışma daha yapılmıştır (başlıcalarının listesi için bk. Ullmann, s. 402-426); bu tür eserlerin büyük bir kısmı isim ve harflerin havassına dairdir (bk. HAVÂSSÜ'l-KUR'ÂN; HURÛFÎLİK).

Havas ilmi nesnelerin gizli özelliklerini tanıma ve bu özelliklerden faydalanmayı amaçlayan bilgi dalıdır. Eğer nesnelerin gerçek özelliklerine nüfuz edip onlardan istifade yoluna gidilebilirse bunda dinî açıdan bir sakınca yoktur; aksine özendirilmesi dahi söz konusudur. Bu özellikler duyularla ve kesin biçimde algılanabildiği takdirde bilimin alanı içine girmektedir. Havas ilminde var sayımlar, modern bilimin deneysel yöntemleriyle temellendirilemeyen ön kabullerden ibarettir. Ancak nasıl ki simya modern kimyanın, astroloji modern astronominin gelişmesine katkıda bulunmuşsa havas ilmi de "tabii özellik" kavramının araştırılmasına katkıda bulunmuştur. Havas ilmi konusunda yapılan tartışmalar daha çok nesnelere birtakım itibarî değerler vererek bunlar üzerine hüküm bina etme noktasında odaklanmaktadır; hermetik gelenek denilen de budur. İbn Teymiyye, böyle bir geleneğin Hz. İdrîs'e dayandığına dair elde sahih haberler bulunmadığını, bulunsa bile bunların bir peygamberde görülen mûcizeler olabileceğini ve günlük hayatta denenemeyeceğini söylemekte, ayrıca Ca'fer es-Sâdık, takipçileri Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne'ye nisbet edilen cefr ve vefklerin de bu kişilerle ilgisinin olmadığını belirtmektedir (Mecmûʿu fetâvâ, XXXV, 166-190). Hz. Ali'nin hilâfetinden sonra fitnenin zuhuruyla ümmet çeşitli kamplara bölününce gulât-ı Şîa'ya mensup fırkalar Selef'e karşı bir söylemle ortaya çıkmışlar, bu iddialarının kaynağı sorulunca da, "Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e verilmiş gizli bilgilerdir" demişlerdir. Kur'an'da onun şifa olduğu (Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussılet 41/44), hadis kaynaklarında ise havas ve faziletlerinin bulunduğuna dair bilgiler yer almakla beraber buradaki şifanın maddî hastalıklara değil

küfür, şirk, fitne, cehalet gibi kalbî hastalıklara karşı ve yine havas ve faziletinin de müminin kalbine takvâ, irade gücü, yakīnî iman vb. ilham ve telkin etmesi şeklinde olduğunu düşünmek gerekir. Kâtib Çelebi havassın, sâlih kişilerin tecrübelerine dayanan virdlerin tekrarlanması suretiyle isteğe ulaşma olduğunu ve bazı havas hakkında çeşitli hadisler mevcut bulunmakla birlikte bunların çoğunun mevkuf olduğunu, hakkında hadis bulunmayan havassa dair ise halkın çok şey uydurduğunu söylemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 726). Yukarılarda belirtildiği gibi havas ilmi İslâm kültürüne dışarıdan girmiş ve önceleri gulât-ı Şîa gibi aşırı gruplar tarafından kullanılmıştır; daha sonra bazı mutasavvıflar da onlardan alarak Ehl-i sünnet arasında yaymışlardır. Eş'arîler, nesnelerin içinde illet-mâlul ilişkisini meydana getiren gizli özelliklerin mevcudiyetine inanmamakta ve meselâ ateşin havassından dolayı değil Allah dilediği için yaktığını, buna karşılık Mu'tezilîler de eşyaya yaratılış es-nasında verilen havas sayesinde illet-mâlul ilişkisinin cereyan ettiğini söylemektedirler. Kelâmcıların çoğunluğu ise konuyu daha çok bir bilgi problemi olarak ele almış ve bu yolla bilgi edinilemeyeceğini, ayrıca bu yöntemi kullanan kişilerin insanların mûcizeler hakkındaki inançlarını sarsacaklarını dile getirerek başvurdukları usullere karşı çıkmıştır. Bu noktada Meşşâî filozoflar onlara destek verirken İşrâkī filozoflar havassa dayanan usulleri savunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫṣṣ" md.; Kāmus Tercümesi, II, 373; Müslim, "Selâm", 121; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 23; Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Kitâbü'l-İftiḫâr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 47-56; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 327, 369-373, 417-425; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, IV, 283-358; İbn Sînâ, el-İşârât, III, 892-902; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 68-73; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-Sekāfiyye), tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 62-63; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 208; Deylemî, Meẕhebü'l-Bâṭıniyye, s. 43, 54-57; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXV, 166-196; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 411; III, 1159-1165; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), XI, 359; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-

hümûm, Kahire 1310, s. 204-205; Nişancızâde, Mir’âtü’l-kâinât, İstanbul 1290, I, 67; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 364-370, 396-397; II, 568-573; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 79, 411-412, 725-726; II, 1416; Şerkāvî, el-Ḥükûmetü’l-Bâṭıniyye, Kahire 1982, s. 120-122; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 54-55, 151-153, 236-239, 280-283, 318-332, 497; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 173-174; Sezgin, GAS, III, 378; Ullmann, Die Natur and Geheimwissenschaften, s. 402-426; Abdurrahman Bedevî, el-İnsâniyye ve’l-vücûdiyye fi’l-fikri’l-ʿArabî, Küveyt 1982, s. 179-197; Mustafa Gālib, Mefâtîḥu’l-maʿrife, Beyrut 1982, s. 307-311; Âtıf el-Irâkī, Ṣevretü’l-ʿaḳl fi’l-felsefeti’l-ʿArabiyye, Kahire 1984, s. 179; Ali Nemâzî, Müstedrekü Sefîneti’l-biḥâr, Tahran 1984, s. 193-195; Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 42-43; a.mlf., İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 193-202; J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 141-143; Îsâ Abduh - Ahmed İsmâil Yahyâ, Haḳīḳatü’l-insân, Kahire 1988, II, 273-276; Mahmut Erol Kılıç, İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce (yüksek lisans tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 6-36; Yahyâ Şâmî, Târîẖu’t-tencîm ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1414/1994, s. 73-99.

İlyas Çelebi

HAVÂSS-ı HÜMÂYUN

(bk. HAS).

HAVÂSS-ı REFÎA

(خواص رفيعة)

Resmî yazışmalarda genellikle Eyüp kadılığı için kullanılan tabir

(bk. EYÜP).

HAVÂSS-ı VÜZERÂ

(bk. HAS).

HAVÂSSÜ’l-KUR’ÂN

(خواصّ القرآن)

Esmâ-i hüsnâ ile bazı sûre ve âyetlerin dileklerin kabulündeki tesirlerini ifade eden bir tabir ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Havâs kelimesi, “bir şeyde bulunup başkasında bulunmayan hal, kuvvet, tesir, özellik” gibi anlamlara gelen hâssanın çoğuludur. Havâssü’l-Kur’ân terkibi Kur’an’dan bazı kelime, âyet ve sûrelerin belli bir tertibe göre okunması veya yazılması halinde niyet ve maksada uygun sonuçlar veren tesir ve özelliklerinden bahseden bir disiplini ve bunun literatürünü ifade eder.

Bazı müfessirler, Kur’ân-ı Kerîm’in gönderiliş amacının sadece lafızların zâhirinden anlaşılan mânalardan ibaret olmayıp bunun ötesinde maksatların gözetildiğini düşünmüşler, zâhirî bakımdan müphem veya müteşâbih olan ifadelerin bâtınî anlamlar taşıdığını, özellikle bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaanın yalnız birer ses sembolü olarak değil anlam birimi olarak da algılanması gerektiğini, bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’in hurûfîlik ve ebced hesabı çerçevesinde de tefsir edilmesine ihtiyaç bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım onları, ilk dönemlerden itibaren komşu kültürlerde buldukları benzer ilimlerle ve bilhassa Bâbil, Mısır, Yunan, Hint, yahudi, hıristiyan kültürleriyle ilgilenmeye sevketmiştir (bk. HAVAS İLMİ).

Muahhar devir âlimleri havas ilminin ve özellikle havâssü’l-Kur’ân meselesinin İslâm kültürüne sonradan girdiğini savunmaktadır. Nitekim İbn Haldûn kıraat, hat, tefsir gibi bölümlere ayırdığı Kur’an ilimleri içinde (Muḳaddime, III, 1028-1032) havâssü’l-Kur’ân’a yer vermemiştir. Müteşâbih naslardan söz ederken hurûf-ı mukattaanın müteşâbih olduğunu, bunların mâna ve maksadının beşer tarafından bilinemeyeceğini, lugavî lafızlardan sadece Araplar tarafından vazedilen mânaların anlaşıldığını, dolayısıyla bir haberi ona konu olan şeye isnad imkânsız olduğunda söz konusu ifadenin anlaşılamayacağını, bu ifade Allah katından gelmişse onun

hakiki mânasının Allah’a havale edilmesi gerektiğini söylemekte; Hz. Peygamber’den sahih bir rivayet gelmişse hurûf-ı mukattaaya hece harfleri olmanın dışında bir anlam verilebileceğini, ancak böyle bir rivayetin mevcut olmadığını kaydetmektedir (a.e., III, 1085-1086). İbn Haldûn’un ifadelerinden, bedevî Araplar’ın bu tür lafızları hakiki mânaları ile anladıkları ve tefsir etmedikleri, bunları yorumlama işinin şehirlilere (hadarî) ait olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, ilm-i hurûftan söz ederken bu ilmin başlangıçta müslümanlarda bulunmadığını, aşırılığa kaçan mutasavvıfların ortaya çıkıp ruhun beden ve maddî âlemle olan bağlarını çözerek yüce âlemlere ulaşmaya kalkışmalarından sonra görüldüğünü, bunların, kendilerinden olağan üstü haller zuhur ettiğini ve maddî âlem üzerinde tasarruf sahibi bulunduklarını anlatan eserler yazdıklarını, bu eserlerinde ilm-i hurûfun yardımıyla harfleri bütün sırları taşıyan esmâ-i hüsnâ ve bazı ilâhî kelimelerle ruhların tabiat âleminde tasarrufunun sağlanacağını iddia ettiklerini söylemiştir (a.g.e., III, 1159).

Kur’ân-ı Kerîm’in sûre ve âyetlerinin kendilerine özgü havassının bulunduğunu ileri süren müfessirler, bu görüşlerine delil olarak onun şifa olduğunu bildiren âyetleri göstermektedirler. Bazı âyetlerde Kur’an’ın bir şifa olduğu bildirilirse de bu âyetlerde şifa kelimesinin iman, mev‘iza, rahmet ve hidayet kelimeleriyle birlikte kullanılması (bk. Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussılet 41/44), özellikle Yûnus sûresinin 57. âyetinde “gönüllerdekine şifa” açıklamasının yer alması, Kur’ân-ı Kerîm’in ahlâkî ve mânevî hastalıkları tedavi edici rolünü göstermekte, ayrıca cismanî hastalıkları iyileştirici bir tesire sahip olduğuna dair bir âyet bulunmamaktadır.

Hadis literatüründe ise Kur’an’ın havassına dair rivayetlere yer verilmiştir. Bu rivayetlerde Kur’an’ın şifa olduğu (İbn Mâce, “Ṭıb”, 7, 28; Süyûtî, II, 1153), nazara karşı okunmasının şifa sağlayacağı (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 10, 14; “Ṭıb”, 32, 34-35, 39, 41), Hz. Peygamber’in göğüs ve boğaz ağrısından şikâyet eden birine Kur’an okumasını tavsiye ettiği (Süyûtî, II, 1153), Mü’min sûresinin başından üç âyeti ve Âyetü’l-kürsî’yi sabahleyin okuyan kimsenin akşama kadar, akşam okuyanın sabaha kadar korunacağı (Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 2), akşamleyin Bakara sûresinin son iki âyetini okuyanın sabaha kadar her türlü âfet ve şeytan şerrinden emin olacağı (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”,

10) bildirilir. Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem hastalandığında İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini okuyup kendi kendine üflediğini, hastalığı şiddetlendiğinde ise kendisinin okuyup onun elleriyle meshettiğini belirtmiştir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14; “Ṭıb”, 32, 34, 39, 41).

Havâssü’l-Kur’ân hakkında sahâbe ve tâbiînden çok sayıda rivayet nakledilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, IV, 356-359). Süyûtî bu rivayetlerden bazısını sıraladıktan sonra, “Bunlar benim, havas konusunda uydurma denilemeyecek hadislerle sahâbe ve tâbiînin mevkuf ve maktû haberlerinden tesbit ettiklerimdir. Bu hususta anlatılan olaylara gelince bunların doğru olup olmadığını en iyi Allah bilir” diyerek kendi görüşünü açıklamaktan kaçınmıştır (el-İtḳān, II, 1160).

Yukarıdaki bilgilerden, Hz. Peygamber’in şifa niyetiyle Kur’an’dan bazı sûre ve âyetleri okuduğu ve okunmasını tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerin isnad yönünden sıhhat durumları ise incelenmeye muhtaçtır. Bir kısmının sahih olduğu tesbit edilse bile bu işlemi dua ve niyaz mânasında telakki edip onun ötesinde bir anlama yormamak gerekir. İslâm inancına göre samimiyet ve ihlâsla yapılan dua Allah katında kabul görür. Zerkeşî, bu konudaki bazı rivayetleri naklettikten sonra Kur’ân-ı Kerîm’in fazilet ve havassından faydalanmak isteyen kişinin samimiyetle Allah’a yönelip O’na yakarması, O’nun kitabı üzerinde iyice düşünerek kalbini güzelleştirmesi, gece gündüz Kur’an’la meşgul olup onunla amel etmesi ve ona bağlanması halinde maksadına ulaşabileceğini söylemektedir

(el-Burhân, I, 436-437). Hastalıktan mustarip olan bir müminin, tıbbî tedavi imkânının bulunmadığı durumlarda bazı âyetleri dua niyetiyle okuyarak Allah’tan şifa dileğinde bulunması İslâmî inanç ve edebe uygun olduğu gibi, böyle bir tutumun insana kazandıracağı yüksek moral ve ümit sayesinde bazı fizyolojik ve ruhî hastalıkların tedavisinin mümkün olabileceği çağdaş tıbbın ve psikolojinin de kabul ettiği bir husustur (bk. DUA). Ancak tılsımcılarla efsuncuların cinleri istihdam etmek veya daha başka yollara başvurmak suretiyle hastaları iyileştirdikleri, dilekleri karşıladıkları şeklindeki iddialar dinen geçersizdir. Nitekim bu işlerle uğraşanlar, Kur’ân-ı Kerîm’de şerlerinden Allah’a sığınılması gereken kimseler arasında sayılmış ve “düğümlere üfürüp büyü yapan üfürükçüler” diye tavsif edilerek (el-Felak 113/4) kınanmıştır (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye,

“rḳy” md.; İbn Teymiye Külliyâtı, I, 258; Aynî, XVII, 400; Tecrid Tercemesi, XII, 90; Taşköprizâde, I, 366; ayrıca bk. RUKYE).

Kur’an’ın havassı ile ilgili rivayetlerin muteber hadis mecmualarında genellikle çeşitli başlıklar altında toplandığı görülmektedir. Buhârî’nin “Tefsîr”, “Feżâˀilü’l-Ḳurˀân” ve “Ṭıb”; Müslim’in “Ṣalâtü’l-müsâfirîn ve ḳaṣrihâ”; Tirmizî’nin “Ṭıb” ve “Şevâbü’l-Ḳurˀân (Feçâ,ilü’l-Kur,ân)”; Ebû Dâvûd ve İbn Mâce’nin “Ṭıb” ve Hâkim’in el-Müstedrek’indeki “Feżâˀilü’l-Ḳurˀân” ile “Tefsîrü’l-Ḳurˀân” başlığını taşıyan bölümler örnek olarak zikredilebilir. Ulûmü’l-Kur’ân’a dair eserlerden Zerkeşî’nin el-Burhân fî ˁulûmi’l-Ḳurˀân’ı ile (I, 432-433, 434-448) Süyûtî’nin el-İtḳān fî ˁulûmi’l-Ḳurˀân’ında (II, 1113-1152, 1153-1161) fezâilü’l-Kur’ân ve havâssü’l-Kur’ân birbirini takip eden iki ayrı bölüm halinde ele alınmış, bunlarla ilgili olarak çeşitli kaynaklardan derlenen rivayetlere yer verilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meˁâd adlı beş ciltlik eserinin IV. cildini tıbb-ı nebevî konusuna ayırmış, burada havâssü’l-Kur’ân meselesini ve ilgili rivayetleri ele almıştır (meselâ bk. s. 13-17, 162-211, 347, 352, 356-359). İlk asırlardan itibaren bu konuda müstakil eserler de yazılmıştır. Ca‘fer es-Sâdık’a (ö. 148/765) isnat edilen Ḫavâṣṣü’l-Ḳurˀâni’l-ˁaẓîm (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 7365, 9594; Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 1363), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Temîmî’nin (ö. 370/980 [?]) Ḫavâṣṣü’l-Ḳurˀân’ı (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 54; Esad Efendi, nr. 18; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1163/7), Gazzâlî’ye nisbet edilen Ḫavâṣṣü’l-Ḳurˀân (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1163/6) veya eẕ-Ẕehebü’l-ibrîz fî ḫavâṣṣi Kitâbillâhi’l-ˁazîz (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 8063) adlı eser, İbnü’l-Cevzî (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 70) ve Beyzâvî’nin (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800/58) Ḫavâṣṣü’l-Ḳurˀân’ları ile İbnü’l-Haşşâb’ın ed-Dürrü’n-naẓîm fî feżâˀili’l-(ḫavâṣṣi’l-)Ḳurˀâni’l-ˁaẓîm’i (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 231, Ayasofya, nr. 1870, 0.384, Hafîd Efendi, nr. 15, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 85, Yazma Bağışlar, nr. 18; Nuruosmaniye Ktp., nr. 576, 577, 578) bunlara örnek olarak gösterilebilir. Son eser, Kur’ân-ı Kerîm’in Havâs ve Esrârı adıyla Hâmi Erin tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1989).

Ahmed b. Ali el-Bûnî, havassa dair yazdığı Şemsü’l-maˁârifi’l-kübrâ (Beyrut, ts.) adlı eserinde harflerle kozmos arasındaki münasebetten, felek

ve burçların havassından söz ettikten sonra besmele, hurûf-ı mukattaa, Kur'an'ın fazileti ve sûrelerin havassı konularına temas etmekte, Mağribliler'in sıralamasını esas alarak yirmi dokuz harf ve doksan dokuz esmâ-i hüsnânın havassını ayrı ayrı açıklamaktadır. Son bölümde ise kabul edildiklerinin tecrübelerle sabit olduğunu söylediği bazı dualara yer vermektedir. Müellif bu bölümde ayrıca, devrinin geleneğine uyarak kendilerinden ilim aldığı âlimlerin silsilesini de kaydetmektedir. Bunlar arasında Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık, Mûsa Kâzım gibi Şîa'nın on iki imamdan saydığı kişiler; Ebû Medyen el-Endelüsî, Dâvûd el-Cîlî, Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Celâleddin Abdullah el-Bistâmî, Ebû Abdullah Şemseddin el-İsfahânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar bulunmaktadır (Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, s. 530-531). Eser, Selâhattin Alpay tarafından Türkçe'ye çevrilerek Şemsü'l-maârif adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1995). Yine Mağribli olan İbnü'l-Hâc el-Abderî, genel havas konularını ele aldığı Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâri'l-kübrâ adlı eserinde havâssü'l-Kur'ân'ı da işlemiştir.

Havâssü'l-Kur'ân konusunda meşhur olmuş eserlerden biri de Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'nin ed-Dürrü'n-naẓîm fî ḫavaṣṣi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'idir (Kahire 1321). Müellif bu eseri, Ebû Bekir el-Gassânî'nin Kitâbü'l-Berḳi'l-lâmiʿ ve'l-ġays̱i'l-hâmiʿ adlı eseriyle Gazzâlî'ye nisbet edilen Ḫavâṣṣü'l-Ḳurʾân'ı bir araya getirerek oluşturmuştur. Risâlenin baş tarafında Kur'an'ın ve besmelenin fazileti anlatıldıktan sonra Fâtiha'dan başlayarak Nâs sûresine kadar sırasıyla bütün sûrelerin fazilet ve havassı hakkında bilgi verilmektedir. Aynı konuda bir başka eser de Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı Kenzü'l-havâs ve Keyfiyyeti Celb ve Teshîr adlı kitaptır (İstanbul 1332, 1992).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "rḳy" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 426-427; Kāmus Tercümesi, II, 373; el-Muvaṭṭaʾ, "el-ʿAyn", 2, 4; Dârimî, "Feżâʾilü'l-

Ḳurʾân”, 14; Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 9, 10, 14, “Ṭıb”, 32, 33, 34-35, 39, 41; İbn Mâce, “Ṭıb”, 7, 28; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 2; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Kahire 1334, XX, 33-35; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü’l-maʿârifi’l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’s-Sekāfiyye), tür.yer.; İbnü’l-Hâc et-Tilimsânî, Şümûsü’l-envâr ve künûzi’l-esrâri’l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Cîl), s. 10 vd.; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 315-320; İbn Teymiye Külliyâtı (trc. İ. Hakkı Sezer v.dğr.), İstanbul 1986, I, 258; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, IV, 13-17, 162-211, 347, 352-354, 356-359; Yâfiî, ed-Dürrü’n-naẓîm fî ḫavâṣṣi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire 1321, s. 3-28; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432-433, 434-448; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1028-1032, 1085-1086, 1159; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVll, 400; Tecrid Tercemesi, XII, 90; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1113-1152, 1153-1161; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 365-366; II, 568-573; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 413, 650-651, 725-726; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 280; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3195; Bilmen, Tefsir Tarihi, I, 57-58, 122; Cemâleddin el-Kāsımî, Mehâsinü’t-teʾvîl, Beyrut 1398/1978, X, 277-279; Seyyid Süleyman el-Hüseynî, Kenzü’l-havâs, İstanbul 1992, I, 19-197; T. Fahd, “Khawaṣṣ al-Ḳurʾān”, EI² (İng.), IV, 1133-1134.

Muhammed Eroğlu

HAVÂTIR

(الخواطر)

İnsanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler anlamında bir terim.

“Aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak” anlamındaki hutûr kökünden türeyen hâtır kelimesinin çoğulu olup insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi veya kötü düşünceleri ifade eder.

KELÂM.

Havâtır kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakta, hadislerde ise sadece türediği fiil kalıbında geçmektedir. Bazı rivayetlerde, sâlih kullar için

insanın düşünemeyeceği nimetler hazırlandığı (Buhârî, “Tevḥîd”, 35) ve şeytanın insanın kalbine vesvese bıraktığı (Müsned, II, 313) ifade edilirken “hutûr” kökünden türeyen fiil kullanılmıştır. Şeytanın insana telkin ettiği duygu ve düşünceler Kur’an’da ve hadislerde “vesvese” kavramıyla karşılanmıştır.

Havâtır terimi, İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı III. (IX.) yüzyıl kaynaklarında yer alır, bazan onun yerine hutûrât kelimesi de kullanılır (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḫṭr” md.). İlk İslâm filozofu Ya‘kūb b. İshak el-Kindî kelimenin tekili olan hâtırdan bahseder ve onu “kalbe doğan şeylerin sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünceler” diye tanımlar (Felsefî Risâleler, s. 69). Aynı dönemde Mu‘tezile kelâmcıları da insanın Allah’ın varlığıyla ilgili olarak yürüttükleri istidlâllerde havâtırın büyük bir rol oynadığını belirtmiş ve bu terimi kullanmışlardır. Abdülkāhir el-Bağdâdî, bilginin teşekkülünde havâtırın etkili olduğu düşüncesinin Brahmanizm sisteminde yer aldığını ve Mu‘tezile âlimlerinin bu konuda onlarla benzer bir görüşü paylaştığını ileri sürer (Uṣûlü’d-dîn, s. 26).

Mu‘tezile âlimleri, havâtırın nitelikleri konusunda birbirinden az çok farklı

olan görüşler benimsemişlerdir. Nazzâm'a göre Allah, akıl yürütebilen insanın kalbinde hem itaat hâtırı hem de isyan hâtırı yaratır. Zira insan, iki alternatiften birini kendi iradesiyle seçebilmesi ve imtihana tâbi tutulabilmesi için iki farklı düşünceyi zihninde bulabilmelidir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise Allah'ın insanın kalbinde, onu düşünmeye sevkeden ve kendisine itaat etmeye çağıran bir hâtır yarattığı kanaatindedir. Buna karşılık şeytan da kişiyi itaatten saptırmaya çalışan ikinci bir hâtırı ona telkin eder. İnsan, akıl yürütmeyi terkettiği takdirde bunun kendi aleyhine olacağına dair fıtrî bir korku içinde bırakıldığı için tefekküre yönelir. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu görüşünü benimsemekle birlikte Ebû Hâşim, Allah'tan gelen hâtırın doğrudan doğruya veya bir melek vasıtasıyla kalbe atılmış emir niteliğinde bir söz olduğunu, şeytandan gelen hâtırın da bizzat şeytanın telkin ettiği aynı mahiyetteki bir sözden ibaret bulunduğunu ileri sürmüş, havâtırı kalpteki pasif mâna veya bilgi olarak niteleyen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşlerini tasvip etmemiştir (a.g.e., s. 26-27). Kādî Abdülcebbâr da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye yakın görüşler benimsemiştir. Ona göre insanın akıl yürütme eylemine girişmesi, bu eylemi terketmesi halinde zararlı çıkacağı endişesine bağlıdır. Bu endişenin mükellef insanda meydana gelişi, ya doğrudan doğruya Allah veya ilâhî emirle bir melek tarafından insanın kalbine bırakılan bir hâtır ile gerçekleşir (el-Mecmûʿ fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf, I, 17-18). Bazı Mu'tezile âlimleri ise havâtırın mevcudiyetini kabul etmemiştir (Eş'arî, s. 429).

Sünnî kelâm âlimlerinin de Mu'tezile kelâmcıları gibi genellikle havâtırın mevcudiyetini kabul ettikleri söylenebilir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, rahmânî ve şeytânî havâtırın insanın düşünme eylemine yönelmesi veya bunu terketmesinde etkili olduğunu belirterek havâtırın varlığını kabul etmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 135-136). Eş'arî de havâtırı kalpte ve nefiste bulunan söz olarak değerlendirip onu, "bir işi yapması veya bir şeyden sakınması yahut bir konuda uyarılması için kalbe atılan mâna" diye tanımlamıştır (İbn Fûrek, s. 31). Eş'ariyye âlimlerinden Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından "Allah'ın insanın kalbinde yarattığı söz" şeklinde yapılan tanımın kendi görüşlerine benzediğini belirterek Sünnîler'in de havâtırın mevcudiyetini benimsediğine işaret etmiştir. Ona göre havâtırı vesveseden ayıran husus, havâtırın doğrudan doğruya veya aracı bir melek vasıtasıyla kalbe bırakılan açık bir söz olmasıdır. Ancak Bağdâdî, havâtır sahibinin

ilâhî sözlere muhatap olduğunu mûcize ile kanıtlamasını gerekli görmüştür ki bununla peygamberlere verilen vahyi kastetmiş olmalıdır (Uṣûlü'd-dîn, s. 28). Gazzâlî de havâtıra dair ayrıntılı bilgilere yer vererek onu "kalpte oluşan duygu ve düşünceler" diye kabul eder. Ona göre insan duyu organlarıyla bir objeyi algılayınca kalpte bir etki meydana gelir. Kalpte oluşan bu tür etkiler çeşitli duygu ve düşüncelere dönüşüp sürekli biçimde devam eder. Havâtır bunların en özel olanını teşkil eder (İḥyâʾ, III, 34). Fahreddin er-Râzî, çok defa havâtır yerine aynı anlamı verdiği "devâî" (الدواعي) kelimesini kullanır ve insanın kalbinde meydana gelen düşüncelerin Allah tarafından yaratıldığını söyler (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, III, 61). Sübkî, havâtırın gerçekliği konusunda kendinden önceki Eş'arî âlimlerinin görüşlerini paylaşarak Allah'tan ve şeytandan gelen havâtır bulunduğunu söyler ve havâtırın kaynağını belirlemek için şeriat ölçüsüne vurulmasını gerekli görür (Şa'rânî, II, 123). M. Reşîd Rızâ da havâtırın varlığını savunanlardandır (Tefsîrü'l-menâr, I, 268).

Şiî âlimlerinden Muhammed Bâkır el-Meclisî, Gazzâlî'nin havâtıra dair görüşlerini aynen benimsemiş, hatta onun kullandığı cümleleri aynen tekrarlamıştır (Biḥârü'l-envâr, LXVII, 38). Şîa'ya mensup bazı âlimler vahyin hususi olanına "nebevî vahiy", umumi olanı ile ilhamın umumi olanına havâtır adını vermiştir (Haydar el-Âmülî, s. 458).

Havâtırın mevcudiyetini kabul eden âlimler daha çok naklî delillere dayanmışlardır. Bunları şöylece özetlemek mümkündür: Kur'an'da havâtırın varlığına işaret eden âyetler vardır. Bazı âyetlerde, Allah'ın insanın düşüncelerini yarattığı için onları bildiği anlatılarak (el-Mülk 67/13-14) kalpte doğan fikirlerin Allah'tan geldiği belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 67). Diğer bir kısım âyetlerde de O'nun melekleri vasıtasıyla müminlerin duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olduğu bildirilmiş (el-Enfâl 8/11-12), doğrudan veya dolaylı bir şekilde Allah'tan insan kalbine gelen havâtırın bulunduğuna işaret edilmiştir. Bazı âyetlerde ise şeytanın insana kötü düşünceler telkin ederek kalbine nüfuz etmeye çalıştığı bildirilmiş (el-Bakara 2/268; el-A'râf 7/20, 200) ve kalpte doğan birtakım havâtırın şeytandan kaynaklandığına dikkat çekilmiştir.

Hadislerde de havâtırın mevcudiyetine temas edilmiştir. Hz. Peygamber, insanın kalbine şeytan ve melek tarafından gelip geçici bazı düşünceler

(lemmetân) telkin edildiğini söylemiş, hayra ve hakka yönelik olanların Allah'tan geldiğini ifade ederek bunları kalbinde bulanların O'na hamdetmesini istemiş, hakkı yalanlayan ve kötülüğe çağıran düşüncelerin ise şeytandan geldiğini belirterek bunları kalbinde bulanların Allah'a sığınmasını tavsiye etmiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 2/35). Ayrıca müminin kalbinin ilâhî tasarruf altında bulunduğunu söylemiş ve herkese kalbini İslâm'da sabit kılmasını Allah'tan dilemeyi öğütlemiştir (Müsned, II, 168, 173; Buhârî, "Tevḥîd", 11; Tirmizî, "Ḳader", 7).

Kelâm âlimlerine göre naslar, insanın kalbinde gelip geçici bazı düşüncelerin gayri iradî olarak oluşabileceğine işaret etmektedir. Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Reşîd Rızâ gibi âlimler, kendini tarafsız bir şekilde gözleyebilen her insanın havâtırı iç tecrübe yoluyla bizzat hissedeceğini söyleyerek nasların yanı sıra insanın psikolojik muhtevasıyla da havâtırın

kanıtlanabileceğini ileri sürmüşlerdir (İḥyâʾ, III, 35-38; el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IX, 186; Tefsîrü'l-menâr, I, 268).

Kaynaklarda genellikle dört çeşit havâtırın bulunduğu belirtilir. 1. Rabbânî havâtır (ilâhî havâtır). Kuvvetli bir şekilde kalpte varlığını hissettirmekle tanındığı ifade edilir. Bu tür havâtır insanı tamamıyla Allah'a yönelmeye ve dünyevî lezzetleri terketmeye çağırır. 2. Melekî havâtır (ilham). Melek tarafından telkin edilen bu tür havâtır da ilâhî buyruklara itaat etmeye ve başkalarına iyilik yapmaya davet eder. Bu ikisi "rahmânî havâtır" olarak da adlandırılır. 3. Şeytânî havâtır (vesvese). Ne şekilde olursa olsun mutlak surette insanı gerçeğe aykırı davranmaya ve kötülük yapmaya çağırır. 4. Nefsânî havâtır (hevâcis). İnsanı nefsin arzularına ve beşerî duygulara uymaya davet eder. Son iki gruba giren düşüncelere şeytânî havâtır da denilir (et-Taʿrîfât, "ḫâṭır" md.; Gazzâlî, III, 35; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, VII, 330-331). Bunların dışında sûfîler aklî, ruhî, yakīnî vb. havâtırdan bahsetmişlerse de bunlar pek yaygınlaşmamıştır (Zebîdî, VII, 301-311).

Havâtır, kelâm ilminde daha çok bilginin oluşumu ve fiillerin meydana gelişi açısından söz konusu edilir. Mu'tezile âlimlerinden bilginin insanda zaruri bir şekilde meydana geldiği görüşünde olanlar (ashâbü'l-maârif) bunun hem zihnî mekanizmayı harekete geçirdiğini, hem de arkasından

bilginin bir anlamda mekanik olarak havâtır aracılığıyla gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Buna karşılık bilginin akıl yürütmekle üretildiği görüşünde olan ve çoğunluğu teşkil eden âlimler (ashâbü'n-nazar), insandaki akıl yürütme kabiliyetinin havâtır vasıtasıyla harekete geçtiğini, fakat bilginin akıl yürütme eylemine bağlı olarak üretildiğini savunmuşlar, böylece havâtırı akıl yürütme eylemini başlatan bir unsur olarak kabul etmişlerdir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 67). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de bilginin oluşumunda ve insanın akıl yürütme eylemine girişmesinde havâtırın etkili olduğunu belirtmiştir. Ona göre zihnî mekanizmayı harekete geçiren rahmânî havâtırdır. Şeytânî havâtırın ise insanın düşünmesini engelleyici bir rolü vardır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 136, 137). Şîa âlimlerinin çoğunluğu da Mu'tezile'nin görüşünü benimsemiştir (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 162, 165).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî havâtırın insanda zaruri bilgi meydana getirdiği görüşünü reddetmiştir. Zira Allah'ın varlığına inanmaya davet eden havâtır bulunduğu gibi onu inkâr etmeye çağıran havâtır da vardır (İbn Fûrek, s. 248). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de bilginin oluşumunda havâtırın bir etkisi bulunmadığı kanaatindedir. Zira ona göre Mu'tezile âlimlerince iddia edilenin aksine bazı insanların akıl yürütme eylemini harekete geçiren havâtırdan haberleri bile yoktur. Ayrıca bir kısmının, akıl yürütme eylemi sonunda normal olarak Allah'ın varlığına ait bilgiye ulaşmaları gerekirken O'nun varlığını inkâra götüren düşüncelere saplandıkları da bilinmektedir. Bu sebeple bilginin ve inancın oluşumunda havâtırın zorunlu bir etkisi yoktur (eş-Şâmil, s. 27-29). Gazzâlî, fiillerin meydana gelmesinde havâtırın başlangıç noktasını teşkil ettiğini, niyet, azim ve iradenin havâtırın zuhurundan sonra geldiğini söyler (İḥyâʾ, III, 35, 54). Ancak insanın sorumluluğu iyiliğe veya kötülüğe çağıran havâtırdan birini tercih etmesine dayanır. Fahreddin er-Râzî, inancın ve fiillerin oluşumunda havâtırın belirleyici bir rol oynadığı görüşündedir. Râzî'ye göre insan, iman veya inkârdan birini tercih ederken kalbinde bunlardan birini benimsemeye davet eden ve Allah tarafından yaratılan bir düşüncenin tesirinde kalır. Allah'ın bu düşünceyi kuvvetlendirmesi sonunda küfür veya iman gerçekleşir. İnsanın itaati ve isyanı da kalbindeki itaat ve isyana çağıran düşüncelere bağlı olarak ortaya çıkar (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IX, 34, 186, 381). Selefiyye'den İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre insanı iyiliğe veya kötülüğe davet eden düşüncelerin onun kalbine doğması doğrudan doğruya fiillerini

etkilemez. İnsanın imtihana tâbi tutulması için farklı iki havâtırın kalbine bırakılması gerekir. Kişi bunlar arasında yaptığı tercihe göre sorumlu olur (İġās̱etü'l-lehfân, I, 75).

İslâm âlimleri, insanın iradesi dışında kalbinde doğan düşüncelerden sorumlu olmadığı hususunda hemen hemen ittifak halindedir. Ancak havâtırın zuhurundan sonra bunların sabit hale getirilmesi ve tasvip edilip aksiyona dönüştürülmesi sebebiyle sorumluluğun doğacağı konusunda da şüphe etmemişlerdir (Gazzâlî, III, 54, 56; Reşîd Rızâ, III, 137-140).

Öyle anlaşılıyor ki kelâm âlimleri, havâtırı bilgi kaynağı olarak değil imtihana tâbi tutulmak amacıyla melek veya şeytan tarafından irade dışında telkin edilen bazı duygu ve düşüncelerden ibaret kabul etmişlerdir. Bununla birlikte niteliği bilinemeyecek bir şekilde insana telkin edilen bu düşünceler onun bilgi üretmesine engel olarak görülmemiş, ancak havâtırın doğruluk veya yanlışlığının belirlenmesi için kişinin naslara başvurmasının ve akıl yürütmesinin gerekli olduğu söylenmiştir. Böylece kelâm âlimlerinin havâtıra bakışı naslara uygun bir mahiyet arzeder. Zira Kur'an'da meleklerin insanları iyiliğe, şeytanların ise kötülüğe çağırdığı açıkça ifade edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "melek", "şeyṭân", "vesvese" md.leri). Buna karşılık kelâm âlimleri, bazı sûfîlerce benimsenen, doğrudan doğruya Allah tarafından insan kalbine bırakılan sesten ibaret bir ilâhî hitap olması bakımından bir tür vahye benzeyen havâtır anlayışını reddetmişlerdir. Çünkü Kur'an'da doğrudan doğruya Allah tarafından gönderilen vahyin peygamberlere has kılındığı belirtilmiş, Hz. Mûsâ'nın annesiyle havâriler dışında insanlara vahiyde bulunulduğuna dair bir açıklama yapılmamıştır. Bir kısım havâtırı vahiy gibi gören bazı sûfîler ise onu dinî ve dünyevî konularda herkes için önemli bir delil olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ehlüllahın insanları Allah yoluna çağırırken davetlerini ilâhî kelâmdan ibaret olan havâtıra göre yaptıklarını ileri sürmüştür (el-Fütûḥât, II, 564, 566). İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünü ortaya koyarken vahiy kelimesini kullanmamış olması sonucu değiştirmez. Takıyyüddin İbn Teymiyye, sûfîlere ait havâtır anlayışının Yeni Eflâtuncu felsefeye dayandığını söylemektedir (Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 88). Onun bu değerlendirmesinin büyük ölçüde isabetli olduğunu söylemek gerekir. Zira Yeni Eflâtuncu felsefede bilginin insana dışarıdan yani faal akıldan geldiği görüşü hâkimdir (Faysal Bedîr, s. 215). Havâtırın Allah'tan

insana doğrudan doğruya gelen vahiyler statüsünde kabul edilmesi vahyin nübüvvetle sona ermediği neticesine götürür. Bu ise naslarla bağdaştırılması imkânsız bir iddia olup ayrıca dinin yozlaşmasına ve yeni dinlerin icat edilmesine sebebiyet verir. Kur'an'ı, sahih sünneti ve akıl yürütmeyi bir tarafa bırakarak dinî ve dünyevî davranışları havâtıra göre düzenlemek mümkün değildir. İbn Kayyim el-Cevziyye, kalbe doğan düşünceleri Kur'an ve Sünnet'e arzetmeden benimsemenin nefis ve şeytan aldatmasından başka bir şey olmadığını söyler (İġās̱etü'l-lehfân, I, 124-125).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫṭr" md.; et-Taʿrîfât, "ḫâṭır" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 433; Wensinck, el-Muʿcem, "vesvese" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "şeyṭân", "melek" "vḥy",

"vesvese" md.leri; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 405-407; Müsned, II, 168, 173, 313, 460; Buhârî, "Tevḥîd", 11, 35; Tirmizî, "Tefsîr", 2/35, "Ḳader", 7; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 69; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 427-429; Mâtürîdî, et-Tevḥîd, s. 135-137; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 31, 248; Kādî Abdülcebbâr, el-Mecmûʿ fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf (nşr. J. J. Houben), Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Katolikiyye), I, 6, 17-18; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 67; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 26-28, 50; Ebû Caʿfer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fî mâ yeteʿallaḳ bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 97, 104, 162, 165; Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. H. Klopfer), Kahire 1988-89, s. 27-29; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, III, 34-38, 53-61; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 67; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, III, 61-66; VII, 330-331; IX, 13-14, 34, 38-39, 44, 186-187, 258, 259, 381; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 564, 566; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 88-89; İbn Kayyim el-Cevziyye, İġās̱etü'l-lehfân (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-Maʿrife), I, 75, 92, 122-125; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (trc. Cevâd Tabatabâî), Tahran 1368 hş., s. 456-458; Şaʿrânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1307, II, 123; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, LXVII,

38-43; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, VII, 209, 294, 301-314; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 267, 268; II, 88; III, 137-140; VII, 318; VIII, 342, 347, 372; IX, 497, 498, 500; XI, 417-418; Faysal Bedîr Avn, Naẓariyyetü’l-maʿrife ʿinde İbn Sînâ, Kahire 1977, s. 215.

Yusuf Şevki Yavuz

TASAVVUF.

Havâtır tasavvuf terminolojisinde “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamında kullanılmıştır. Hiçbir vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah’tan gelen hitaba rabbânî veya hakkānî hâtır, melekten gelene ilham veya melekî hâtır, nefisten gelene hâcis (çoğulu hevâcis) veya nefsânî hâtır, şeytandan gelene de vesvese veya şeytânî hâtır denir (Tehânevî, I, 415; et-Taʿrîfât, “ḫâṭır” md.; Kuşeyrî, s. 242). Bazı kaynaklarda ayrıca ruh hâtırı, kalp hâtırı, akıl hâtırı, yakīn hâtırı türlerinden söz edilir. İnsanı iyiliğe davet eden ruh ve kalp hâtırı melek hâtırına dahildir. Akıl hâtırı ruh ve kalp hâtırını desteklerse melek hâtırına, nefis ve şeytan hâtırını desteklerse bu ikisine dahil olur (Sühreverdî, s. 459).

Sûfîler, hâtırın iç âlemde bir ses (hitap) olarak işitildiği konusunda görüş birliği içindedirler. Bu sesin hangi tür hâtır olduğunun bilinmesi ve bunların birbirinden ayırt edilmesi önemlidir. Hak hâtırı son derece güçlüdür; verdiği mesaj hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde açık ve kesin olup yanılma ve yanlış anlama söz konusu değildir. İnsanı uyarır, yapması gerekli olan şeyi ona emreder. Melekten gelen hâtır bir teşviktir; insanı hayırlı işlere yöneltir. Nefisten gelen hâtır ya bedenin tabii ve zorunlu ihtiyaçlarıyla veya bunun üstündeki aşırılıkla ilgilidir. Nefsin birinci tür arzuları onun hakkı olup bunların karşılanması gerekir; nefsin ihtiyaçtan fazlasını arzulaması ise onun zevki ve lüksü olduğundan buna imkân verilmemelidir. Şeytandan olan hâtır ise bir kışkırtmadır; günah ve haram olan işleri çekici gösterir, insanı bunlara yöneltir (Gazzâlî, III, 40). Allah’tan olan hâtır tevhid nuru, melekten olan hâtır mârifet nuru ile kabul edilir. İman nuru ile nefsin kötülük yapması engellenir. İslâm nuru ile şeytana karşı çıkılır (Sühreverdî, s. 560). Sûfîler, gıdası helâl olmayan bir

kimsenin ilhamla vesveseyi birbirinden ayırt edemeyeceği kanaatindedir. Hâtırın dinî hükümlere uygun olması bunun melekten, aykırı düşmesi ise nefis veya şeytandan geldiğini gösterir. Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye göre yakīnin zayıf olması, nefsin nitelik ve huyları konusundaki bilgisizlik, hevâ ve hevese uyma, mal ve makam hırsı havâtırı birbirine karıştırmanın başlıca sebepleridir. Bunları ortadan kaldırmanın yolu zühd, takvâ ve zikirle kalp aynasını cilâlamaktır. Bunu yapamayanlar havâtırı dinî ölçülere vurmalı, bunlara uygun düşene göre davranıp aykırı olana itibar etmemelidir.

Sâlikin zihnine iradesiz olarak gelmesi ve gelip geçici olması havâtırın en belirgin özelliğidir. İnsan bir şey yapmayı düşünür veya arzularken aklına başka bir hâtır daha gelebilir; sâlikin ilk hâtıra mı sonrakine mi uyması gerektiği konusunda mutasavvıflar arasında farklı görüşler vardır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ilk hâtıra derhal uyulmalıdır. Cüneyd, ziyaret için gittiği Hayr en-Nessâc'ın kapısında beklerken Hayr'ın hâtırına Cüneyd'in kapıda beklemekte olduğu gelmiş, fakat bu hâtıra uymamıştı. Aynı hâtır bir iki defa tekerrür edince gidip kapıyı açmış, Cüneyd kendisine, "Niçin ilk hâtıra uymadın?" demişti (Serrâc, s. 418; Hücvîrî, s. 502). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de ilk hâtıra uyulmasını ister. Ona göre ilk hâtır daha kuvvetlidir; uyulmaması halinde sonraki hâtır zayıflar, bu da gevşekliğe ve tembelliğe yol açar. İbn Atâ ikinci hâtıra uymanın daha doğru olduğunu söyler. Zira ikincisi birincisini güçlendirir. Muhammed İbn Hafîf'e göre ise ikisi eşittir (Kuşeyrî, s. 242).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre hâtır Allah'tan gelen; akıl, nefis, arş ve kürsî mertebelerine uğrayıp buralardan çeşitli renkler aldıktan sonra yeryüzüne inen ve insanların kalplerinde tecelli eden bir emr-i ilâhîdir. Her kalp bu emri kendi istidadına göre kabul eder. Günah, sevap veya mubah fiillerin kaynağı bu havâtırdır (el-Fütûḥât, II, 563). İbnü'l-Arabî, şer'î hükümlerle havâtır arasında tam bir uygunluk olduğunu söyler. Gelen hâtır farzın yapılmasını emrederse bunun gereğini yerine getirmek farz, yasaklanmış bir şeyin yapılmasını isterse buna uymak haramdır. Mubahlarla ilgili hâtırlarda nefse güç gelenler icra edilmelidir (a.g.e., II, 564).

Hatre (çoğulu hatarât) kelimesi de hâtıra yakın bir anlam taşır. Cüneyd'e göre Hak'tan gelen hatre sâliki irşad, melekten gelen de iyi işlere teşvik eder. Nefisten kaynaklanan hatre dünyaya çeker, şeytandan kaynaklanan ise

günaha iter.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ẖâṭır" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 415; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 405; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, "ẖavâṭır" md.; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, Kahire 1970, s. 15, 105; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 418; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 90, 153, 167; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 113; II, 104; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 557; Kuşeyrî, er-Risâle (trc. Mahmûd İbnü'ş-Şerîf, nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 242; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Jukovski), s. 502; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 725; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 40; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347, s. 192; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 459, 560; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 563, 564; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 158, 160; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1970, s. 702; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 120; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâʾibîn, Tahran 1408, s. 253.

Süleyman Uludağ

HAVÂTIRİYYE

(الخواطريّة)

Medyeniyye tarikatının Ali b. Meymûn el-Mağribî’ye (ö. 917/1511) nisbet edilen bir kolu

(bk. ALİ b. MEYMÛN; MEDYENİYYE).

HAVÂTİMÜ’s-SÜVER

(خواتم السور)

Sûrelerin son cümleleri anlamında bir tefsir terimi.

Havâtim kelimesi “son, sonuç, âkıbet; bir eserin veya yazının sonu, son bölümü, özeti” gibi mânalara gelen hâtimenin, süver de sûrenin çoğuludur. Kur’ân-ı Kerîm’de sûrelerin tamamına yakın kısmı

okuyanın dikkatini çeken, ilgisini ve merakını uyaran âyetlerle başlar; aynı şekilde konunun tamamlandığı kanaatini veren, söylenmesi gerekli son söz mahiyetinde bir üslûp ve anlam taşıyan âyetlerle biter. Tefsir ilminde bu âyet veya âyetler grubundan ilkine “fevâtihu’s-süver”, ikincisine de “havâtimü’s-süver” denir.

Havâtimü’s-süver konusu iki yönden önemli görülmüş ve incelenmiştir. a) Sûrenin lafız ve mâna olarak nasıl bittiği; b) Sûre sonunun, gerek dahil olduğu sûrenin gerekse bir sonraki sûrenin başlangıç kısmıyla ne gibi münasebeti bulunduğu. Bu konulardan ilki belâgat, ikincisi “münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver” disiplinleri çerçevesinde ele alınır.

Sûrelerin lafız ve mâna olarak çeşitli şekillerde sona erdiği görülür. Bunların başlıcaları şöyle sıralanabilir: 1. Açıklama. Fâtiha sûresi, Allah’tan istenen doğru yolun (sırât-ı müstakîm) iman nimetine erişmiş müminlerin yolu, buna ters düşen yolun ise ilâhî gazaba uğrayanlarla sapıklığa düşenlerin yolu olduğu şeklinde bir açıklama ile sona erer. 2. Dua. Bakara sûresinin son iki âyeti buna bir örnek teşkil eder: “Ey rabbimiz! Affına sığındık. Dönüş sanadır. Ey rabbimiz, bizi affet, bize acı, bize yardım et!” (2/285-286). 3. Emir ve tavsiye. Âl-i İmrân sûresi, “Ey iman edenler! Sabredin, sebat gösterin; -cihad için-hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allah’tan korkun ki başarıya ulaşabilesiniz” (3/200) cümleleriyle son bulur. 4. Ahkâm. Nisâ sûresinin son âyeti miras hukukuna dair bazı hükümleri açıklamaktadır. Bu aynı zamanda en son inen hüküm âyetidir. Burada, “Senden fetva isterler. De ki: Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin

mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor" denildikten ve miras hükümleri sıralandıktan sonra sûre şu cümlelerle sona erer: "Şaşırmamanız için Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir" (4/176). 5. Tâzim ve tebcil. Buna Mâide sûresinin son âyeti örnek gösterilebilir. Bu âyette Allah zâtının yüceliğini, güç ve kudretinin sonsuzluğunu bildirir: "Göklerin, yerin ve içlerindeki her şeyin mülkiyeti Allah'ındır; O her şeye hakkıyla kādirdir" (5/120). 6. Vaad ve tehdit. En'âm sûresi ilâhî vaad ve tehdit ifade eden şu âyetle biter: "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği nimetler hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derece yönünden üstün kılan O'dur. Şüphesiz rabbin cezası çabuk olandır ve gerçekten bağışlayan, merhamet edendir" (6/165). 7. Teşvik. Buna örnek olarak A'râf sûresinin son âyeti zikredilebilir. Âyette meleklerin halinden övgüyle söz edilir ve dolaylı olarak insanlar onlar gibi olmaya özendirilir: "Şüphesiz rabbinin katındakiler büyüklük taslayıp O'na kulluk etmekten kaçınmaya kalkışmazlar. O'nu tesbih eder ve yalnız O'na secde ederler" (7/206). Enfâl sûresi de cihada ve sıla-i rahime teşvik eden âyetle sona erer (8/75). 8. Hz. Peygamber'in Allah'a olan sarsılmaz iman ve güvenini beyan. Buna bir misal teşkil eden Tevbe sûresinin son âyeti şöyledir: "Ey Muhammed! Yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilâh yoktur. Ben sadece O'na güvenip dayanırım. O yüce arşın sahibidir" (9/129).

Sûrelerin başlangıcı ile (matla') sonu (makta') arasında bir uyum (tenâsüp) bulunması Kur'ân-ı Kerîm'in edebî i'câzının neticesi olup bu konu tefsir ilminin "münâsebâtü'l-âyât ve's-süver" disiplini içerisinde ele alınır (Süyûtî, Merâṣıdü'l-maḳāṭıʿ, vr. 86b). Meselâ Hz. Mûsâ'nın tebliğ faaliyeti ve mücadelesine geniş yer veren Kasas sûresinin baş tarafında Mûsâ'nın, "Rabbim! Bana lutfettiğin nimetlere andolsun ki artık mücrimlere asla arka çıkmayacağım" dediği bildirilir (28/17); son kısmında ise Hz. Peygamber'e şöyle hitap edilir: "Şu halde sakın kâfirlere arka çıkma! Rabbine davet et. Asla müşriklerden olma! Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapıp yalvarma!" (28/87-88). Yine bu sûrenin baş tarafında Hz. Mûsâ'nın vatanından ayrılmak mecburiyetinde kaldığını, fakat daha sonra geri döndüğünü anlatan âyetlerle (21-30), sonunda Resûl-i Ekrem'in hicretten sonra tekrar Mekke'ye döndürüleceğini vaad eden âyet de (85) fevâtihu's-süver ile havâtimü's-süver arasındaki uyuma bir örnektir. Zemahşerî, "Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir" (el-Mü'minûn 23/1) diye başlayıp, "Şurası muhakkak ki kâfirler iflâh olmaz. Resûlüm de ki: Bağışla

ve merhamet et rabbim! Sen merhametlilerin en iyisisin” (23/117-118) cümleleriyle biten Mü’minûn sûresinin de bu konuda bir örnek olduğunu kaydetmektedir (el-Keşşâf, III, 57).

Birçok müfessir, bir sûrenin son âyeti veya son tarafları ile onu takip eden sûrenin başlangıcı arasında da lafız ve mâna uyumunun bulunduğunu göstermeye çalışmış, tefsir ilminde “münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver” içinde bu konu da ele alınmıştır. Ancak çok defa sûreler arasında bir münasebet kurmak için aşırı bir gayret gösterildiği dikkati çeker. Bu hususta bir doktora çalışması yapan (bk. bibl.) Mehmet Faik Yılmaz’ın kanaatine göre kırk üç sûrede böyle bir uyum bulunmakta olup bu sûreler birbirinin devamı gibi görünmektedir (ayrıca bk. MÜNÂSEBÂTÜ’l-ÂYÂT ve’s-SÜVER).

Fevâtihu’s-süver ve havâtimü’s-süver konuları ulûmü’l-Kur’ân’a dair eserlerde genellikle birbirini takip eden iki ayrı başlık altında incelenmektedir (Zerkeşî, I, 164-181, 182-186; Süyûtî, el-İtḳān, II, 967-977). İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳurʾân’ında (Fas 1410/1990) ve Süyûtî gerek yukarıda adı geçen risâlesinde gerekse Tenâsüḳu’d-dürer fî tenâsübi’s-süver adlı eserinde (Beyrut 1406/1986) bazı yönleriyle bu konuyu ele almıştır. Öte yandan Zemahşerî el-Keşşâf, Fahreddin er-Râzî Mefâtîḥu’l-ġayb, Ebû Hayyân el-Endelûsî el-Baḥrü’l-muḥît ve özellikle Bikāî Naẓmü’d-dürer, Âlûsî Rûḥu’l-meʿânî, Reşîd Rızâ Tefsîrü’l-menâr, Elmalılı Muhammed Hamdi Hak Dini Kur’ân Dili adlı tefsirinde bu konu üzerinde durmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫtm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫtm” md.; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 57; İbnü’z-Zübeyr, el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳurʾân, Fas 1410/1990; Zerkeşî, el-Burhân, I, 164-181, 182-186; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 967-971, 972-977, 985-989; a.mlf., Merâṣıdü’l-maḳāṭıʿ fî tenâsübi’l-maḳāṭıʿ ve’l-meṭâliʿ, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1030/17, vr. 86b; a.mlf., Tenâsüḳu’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986; Mehmet Faik Yılmaz, Âyetler

ve Sûreler Arasındaki Münâsebet (doktora tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 193-204.

Mustafa Çetin

HÂVER

(خاور)

1884 yılında İstanbul’da yayımlanan fikir ve edebiyat dergisi.

II. Abdülhamid döneminin edebî-fennî süreli yayınları arasında kısa ömürlü bir dergi olup Halit Ziya (Uşaklıgil) tarafından “o zamanın en mühim bir risâlesi” olarak kabul edilir. 15 Cemâziyelâhir-1 Şâban 1301 (12 Nisan 1884-27 Mayıs 1884) tarihleri arasında sadece dört sayı yayımlanan dergi, her biri otuz iki sayfa olmak üzere 128 sayfalık bir koleksiyon teşkil eder. İmtiyaz sahibi olarak İzmirli Ubeydullah’ın görüldüğü Hâver’i Halit Ziya, onunla beraber Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Beşir Fuad ve Küçük Azmi

beylerin çıkardığını söyler. Ayrıca ilk sayıda Nevrekoplu Mahmud Hâmid Hoca’nın tahrir heyeti reisliğini kabul ettiği belirtilmiştir.

Devrinin hemen bütün dergileri gibi başlık kenarında “siyâsiyattan mâada her şeyden bahs edeceği” ifade edilmekle beraber Hâver’de belli konuların yoğunluk kazandığı görülmektedir. Derginin edebî muhtevası Menemenlizâde Tâhir’in yedi, Muallim Nâci’nin dört, Nâzımülhikem lakabıyla meşhur Ahmed Hamdi’nin bir şiiriyle yine Menemenlizâde’nin “Şiir ve Şair” başlıklı makalesinden ibarettir. Şiirler eski tarzın devamı olan kaside ve gazellerle şekil ve muhteva bakımından değişik yeni tarz manzumelerdir. Dönemin hemen bütün gazete ve dergilerinde görülen, çoğu Batı dünyasındaki icat ve keşifleri, sağlıkla ilgili haberleri veren fennî yazılar Besim Ömer (Akalın), kardeşi Mustafa Azmi, eğitimci Hüseyin Avni gibi yazarlar tarafından kaleme alınmıştır.

Beşir Fuad’ın Hâver’deki yazıları, kendi pozitivist dünya görüşü doğrultusundaki ilk kalem tecrübeleri arasında yer alır. Edebiyata ve metafiziğe karşılık pozitif ilimlerin savunucusu olan Beşir Fuad müşahede, tecrübe ve ispat edilemeyen hiçbir şeyin gerçek olamayacağını telkin için kaleme aldığı makalelerinde akla ve tecrübeye ilgisiz kalan, hatta karşı çıkan dinî davranışları hedef almıştır. Tenkitlerinde de hıristiyanların ve

özellikle Katolik kilisesinin engizisyonu, ilim adamlarına yapılan zulümleri ("Târîh-i Felsefeden Bir Katre: Geordano Bruno", nr. 1, s. 22-26), bâtıl inançları, aziz olarak bilinen din adamlarının cehalete, menfaate dayanan maceralarını, onların ahlâk dışı hayatlarını ("Saint Trofem'in Dizkapağı", nr. 2, s. 58-61; "Katoliklerin İki Velîsi", nr. 3, s. 92-95; "İgnace de Loyola ve İsa Şirketi", nr. 4, s. 115-118) konu alır. İlkel bir materyalist görüşe dayanan "kuvvetin bekā ve adem-i imhâsı"ndan söz eden makaleler tercüme eder ("Hararet ve Hayat", nr. 1, s. 13-17). Hâver'in mekanik ilmiyle ilgili konularını da yine devrin önemli yazar ve muallimlerinden Mehmed Nâdir yazmıştır.

Bu makalelerin ortak özellikleri dikkate alındığında Ubeydullah Efendi'nin "Allâme-i Zûfünûn Abdurrahman İbn Haldûn" (nr. 2, s. 53-58) başlıklı yazısıyla Nevrekoplu Mahmud Hâmid Hoca'nın yazıları derginin en aykırı konularını teşkil etmektedir. Fâtih dersiâmlarından olan Mahmud Hâmid'in Hâver'de Kimyâ-yı Saʿâdet'ten bazı bahisleri çevirdiği, felâsifenin âlemin kıdemi konusundaki kanaatlerine reddiye gibi birtakım kelâm bahisleri hakkında makaleler yazdığı görülmektedir. Bu yazılarından birinde (Hâver, nr. 3, s. 65-69) "ebʻâdın adem-i tenâhîsini burhân-ı tatbîkî ve burhân-ı süllemî ile ispatlamak"tan bahsetmesi üzerine devrin basınında tartışma çıkmış, önce Ahmed Midhat Efendi Tercümân-ı Hakîkat'te buna itiraz etmiş, Cevdet Paşa da Tarîk gazetesinde "Tarîk'in kütüb-i riyâziyye münekkidi" imzasıyla hem Ahmed Midhat'ı hem de Mahmud Hâmid'i tenkit etmiştir. Yazarları arasında çıkan ihtilâftan dolayı Hâver kapandıktan bir süre sonra Beşir Fuad'ın, imtiyazı kendi üzerinde olarak çıkardığı Güneş dergisinde Mahmud Hâmid Hoca dışındaki hemen bütün kadroyu muhafaza etmesi, söz konusu ihtilâfın kaynağının bu gibi yazılar olduğunu düşündürmektedir.

Hâver, 2. sayısından itibaren sekizer sayfalık ilâvelerle Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk mesnevisini yayımlamaya başlamışsa da derginin kapanması sebebiyle eserin ancak dörtte birini verebilmiştir.

Hâver'in tam bir koleksiyonu İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, I, 166; Orhan Okay, Beşir Fuad, İstanbul 1969, s. 48-50, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “Güneş”, DİA, XIV, 296-297; Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi, İstanbul 1986, s. 229; Hasan Duman, Katalog, s. 147; Necat Birinci, Menemenlizâde Mehmed Tahir, Ankara 1988, tür.yer.; Ahmet Turan Alkan, Ubeydullah Efendi’nin Amerika Hatıraları, İstanbul 1989, s. 10, 22; Hüseyin Şem‘î, “Nevrekoblu Mahmud Efendi”, Mihrab, sy. 8, İstanbul 1340, s. 254; “Hâver”, TDEA, IV, 165.

M. Orhan Okay

HAVF

(الخوف)

İnsanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları ifade etmek üzere kullanılan bir terim.

Sözlükte "korkmak, kaygılanmak, endişe duymak" gibi anlamlara gelen havf kelimesi, genellikle "hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya

arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku" şeklinde tanımlanmıştır (et-Taˁrîfât, "ḫavf" md.; krş. Gazzâlî, IV, 155, 158). Râgıb el-İsfahânî havfı, "insanın tahmin ettiği veya açıkça bildiği bir emareye dayanarak başına kötü bir hal geleceğinden kaygılanması" olarak tarif etmiştir (el-Müfredât, "ḫvf" md.). Gazzâlî'nin, "ileride kötü bir durumla karşılaşılacağı beklentisinin insanın ruhunda sebep olduğu elem ve huzursuzluk" şeklindeki tanımı ise havfa psikoloji açısından bakan bir yaklaşımın sonucudur. Tasavvufî eserlerde bu tanımlar daha da özelleştirilerek havf kelimesinin, bilhassa Allah korkusu ve âhiret hayatıyla ilgili ağır endişeler için kullanılan bir terim haline getirildiği görülmektedir (aş. bk.). Nitekim Tehânevî, havfın tasavvuftaki anlamını "isyanlardan ve günahlardan dolayı hayâ ve elem duymak" şeklinde özetler (Keşşâf, I, 444).

Kur'ân-ı Kerîm'de havf kökünden gelen veya aynı anlamdaki diğer masdarlardan türeyen fiil ve isimler 124 yerde geçmekte; bunların yarısına yakını dünyevî korku ve kaygıları, diğerleri ise Allah korkusu, azap korkusu, âhiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygıları ifade etmektedir. Bu âyetlerin birinde Allah Teâlâ, "İşte o şeytan yalnız kendi dostlarını korkutabilir. Şu halde onlardan korkmayın, benden korkun" buyurur (Âl-i İmrân 3/175). Hz. Âdem'in, aralarında anlaşmazlık çıkan iki oğlundan biri diğerine kendisini öldürmeye kalkışsa bile yine de ona el kaldırmayacağını belirterek, "Çünkü ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım" der (el-Mâide 5/28). En'âm sûresinin (6/15) Hz. Peygamber'e hitap eden, "De ki: Ben rabbime isyan edersem kesinlikle büyük bir günün

azabına uğrayacağımdan korkarım” meâlindeki âyette havf hem günah işleme endişesini hem de uhrevî ceza korkusunu anlatmaktadır. Hz. İbrâhim de inkârcılıkta ısrar eden babası Âzer’i, “Babacığım! Senin Allah’ın azabına çarpılmandan ve sonuçta şeytanın yakını olmandan korkuyorum” diyerek uyarmıştır (Meryem 19/45). Âyetlerde, kişinin sadece kendisi adına değil başkası adına duyduğu korku ve kaygıların da havf kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir (meselâ bk. Hûd 11/26, 84; Gāfir 40/26). Bazı âyetlerde, insanın mutlaka “rabbinin makamı”nda durup hesap vereceğini bilerek bundan korkması ve ona göre davranması gerektiği (meselâ bk. Hûd 11/103; İbrâhim 14/14; er-Rahmân 55/46); diğer âyetlerde de “Allah’ın hidayetine uyan” (el-Bakara 2/38), “iyi bir mümin olarak kendini Allah’a teslim eden” (el-Bakara 2/112), “iman edip iyilik ve barış yolunda çaba harcayan” (el-En‘âm 6/48), “iman ettikten sonra istikamet üzere olan” (el-Ahkāf 46/13) kimselerle “Allah dostları” (Yûnus 10/62) için âhirette korkulacak (havf) ve üzülecek (hüzn) bir durum olmadığı bildirilir. Bir kısım âyetlerde havf ümit ve yakarışla birlikte dua, zikir ve tesbihin âdâbı arasında gösterilir (el-A‘râf 7/56, 205; er-Ra‘d 13/13; es-Secde 32/16).

Havfın dünyevî korku ve kaygılarla ilgili olarak kullanıldığı âyetlerin önemli bir kısmında da herhangi bir dinî konuyla ilişkisinin kurulduğu görülür. Meselâ Allah’ı seven ve O’nun sevgisini kazanmış olan dindarların yüksek niteliklerinden söz edilirken dolaylı olarak haksız kınama ve eleştirilerden korkulması din duygusundaki zayıflığa bağlanır (el-Mâide 5/54). Başka bir âyette açlık, mal ve can kaybı gibi musibetler yanında dünyevî korkular da Allah’ın insanları imtihan etmek üzere bu dünyada onları mâruz bıraktığı sıkıntılar arasında zikredilmiştir (el-Bakara 2/155).

Havf kelimesi hadislerde de yukarıdaki anlamlarıyla sıkça geçmektedir. Hz. Peygamber ümmeti için birer tehlike olarak gördüğü şirk, fitne, deccâl, dünya tutkusu, zenginlik gibi mânevî tehlikelerle ilgili korku ve kaygılarını havf kelimesiyle ifade etmiştir (meselâ bk. Müsned, IV, 124, 126; Buhârî, “Cenâʾiz”, 73; “Riḳāḳ”, 7; Müslim, “Fiten”, 110; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 12). Bu hadislerin birinde, “Ümmetim adına yoldan çıkarıcı yöneticilerden endişe ederim” denilmektedir (Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 51).

Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde haşyet, takvâ, işfâk, vecel ve rehbet kelimeleri veya türevleri havf ile aynı ya da yakın anlamları ifade

eden kavramlar olarak geçmektedir. Saygıyla karışık bir korku olan haşyet, Fâtır sûresinin 28. âyetindeki kullanımından da anlaşılacağı üzere daha ziyade kendisine saygı duyulan varlık hakkındaki bilginin bir ürünü olarak ortaya çıkar (el-Müfredât, “ḫşy” md.). Nitekim, “Ben Allah hakkında sizden daha çok bilgiye sahibim ve benim haşyetim sizinkinden daha fazladır” anlamındaki hadisle (Buhârî, “Edeb”, 72; Müslim, “Feżâʾil”, 127, 128), Allah’ın kulları arasında O’nu en iyi bilenlerin O’ndan en çok haşyet duyanlar olduğunu ifade eden hadîs-i kudsîde (Dârimî, “Muḳaddime”, 34) haşyetle bilgi arasındaki bu ilişki özellikle vurgulanmıştır. Sözlükte “kişinin kendini korktuğu şeyden koruması” anlamına gelen takvâ, terim olarak “insanın haramlarla birlikte bazı mubahları da terkedecek derecede titiz davranarak kendini günah işlemeye sevkeden şeylerden koruması” şeklinde tarif edilmiştir (el-Müfredât, “vḳy” md.; ayrıca bk. TAKVÂ). İşfâk kelimesi Kur’an’da havf anlamında kullanıldığı gibi (el-Meâric 70/27) biraz daha farklı olarak “kaygı verici bir durumla karşılaşmaktan korkmak, çekinmek, ürpermek” mânasında da geçmektedir (meselâ bk. el-Enbiyâ 21/49; eş-Şûrâ 42/18, 22). İbn Kayyim el-Cevziyye, işfâkın hem korku hem de ümit içerdiğini belirtir (Medâricü’s-sâlikîn, I, 555). Râgıb el-İsfahânî’ye göre vecel korku hissetme durumunu (el-Müfredât, “vcl” md.), rehbet şiddetli veya telâşlı korkuyu (a.g.e., “rhb” md.) ifade eder. Ancak çeşitli âyetlerde bu son kelimenin de havf ve takvâ ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. en-Nahl 16/51-52; el-Haşr 59/13). Aşırı dinî korku ve kaygıdan dolayı bir hücreye kapanıp kendini ibadete veren hıristiyan keşişlere eski Araplar’ca “rehbet” kökünden gelen râhib ismi verilmiştir. Bu kelime çoğul şekliyle (ruhbân) Kur’ân-ı Kerîm’de geçmekte (el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34), ayrıca bir âyette (el-Hadîd 57/27) rahbâniyye kelimesi yer almaktadır (bk. RAĞBET ve REHBET).

İnsanın Allah katındaki durumu, ölüm ve ölümden sonraki hayatı, uhrevî sorumluğu, cehennem azabı gibi hususlarla ilgili âyet ve hadisler, ilk dönemlerden itibaren özellikle dinî hassasiyeti gelişmiş müslümanlar üzerinde derin etkiler bırakmış; Ebü’d-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Huzeyfe b. Yemân gibi sahâbîler; başta Hasan-ı Basrî olmak üzere Âmir b. Abdullah, Herim b. Hayyân, Üveys el-Karanî gibi tâbiîn ileri gelenleri hayatlarını, Allah korkusuyla âhiret kaygısının ruhlarında meydana getirdiği derin tesirlerle şekillendirmeye çalışmışlardır. Bilhassa Hasan-ı Basrî ve zamanla onun etrafında toplanan

âbid ve zâhidler, korku ve hüzün halini dinî hayatlarının temel belirleyicisi olarak algılamışlardır.

Abdullah b. Mes‘ûd, Kur’an ehlinin hüzünlü olması ve göz yaşı dökmesi gerektiğini söylüyor (Ebû Nuaym, I, 130); Ebû Zer el-Gıfârî, “Allah’ın haklarını yerine getirme yolundaki çabalarım etrafımda

dost, hesap gününden duyduğum korku bedenimde et bırakmadı” diyordu. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî vali olarak gittiği Basra’da halka yaptığı bir konuşmada, “Üzücü sıkıntılardan ve ayak sesleri duyulan fitneden başka dünyadan ne beklenebilir!” diyor, âhiret azabından bahsediyor ve müslümanlardan ağlamalarını istiyordu (a.g.e., I, 263). Böylece cehennemden korkup göz yaşı dökmek kulluğun ve zühdün alâmeti olarak görülüyordu. Korku ve üzüntüye dayalı dindarlık anlayışı sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Herim b. Hayyân, “Dehşetli kıyametten korkuyorum” diye sızlanıyor (a.g.e., II, 120), Âmir b. Kays’ın zühdü cehennem ateşinden korkmakla başlıyordu (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 111-112). Câhiz’in bildirdiğine göre bu dönemde âbidlerin en önemli takarrüb yolu ve korkanların merhamet dileme vasıtası ağlamaktı (el-Buḫalâ˒, s. 5-6).

Zühd anlayışının tasavvufa dönüşmesinden sonra da havf, hüzün ve ağlamaya büyük önem verilmiş, hemen bütün tanınmış sûfîler havf konusunda değişik yorumlar yapmışlardır. Ebû Tâlib el-Mekkî esasen Allah’a inanan her insanın O’ndan korktuğunu, fakat bu korkunun derecesinin Allah’a yakınlık derecesine göre değiştiğini söyler (Ḳūtü’l-ḳulûb, I, 226-227). Ebû Nasr es-Serrâc, “Onlardan değil benden korkun” (Âl-i İmrân 3/175) meâlindeki âyetin irfan sahiplerine, “Rabbinin huzurunda durmaktan korkan kimselere iki cennet vardır” (er-Rahmân 55/46) mânasındaki âyetin ortada olanlara, “Onlar kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar” (en-Nûr 24/37) meâlindeki âyetin de avam düzeyinde bulunanların korku anlayışına işaret ettiğini söyler (el-Lüma˓, s. 89). Buna göre havfın en yüksek derecesi doğrudan doğruya Allah’tan korkmaktır; ikinci âyette işaret edilen havf, doğrudan Allah’tan korkmaktan ziyade hesap vermekten korkma anlamı taşıdığı için derecesi ilkine göre biraz daha düşüktür. Üçüncü âyette ise asıl korkulan şey âhiret dehşeti olduğu, Allah korkusu biraz daha geri planda kaldığı için havfın bu

düzeyi en alt mertebe olarak görülmüştür. Bu üçlü derecelendirmenin bir benzeri Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn'inde tekrar edilmiştir.

Ebû Tâlib el-Mekkî tasavvufî faziletler içinde tövbe, sabır, şükür ve recâdan sonra ele aldığı havfın, bütün korku makamlarını kapsayan bir terim olduğunu belirttikten sonra bu makamları şöyle sıralamıştır: 1. Takvâ. Müttakiler, sâlihler ve âmillerin makamıdır. 2. Hazer. Zâhidler, vera' ehli ve huşû sahiplerinin makamıdır. 3. Haşyet. Âlimler, âbidler ve muhsinlerin makamıdır. 4. Vecel. Zikredenlerin, Allah'a boyun eğenlerin ve âriflerin makamıdır. 5. İşfâk. Sıddîklar, şehidler ve âşıkların makamıdır (Ḳūtü'l-ḳulûb, I, 241).

Tasavvufî eserlerde dinî korku ve kaygıları ifade eden bu kavramlar üzerinde önemle durulmuş, bunların anlamları ve ilişkileri konusunda birbirinden az çok farklı daha başka açıklamalar da yapılmıştır. Meselâ Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin mürşidi Ebû Ali ed-Dekkāk âyetlerde geçen havf, haşyet ve heybet kelimelerinden hareketle havfı imanın, haşyeti ilmin, heybeti ise mârifetin şartı olarak görmüştür. Ebü'l-Kāsım el-Hakîm, havfı haşyet ve rehbet diye ikiye ayırdıktan sonra rehbet sahibinin kaçmaya, haşyet sahibinin ise Allah'a sığındığını ifade etmiştir (el-Risâle, s. 264). Diğer bir anlayışa göre havf genel olarak bütün müminlerin, haşyet âlim ve âriflerin, heybet muhabbet ehlinin, iclâl de mukarrebînin vasfıdır (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 550). Ebû Tâlib el-Mekkî, havf ile vera' arasındaki ilişki üzerinde durarak vera'ın havftan kaynaklanan bir hal olduğunu ve bu halin, huşû ve teslimiyet içerisinde haramlarla birlikte haram olup olmadığı şüpheli olan davranışlardan, hatta helâllerin ihtiyaç fazlası olanlarından bile uzak durmak anlamına geldiğini belirtir (Ḳūtü'l-ḳulûb, I, 226).

İlk dönemlerden itibaren başta Hasan-ı Basrî olmak üzere hemen bütün zâhid ve sûfîler havf ile hüzün arasındaki ilişki üzerinde önemle durmuşlardır. Hasan-ı Basrî'nin etrafında Basra'da oluşup yayılan zühd mektebinin temel özelliği hüzün, havf ve bükâ (ağlama) kelimeleriyle özetlenir. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hasan-ı Basrî'yi "havf ve hüzünle dost olmuş, kaygı ve kederle kaynaşmış, uyku ve istirahati yitirmiş" diye niteler (Ḥilye, II, 131-132). Şah b. Şücâ' hüznü havfın alâmeti olarak görmüş; Zünnûn el-Mısrî bu düşünceyi, "Aşk konuşturur, hayâ susturur, havf hüzünlendirir" şeklinde ifade etmiştir. Abdullah b. Hubeyk, en faydalı

korkunun gaflet içinde geçen yıllara hüzünlenmeyi ve geri kalan zaman üzerinde düşünmeyi sağlayan korku olduğunu söylemiştir (Attâr, s. 449). Fudayl b. İyâz ve Ahmed b. Seyyid, havf sahibini bütün yaratıkların kendisinden korktuğu insan olarak görmüş, İbnü'l-Cellâ ise konuya farklı bir açıdan bakarak Allah'tan korkan kişiyi "bütün mahlûkatın kendisinden emin olduğu kimse" diye tarif etmiştir (Kelâbâzî, s. 147). Abdullah b. Hubeyk, ancak zorlayıcı bir havf ve rahatsız edici bir şevkin kalpleri şehevî arzulardan kurtarabileceği kanaatindedir (Hücvîrî, s. 229).

Ebû Hafs el-Haddâd havfı bir meşale olarak tasavvur etmekte, kalpte bulunan hayır ve şerrin bu meşalenin yardımıyla görülüp ayırt edilebileceğini düşünmektedir. Ebû Süleyman ed-Dârânî, bir kalbin harap olmasını havf duygusunun yok olmasına bağlarken Hâtim el-Esam havf ile ibadet arasındaki münasebete dikkat çekmiş ve onu ibadetin süsü olarak görmüştür. Hâris el-Muhâsibî Allah'tan korkmayı âhiretteki sorumluluk esasıyla irtibatlandırmış, Abdullah b. Mübârek havfı murakabenin neticesi olarak açıklamıştır.

Sûfîler, havf halinin sürekliliği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Muâz b. Cebel, sırat köprüsü geride kalmadıkça korkunun devam edeceğini söyler. Buna karşılık Ebû Osman el-Hîrî'ye göre korkan kişinin korku ile ünsiyet kurması ve onu bir tür alışkanlık haline getirmesi onun bütün dinî-ahlâkî hassasiyetini yok edebilir. Çünkü havf, kişiyi günah ve hata işleme konusunda sürekli tedbirli ve ihtiyatlı kılan bir şuur halidir; halbuki alışkanlıkta şuur ve iradenin canlılığı ve etkinliği kaybolur. Fudayl b. İyâz, korku halini yaşayan bir insanı en iyi şekilde yine bu hali yaşayan insanların anlayabileceğini şu benzetme ile açıklamıştır: Evlâdı ölen bir anne, yanında evlâdını kaybeden bir anne görmek ister.

Havf konusuna geniş yer veren ve onu sistematik olarak inceleyen ilk sûfî müellif Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. Daha sonra Gazzâlî İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de, önemli ölçüde Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb adlı eserinden faydalanarak kendinden önceki sûfîlerin tariflerine yeni boyutlar getirmiştir. Ona göre havfın sebebi ilim ve mârifettir. Mârifet kişiye hem kendi kusurlarını hem de Allah'ın celâl ve kudretini gösterir. Havfın neticesinde ise iffet, vera' ve takvâ erdemlerine ulaşılır. Bu erdemler bir taraftan insanın kalbine nüfuz ederek dünya, madde ve menfaate karşı bir ilgisizlik meydana

getirirken diğer taraftan onun bedenî davranışlarına tesir ederek günahlardan uzak durmasını ve edep kaidelerine uymasını sağlar.

Gazzâlî, müminin havf halini ilim ve mârifetle yaşaması gerektiğini söyler. Çünkü mârifetten korku, korkudan zühd, sabır, tövbe ve ihlâs doğar. Buna gücü yetmeyenler bu hali yaşayanlarla sohbet etmeli, buna da imkân bulamayanlar söz konusu halle ilgili olayları takip ederek bunlardan ders çıkarmalı, ayrıca konuyla ilgili kitapları okumalıdır. Gazzâlî'ye göre havf hali nefsânî arzuların önüne geçerse iffet, haramlardan sakındırırsa vera‘, şüpheli şeylerden uzak tutarsa takvâ, Allah'a mânen yaklaştırmayan şeylere engel olursa sıdk adını alır (İḥyâʾ, IV, 156). Gerçek mutluluk, muhabbet ve mârifetle Allah'ı sevmek ve O'nunla ünsiyet kurmakla gerçekleşir. Muhabbet mârifetle, mârifet tefekkürle, ünsiyet sevgi ve zikirle meydana gelir. Zikir ve tefekkür dünya sevgisini gönülden çıkarmakla, dünya sevgisini gönülden çıkarmak zevk ve şehvetleri terketmekle, şehveti kırmak da korku ateşiyle mümkün olur (a.g.e., IV, 160-161).

Sûfîlerin dikkat çektiği bir konu da havfın ifrat ve tefritinden sakınmaktır. Ebû Tâlib el-Mekkî, olumlu bir havf halinin tesirlerini "tutkuları dizginlemek, kötü alışkanlıkları yok etmek, taşkınlıkları gidermek ve hevâ ateşini söndürmek" şeklinde özetleyerek bu etkileri göstermeyen bir havf halinin dengeli olmadığını belirtir. Zira havfın zayıf olan derecesi belirtilen sonuçları gerçekleştirmeye yetmez, aşırı olanı da arzu ve istekleri büsbütün öldürür; aklı, tabiatı ve mizacı bozar; kişiyi ümitsizliğe sevkeder (Ḳūtü'l-ḳulûb, I, 238). Gazzâlî de havfın ifrat, tefrit ve itidal derecelerinin bulunduğunu belirterek ifrat şeklinin ümitsizlik ve karamsarlığa, hatta psikolojik rahatsızlıklara yol açacağını, tefrit şeklinin ise gevşeklik ve lâubalilik doğuracağını, dolayısıyla bu ikisinin ortasının bulunması gerektiğini ifade eder. Gazzâlî, aşırı korkunun ümitsizliğe yol açan, akıl ve beden sağlığına zarar veren ve mutlaka tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğunu belirtir (İḥyâʾ, IV, 157-158, 166). Sûfîlerin havf dolayısıyla üzerinde durdukları bir başka husus da sû-i hâtimedir. Zira insanın ölüm anındaki dinî durumu onun âhiretteki konumunun en son belirleyicisi olacaktır. Bu yüzden sûfîler en çok sû-i hâtimeden korkmuşlardır. Çünkü kişi yaşadığı hayata uygun olarak ölecek ve ölümündeki haline uygun olarak haşredilecektir (a.g.e., IV, 178, 179; bk. HÂTİME).

İsrâ sûresinin 57. âyetindeki, “Allah’ın rahmetini umarlar, azabından korkarlar” ifadesini dikkate alan sûfîler havf ile recâ (ümit) kelimelerini daima bir arada kullanmışlardır. Yahyâ b. Muâz, “Havf ve recâ imanın iki direğidir, bunlara sarılan sapıklığa düşmez” der; Necmeddîn-i Kübrâ da havfın recâya ağır basmasının insanı kara kış gibi soğuk fikirlere sürükleyebileceğine, aksi durumda da yoldan çıkmanın söz konusu olabileceğine işaret eder (Tasavvufî Hayat, s. 124). Aynı sûfî havf ve recâyı İslâm, kabz ve bastı iman, heybet ve ünsü takvâ ve irfan makamıyla irtibatlandırmış, havfın mükemmel şekline ilimle ulaşılabileceğini söylemiştir. Hayr en-Nessâc Allah korkusunu bir kamçı olarak tasavvur etmiş, terbiyesizliği alışkanlık haline getiren nefsin onunla yola getirileceğini belirtmiş, Ebû Bekir el-Vâsıtî ise havf ve recâyı kulun edebe aykırı davranışlara sapmasını engelleyen bir geme benzetmiştir (Kuşeyrî, s. 158). Muhyiddin İbnü’l-Arabî mümini “havf ve recâsı eşit olan kimse” şeklinde tarif eder (el-Fütûḥât, VI, 87). Havf, recâ ve muhabbeti ibadetin birbirinden ayrılmaz üç şartı olarak gören Mekhûl en-Nesefî, “Allah’a sadece havf ile ibadet eden harûrî (hâricî), recâ ile kulluk eden mürciî, muhabbetle ibadet eden zındık olur; her üçüyle birlikte kulluk eden ise tevhid ehlidir” demiştir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 242). Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre havf âlimlerin, recâ âbidlerin halidir; âlimin âbide üstünlüğü ise ayın yıldızlara üstünlüğü gibidir (a.g.e., I, 236). Ancak Gazzâlî, “Havf mı yoksa recâ mı daha üstündür?” şeklindeki soruyu, “Ekmek mi, su mu daha önemlidir?” sorusu kadar saçma bulur (İḥyâʾ, IV, 164).

Kemal derecesine ulaşan ve vuslatı gerçekleştiren Allah dostları gelecekle ilgili endişeleri kalmadığı için havf ve recâ ile meşgul olmazlar. Çünkü bu haller kişinin huzur ve sükûna kavuşmasına engeldir. Nitekim Vâsıtî, “Havf kul ile Allah arasında bir perdedir. Hakkın tecelli ettiği gönülde havf ve recâ söz konusu olmaz” demiştir. Zira gerçek hedef Allah’ın sevgi ve rızâsını kazanmaktır; korku bu yolda kullanılan bir âletten ibarettir (a.g.e., IV, 155).

Dinî hayatın önemli bir unsuru olan muhabbet ile havfın birbirine göre durumu da tartışılmış, “Kullukta Allah korkusu mu, Allah sevgisi mi esas olmalıdır?” sorusu ilk devirlerden itibaren sorulagelmiştir. Dini tebliğde havf ve recâ, korku ve sevgi dengesini bozarak korkuyu öne çıkaranlar zâhid, vâiz, kaba sofu diye suçlanmıştır. Muînî’nin, “Sırât ile bizi korkutma vâiz lutf-i Hak çoktur / Gezenlerden işittik biz ki anda korkuluk yoktur”

beyti, havf taraftarlarına karşı olanların düşüncesine ilginç bir örnektir (bk. MUHABBET; RECÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫşy”, “ḫvf”, “rhb”, “şfḳ”, “vcl”, “vḳy” md.leri; et-Taʿrîfât, “ḫavf” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 444; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫşy”, “ḫvf”, “rhb”, “şfḳ”, “vcl” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫşy”, “ḫvf”, “rhb”, “şfḳ”, “vcl” md.leri; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 726-728; Müsned, IV, 124, 126; Dârimî, “Muḳaddime”, 34; Buhârî, “Cenâʾiz”, 73, “Riḳāḳ”, 7, “Edeb”, 72, 74; Müslim, “Fiten”, 110, “Feżâʾil”, 127, 128; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 12, “Fiten”, 1; Tirmîzî, “Fiten”, 51; Câhiz, el-Buḫalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 5-6; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 89-90; Kelâbâzî, et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 147, 157; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 225-242; II, 58-82; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 130, 263; II, 120, 131-132; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 573; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 158, 264, 361; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 229; Herevî, Menâzil (Revân), s. 48; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 726; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 155-189; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347, s. 63; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 254, 306, 449; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 75, 124; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 98; VI, 69-70, 87; Sühreverdî, Tasavvufun Esasları (trc. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz), İstanbul 1989, s. 618; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 23; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 548-556; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 156; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 570; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, tür.yer.; Hasan eş-Şerkāvî, Muʿcemü elfâẓi’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 132-135; T. İzutsu, Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 259-267.

Mustafa Kara

HÂVÎ

(حاوي)

Türk mûsikisi usullerinden.

Arapça'da "ihtiva eden, içeren" anlamına gelen kelime, bünyesinde muhtelif zamanlı usullerin yer aldığı altmış dört zamanlı bir usulün adıdır. İki adet dört zamandan sonra iki adet altı zamanın ve ardından yedi adet dört zamana bir nîmhafif (dört tane dört zaman) usulünün veya diğer bir ifadeyle başta iki sofyana iki yürük semâi ve ardından yedi sofyan ile bunlara bir nîm-hafifin (dört sofyan) eklenmesinden meydana gelmiştir. Usule başka bir gözle bakıldığında, değişik

şekillerde sıralanmış ilk otuz iki zamanın ardından bir fer' usulü ile bunu takip eden bir nîm-hafif usulünün birleşmesinden oluştuğu görülür. 64/4'lük ikinci ve 64/2'lik üçüncü mertebeleri kullanılmıştır. Daha çok kullanılan 64/2'lik mertebesine "ağır hâvî" adı verilmiştir. Usulün eski yapısı, özellikle üçüncü mertebede bazı vuruşların velvelelendirilmesiyle zaman içinde birtakım değişikliklere uğramıştır.

Hâvî usulü peşrevlerde ve I. bestelerde kullanılmıştır. Bu usul ile ölçülmüş I. bestelerin her hânesi birer usuldür. Hânenin ilk otuz iki zamanında mısra, bunu takip eden otuz iki zamanda, yani fer' usulünün başından itibaren ise terennüm kısmı başlar. Terennüm sonunda mısra tekrarı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 165-171; Özkan, TMNU, s. 681-682; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 131-132; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller -4-", MM, sy. 347 (1978), s. 14-15.

İsmail Hakkı Özkan

el-HÂVÎ

(الحاوي)

Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) tıbba dair eseri.

Tam adı Kitâbü'l-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıb'dır. Zengin muhtevasıyla Râzî'nin bütün tıbbî tecrübe ve birikimini ihtiva ettiği için müellifin olgunluk döneminin ürünü olduğu kanaatini veren, nazarî incelemeler ve klinik gözlemler hakkında tutulmuş, fakat yeterince gözden geçirilip sistemleştirilememiş notlardan oluşur. Bu sebeple klasik kaynaklarda, eserin Râzî'nin ölümünden sonra talebeleri tarafından derlendiği kaydedilmektedir. Nitekim İbn Ebû Usaybia, ünlü vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in Râzî'nin kız kardeşinden eserin müsveddelerini satın aldığını, müellifin talebelerinden bir komisyon oluşturarak bu notları tasnif ettirdiğini belirtmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 420).

İbnü'n-Nedîm, el-Ḥâvî'nin el-Câmiʿu'l-ḥâṣır li-ṣınâʿati'ṭ-ṭıb adıyla da anıldığını, eserin on iki cilt (kısım) olduğunu kaydetmekte ve planını vermektedir (el-Fihrist, s. 357; krş. İbnü'l-Kıftî, s. 178, 180). Râzî'nin eserleri hakkında bir katalog hazırlamış olan Bîrûnî, onun el-Câmiʿu'l-kebîr adlı eserinin el-Ḥâvî adıyla da tanındığını, notlar halinde kaleme alınan kitabın eksik olduğunu kaydetmektedir (bk. Mahmûd Necmâbâdî, s. 10). İbn Ebû Usaybia ise el-Ḥâvî'yi Râzî'nin en önemli ve en hacimli tıp eseri olarak zikretmekte, bunun, kadîm tıp literatüründen kendi zamanına kadar oluşup gelişen tıp birikimini kapsadığını, ancak tamamlanmasına müellifin ömrünün kâfi gelmediğini bildirmektedir. İbn Ebû Usaybia, el-Ḥâvî'den başka Kitâbü'l-Câmiʿ (Ḥâṣıru ṣınâʿati'ṭ-ṭıb) adıyla on iki ciltlik bir eseri daha tanıtmakta ve bunun el-Fihrist'tekine benzer bir planını vermektedir. Onun vardığı sonuca göre el-Ḥâvî ile el-Câmiʿ planları aynı olmadığı, dolayısıyla iki farklı eser olduğu halde sonradan karıştırılmıştır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 421, 423-424). Müellifin kendisi ise yalnızca el-Câmiʿu'l-kebîr'den söz etmekte; o döneme kadar böyle bir tıp kitabı yazılmadığını, bu eseri yazmak için on beş yıl geceli gündüzlü çalıştığını, hatta bu yüzden gözlerinin görmez, ellerinin tutmaz olduğunu söylemektedir (Resâʾil

felsefiyye, s. 109-110). Modern araştırmacılar tarafından da zaman zaman paylaşılan bu iki eserin aynı olduğu kanaatini Râzî tıbbının uzmanı olan E. Zekî İskender sarsmıştır. İskender'e göre el-Câmiʿ on iki cilt olup günümüze yalnızca iki cildi ulaşmıştır (Oxford Bodleian Library, Or., nr. 561). el-Ḥâvî ise Râzî'nin bitiremediği, ancak ölümünden sonra talebelerince derlenen ve yirmi beş ciltten oluşan bir eserdir. Nitekim el-Ḥâvî'nin yirmi beş ciltlik Latince baskıları elimizdedir ve iki eserin muhtevaları kesinlikle birbirinden farklıdır (el-Meşriḳ, XLIV [1960], s. 475). Zekî İskender bu hükme, Londra Wellcome Historical Medical Library'deki yazmalar koleksiyonunda yer alan (Or., nr. 123) bir Kitâbü'l-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıb yazmasının henüz neşredilmemiş ilk dört cildini inceledikten sonra varmıştır. Unvan sayfasında adının el-Ḥâvî olduğu açıkça belirtilen söz konusu yazmanın I. cildi "Fî Usûli't-tıbbiyye", II. cildi "el-Edviyetü'l-müfrede", III. cildi "el-Edviyetü'l-mürekkebe", IV. cildi ise "el-Emrâz ve ilâcâtühâ" başlığını taşımaktadır (A Catalogue of Arabic Manuscripts, s. 1-2). Eserin Madrid Escurial Library'de bulunan yazma nüshasına (nr. 806) dayanılarak Haydarâbâd'da yapılan yegâne Arapça baskısının I. cildi doğrudan doğruya "Fî Emrâzi'r-re's" başlığı ile başlamakta ve bu çerçevede beyinle ilgili fizyolojik ve psikolojik ârazlar ele alınmaktadır (el-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıb, I, 1-2). Haydarâbâd neşrine esas olan nüshanın Wellcome Historical Medical Library yazmasını takip edip etmediğinin anlaşılması yahut el-Ḥâvî'nin genel planının çıkarılması, ancak bütün dünya kütüphanelerindeki Arapça ve Latince nüshaların karşılaştırmalı bir neşriyle mümkün olacaktır.

el-Ḥâvî'nin İslâm tıp tarihindeki en erken değerlendirilişine, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin (ö. 384/994 [?]) Kâmilü'ṣ-ṣınâʿa (el-Kitâbü'l-Melekî) adıyla meşhur tıp kitabının girişinde rastlanmaktadır. Bu değerlendirmeye göre Râzî'nin el-Ḥâvî'si çeşitli hastalıklara ve belirtilerine, ilâçla

ve perhizle tedavi yollarına dair kapsamlı fakat sistemsiz bir eserdir. Müellif anatomi, cerrahi ve fizyolojiye yeterince yer vermemiştir. Ancak onun tıptaki üstünlüğü ve öteki eserlerindeki sistemlilik dikkate alındığında el-Ḥâvî'nin bu kusurları iki sebebe bağlanabilir. Ya bu eser müellifin, yaşlılığı sebebiyle bilgilerini unutabileceğinden kaygılanarak alelacele tuttuğu notlardan ibarettir, ya da kütüphanesinin başına bir şey gelir de insanların kendisini hayırla anacakları eserler zayi olur düşüncesiyle bu notlarını belli başlıklar altında derlemiş, fakat bu çalışmasını yeniden düzenlemeye ömrü

kâfi gelmemiştir. Eğer amacı sadece bu idiyse kitabını lüzumsuz tekrarlar ve iktibaslar yaparak böylesine geniş tutmasına gerek yoktu. Ayrıca hacminin genişliği kitabın istinsah edilip çoğaltılmasını zorlaştırmıştır. Halbuki müellif, esasen bütün hekimlerin ittifak ettiği hususlarda tek tek iktibasları sıralamayıp biraz seçmeci davransaydı kitabın hacmi küçülür, nüshaları kolay bulunabilirdi. Bu haliyle el-Ḥâvî bütün tıp kitaplarını ihtiva eden bir derleme görünümündedir (Hâşim el-Vetrî, IV [1375/1956], s. 392-393).

Mecûsî'nin el-Ḥâvî'ye yönelttiği eleştiri, haklı tarafları bulunmakla birlikte Râzî'nin eserini yalnızca iktibaslardan ibaret bir tıp ansiklopedisi gibi göstermesi eserin orijinalitesini bütünüyle yok sayan ciddi bir hatadır. Halbuki el-Ḥâvî'nin Grek, Hint, Süryânî ve İslâm tıbbına dair literatürü aktarması yanında müellifine ait çok kıymetli klinik gözlem ve deneyleri ihtiva ettiğini özellikle belirtmek gerekir. Bu yönüyle eser, müellifin "Tecâribü'l-mâristân" adıyla andığı (el-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıb, I, 210; II, 81) gençlik dönemindeki derleme çalışmasından tamamen farklıdır (İskender, el-Meşriḳ, XLIV [1960], s. 173 vd.). Râzî el-Ḥâvî'de belli bir vak'a hakkında öteki tıp otoritelerinin görüşlerini tek tek sıraladıktan sonra çok defa "bana göre" ifadesiyle başlayarak şahsî görüşünü aktarmaktadır (meselâ bk. el-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıb, V, 11, 30, 38 vd.). Max Meyerhof, Râzî'nin el-Ḥâvî'de kaydettiği çok sayıda klinik gözleminden otuz üç önemli vak'ayı tanıtmıştır. Bunlar arasında dizanteri, menenjit, prostat, oftalmi, apandisit, gut, epilepsi, çiçek, kızamık, düşük, siyatik gibi vak'alar sayılabilir. Anılan vak'alar arasında Râzî'nin, Bağdat Mu'tezile ekolünden, kendisinin fikrî muhalifleri arasında bulunan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ı tedavi etmesiyle ilgili olanı tıp ahlâkı bakımından da son derece ilgi çekicidir (Meyerhof, XXIII [1935], s. 321-356, ayrıca bk. Arapça metin, s. 1-14). Râzî'nin bütün tıp otoritelerinin birikimini değerlendirmekle birlikte hiçbir zaman mutlak otoriteci bir anlayışa sapmadığı ve kendi klinik tecrübelerini ölçü aldığı bilinmektedir. Esasen Şükûk ʿalâ Câlînûs adlı kitabı da onun eleştirici bir ilmî zihniyete sahip olduğunu yeterince göstermektedir. Çünkü Râzî, sonra gelen ilim adamının birikim açısından öncekinden daha avantajlı olduğuna ve ilmin yeni keşiflerle ilerlediğine inanmaktaydı (DSB, VI, 323, 325-326).

el-Ḥâvî'nin İslâm dünyasındaki etkisi, İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun şöhreti yüzünden farkedilmez durumdaysa da eser bizzat İbn Sînâ üzerinde

doğrudan etkiye sahiptir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, “idrar ve gāita ile uğraşan fuzûlî biri” sözleriyle küçümsediği Râzî’nin (bk. Beyhakī, s. 8) bu klinik çalışmalarına çok şey borçludur. E. Zekî İskender, el-Ḥâvî’nin ilk dört cildi dediği nüshasını İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn’u ile karşılaştırmış ve çarpıcı benzerlikler tesbit etmiştir (A Catalogue of Arabic Manuscripts, s. 30-32). el-Ḥâvî’nin Batı dünyasına olan etkisi ise tartışma götürmez. Eser ilk olarak, Anjou hânedanından Kral Charles’ın isteği üzerine Sicilya’da yahudi hekim ve mütercim Ferec b. Sâlim (Latin dünyasında Farraguth veya Farrachius) tarafından 1279’da Liber Continens adıyla Latince’ye çevrilmiş ve Kuzey İtalya’nın Brescia şehrinde 1486’da basılmıştır. XVI. yüzyıl boyunca defalarca basılan bu tercümenin nüshaları nâdirdir. Bunlardan Venedik’te gerçekleştirilmiş olan 1506 ve 1542 tarihli baskıları zikredilebilir. Ancak Latince tercümenin hangi Arapça nüshadan yapıldığı henüz bilinmemektedir (Meyerhof, XXIII [1935], s. 325; İskender, el-Meşriḳ, XLIV [1960], s. 476; Abdülemîr el-A‘sam, s. 47). Arapça yegâne baskısı ise 1955-1969 yılları arasında yirmi bir cilt halinde Dâiretü’l-maârifi’l-Osmâniyye tarafından Haydarâbâd’da Kitâbü’l-Ḥâvî fi’ṭ-ṭıb (Continens of Rhazes) adıyla yapılmıştır. Bilinen tek Türkçe tercümesi el-Ḥâvî’nin üriner sistem hastalıklarıyla ilgili bölümüne aittir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1013). Eserin dünya kütüphanelerindeki yazma nüshaları Fuat Sezgin tarafından ayrıntılarıyla verilmiştir (GAS, III, 279-280).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir er-Râzî, el-Ḥâvî fi’ṭ-ṭıb, Haydarâbâd 1955, I, 1-2, 11, 30, 38, 210; II, 81; V, 11, 30, 38 vd.; a.mlf., Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1982, s. 109-110; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 357; Beyhakī, Tetimme, s. 8; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 178, 180; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 420-421, 423-424; Mahmûd Necmâbâdî, Müʾellefât u Muṣannefât-ı Ebû Bekir Muḥammed b. Zekeriyyâ Râzî, Tahran 1339 hş., s. 9-38; Sarton, Introduction, I, 609; Elbîr Zekî İskender, A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science in the Welcome Historical Medical Library, London 1967, s. 1-2,

30-32; a.mlf., “er-Râzî ve miḥnetü’ṭ-ṭabîb”, el-Meşriḳ, XLIV, Beyrut 1960, s. 475-476; a.mlf., “Taḥḳīḳu fî sinni’r-Râzî ʿinde bedʾi iştiġālih bi’ṭ-ṭıb”, a.e., XLIV (1960), s. 173-175; Sezgin, GAS, III, 278-281; Ullmann, Die Medizin, s. 130-131; S. Pines, “al-Rāzī”, DSB, VI, 323, 325-326; M. Meyerhof, “Thirtythree Clinical Observations by Rhazes (circa 900 AD)”, ISIS, XXIII (1935), s. 321-356, ayrıca bk. Arapça metin, s. 1-14; Hâşim el-Vetrî, “Mümeyyizâtü ṭıbbi’r-Râzî”, MMİIr., IV (1375/1956), s. 392-393; Esin Kahya, “Studies of Rhazes Medical Heritage”, Muslim World League Journal, IX/1, Mekke 1981, s. 56-59; Abdülemîr el-A‘sam, “Ebû Bekir er-Râzî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 47.

Esin Kahya

el-HÂVÎ li'l-FETÂVÎ

(الحاوي للفتاوي)

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) fetvalarını bir araya getiren eser.

Çeşitli ilim dallarına ait fetva ve görüşleri içermesi bakımından ansiklopedik bir çalışma mahiyeti arzeden eser, diğer benzerleri gibi günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan meseleleri ele alması bakımından devrinin dinî anlayışını, toplumsal yapısını ve sosyo-kültürel değerlerini yansıtmaktadır.

Mukaddimesinde bildirdiği üzere Süyûtî bu eserinde fetvalarından önemli gördüklerini ve çetin meselelerle ilgili olanlarını ilim dallarına göre sırasıyla "fürû-i fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, akaid-kelâm, tasavvuf, nahiv" ana başlıkları altında toplamış ve fetvaları soru-cevap şeklinde düzenlemiştir. Eserin yaklaşık yarıya yakın kısmını teşkil etmekte olan fürû-i fıkıhla ilgili fetvaların tertibinde klasik fıkıh eserlerindeki kitab ve bab sistematiğinin korunduğu görülür. Bu bölüm, Tekrûr bölgesinden yöneltilen sorulara dair fetvaları ihtiva eden "Fethu'l-matlabi'l-mebrûr fi'l-cevâb ani'l-es'ileti'l-vâride mine't-Tekrûr" başlıklı kısımla sona ermektedir.

Bu sorular 898 (1493) yılında sorulduğuna göre eser daha sonraki bir tarihte tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca müellif, kendisine yöneltilen bazı sorular hakkında müstakil risâleler kaleme almış ve bunları özel isimlerle adlandırarak ilgili bölümlere koymuştur. Faydalanılan eserlerin çeşitliliği, delillerin bolluğu ve değerlendiriliş biçimi dikkate alındığında sayıları yetmiş dokuzu bulan ve her biri müstakil bir eser olan bu risâlelerin ve diğer fetvaların titiz araştırmalar sonucunda ortaya çıktığı anlaşılır. Fetvaların kaynakları başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn görüşleriyle Şâfiî fıkhının temel kitapları ve çeşitli ilim dallarına ait birçok eserden oluşmaktadır. Özellikle hadise dair bölümde zaman zaman atıfta bulunulan hadislerin sened ve metin tenkitleri yapılırken diğer fetvalarda zorunlu olmadıkça ulemânın görüşleri, bunların kaydedildiği eserler ve delilleri verilmemekte, genelde kısa bir cevapla

yetinilmektedir. Bu da eserin sistematiğinde düzensizliğe yol açmaktadır. Zaman zaman fetvalarının sonunda “fâide” ya da “tenbîh” başlıkları altında faydalı bilgilerin verildiği, bazı fetvaların “fasıl” ve “fer‘”lere ayrıldığı, bazan da “hâtime” ile noktalandığı görülür. Yer yer soru veya cevapların ya da her ikisinin manzum şekilde olması da esere ayrı bir özellik kazandırmaktadır.

Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen başta dört mezhep imamı olmak üzere sahâbe ve tâbiînden itibaren Selef müctehidlerinin görüşlerine yer vermesi yanında bazan yeni ictihadlarda da bulunması Süyûtî’nin kayıtsız bir mezhep bağlısı olmadığını göstermektedir. Bazı meselelerde Şâfiîler’in diğer mezhep imamlarına uyabileceğini söylemesi de bunun delilidir (meselâ bk. I, 117). Ona yöneltilen bazı sorulardan anlaşıldığı kadarıyla bu özelliği halk tarafından bilinmekte ve mezhebindeki meşhur kavle göre değil kendi ictihadına uygun olarak fetva vermesi istenmektedir (meselâ bk. I, 17). Gerek İmam Şâfiî ve talebelerinin gerekse sonraki âlimlerin görüşlerini verirken bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunarak fetvaya uygun tercihler yapması da Süyûtî’nin ilmî kudretini yansıtmaktadır. Fürû-i fıkıh dışındaki ilim dallarına ait çeşitli meselelerdeki görüşleri ise bu sahalarda da devrinin otoriteleri arasında yer aldığını göstermekte, bazı meselelerde meşhur hocaları ve çağdaşları ile ciddi tartışmalara girmektedir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser basılmıştır (I-II, Kahire 1351-1352, 1353; I-II, Beyrut, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Ḥâvî li’l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), I-II; Brockelmann, GAL Suppl., II, 188; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 49-52; Ahmed eş-Şarkâvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 173; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 15; Muhammed ez-Zühaylî, “İshâmü’s-Süyûṭî bi’l-iftâʾ”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, XIII/51, Dımaşk 1993, s. 123-136.

Cengiz Kallek

el-HÂVİ’l-KEBÎR

(الحاوي الكبير)

Mâverdî’nin (ö. 450/1058) Şâfiî fıkhına dair eseri.

Bazı yazma nüshaları ile (meselâ bk. Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Fıkhü’ş-Şâfiî, nr. 82, 189; Dârü’l-kütübi’l-kavmiyye, Fıkhü’ş-Şâfiî, nr. 962; TSMK, III. Ahmed, nr. 769) kaynakların çoğunda (İbn Mâkûlâ, I, 477; İbnü’l-Cevzî , VIII, 199; Yâkūt, XV, 54; İbnü’l-Esîr, IX, 651; İbn Hallikân, III, 282; Sübkî, V, 267) müellifin mukaddimede belirttiği gibi el-Ḥâvî adıyla kaydedilen eser, bir kısım kaynaklarda el-Ḥâvi’l-kebîr (Yâfiî, III, 72; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 628) olarak geçmektedir. Eserin el-Ḥâvi’l-kebîr şeklinde tanınması, müellifin el-Ḥâvî yahut el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr adında başka bir kitabının bulunabileceği ihtimalini düşündürüyorsa da kaynaklarda bunu doğrulayan herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Mustafa es-Sekkā, Mâverdî’nin bu eseriyle bunun özeti mahiyetindeki el-İknâʿ adlı kitabını birbirinden ayırt etmek için öncekine el-Ḥâvi’l-kebîr denilmiş olabileceğini ileri sürmektedir (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, nâşirin mukaddimesi, s. 7). Ancak daha sonraki müelliflerin, Şâfiî hukukçularından Necmeddin el-Kazvînî’nin aynı adı taşıyan muhtasarını Mâverdî’nin eserinden ayırt etmek için onu “es-sagīr”, Mâverdî’nin kitabını da “el-kebîr” sıfatıyla nitelendirmiş olmaları daha kuvvetli bir ihtimaldir. Mâverdî, mukaddimede belirttiğine göre bu eserini İmam Şâfiî’nin talebesi Müzenî’nin (ö. 264/878) el-Muḫtaṣar’ına şerh olarak kaleme almış ve mezhepteki görüş ve ihtilâfları ayrıntılı bir şekilde kapsamasını

umarak kitabına el-Ḥâvî adını vermiştir. Bununla beraber onun bu ismi, Ebû Ahmed İbnü’l-Kādî’nin Müzenî’ye ait el-Câmiʿu’l-kebîr’e dayanan el-Ḥâvî adındaki kitabından almış olduğu da kaydedilmektedir (İbn Kādî Şühbe, I, 132).

Müellifin bir şerh olduğunu belirtmesine rağmen eser, temel metinler üzerine yapılan ve genellikle kelime ve cümleleri açıklayan klasik şerhlere benzememektedir. Umumi fıkıh kitaplarının tertibine uygun olarak

düzenlenen eser “kitap” ve “bab”lardan sonra “mesele” ve “fasıl” şeklinde alt başlıklara ayrılır. Mesele başlığı altında el-Muḫtaṣar’ın ibaresinden İmam Şâfiî’nin görüşü tamamen veya kısmen verildikten sonra konu etraflı şekilde ele alınır. Zikredilen fıkhî hükümlerle ilgili âyet ve hadisler kaydedilip istidlâl yönleri belirtilir ve mesele hakkında oluşan icmâ veya sahâbe ve tâbiînin görüşleri nakledilir. Söz konusu meseleye dair İmam Şâfiî’nin birbirinden farklı iki görüşü bulunuyorsa bunlar ayrı ayrı zikredilir. Müellif daha sonra diğer Şâfiî hukukçularının görüşlerini nakleder ve bazan muhalif görüşler içinde tercih edilen görüşe işarette bulunur, bazan da sadece bu görüşü bildirir. Zaman zaman muhalif görüşler arasında tercihini de belirten Mâverdî, İmam Şâfiî’nin görüşüne aykırı bir sonuca vardığında onun yorumunu kendi tercihine uygun olarak te’vil eder. Ayrıca Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine ait görüşleri de delilleriyle birlikte zikreder. Ancak sonunda Şâfiîler’in delillerini kaydederek karşıt delilleri çürütür. Delil olarak kullandığı hadisleri belli bir metoda bağlı kalmadan yerine göre metin veya anlam olarak nakleden müellif, faydalandığı kaynaklara atıfta bulunurken bazan eser ve müelliflerin isimlerini birlikte verir, bazan da sadece birini kaydeder.

Mâverdî’nin kaynakları başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere sahâbe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn sözleriyle İmam Şâfiî’nin ve ondan sonra gelen hukukçuların eserleridir. Şâfiî’nin el-Üm ve el-İmlâ ͗ adlı kitapları, Müzenî’nin el-Câmi ͑ u’l-kebîr’i, Taberî’nin Câmi ͑ u’l-beyân’ı, Ebû Ali et-Taberî’nin el-İfṣâḥ’ı, Merverrûzî’nin el-Câmi ͑ i, İbn Kuteybe ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Ġarîbü’l-ḥadîs̱’leri bunlardan bazılarıdır.

el-Ḥâvî, Şâfiî fıkhının en hacimli eserlerinden biri olması yanında sahâbe ve tâbiîn ile dört mezhebin ve mezhepleri ortadan kalkan Evzâî, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ, İbn Cerîr et-Taberî gibi âlimlerin görüşlerini ihtiva etmesi bakımından büyük önem taşır. Bu sebeple Mâverdî’den sonra gelen Şâfiî hukukçuları el-Ḥâvî’yi önemli bir kaynak olarak değerlendirip eserlerinde ondan sıkça nakiller yapmışlardır. Mâverdî eserinde genellikle anlaşılabilir bir üslûp kullanmış, muğlak gördüğü birçok lafzı gerektiğinde şiirlerden örnekler vererek açıklamıştır.

Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan el-Ḥâvî’nin (Edebü’l-ḳāḍî, nâşirin mukaddimesi, I, 46; el-Muḍârebe, nâşirin

mukaddimesi, s. 100-101) Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı bulunan (Fıkhü'ş-Şâfiî, nr. 82) ve yirmi üç cüzden oluşan tamama en yakın nüshasının birinci cüzü ile diğer bir kısım cüzlerin bazı yerleri eksiktir.

el-Ḥâvî'nin bazı bölümleri zaman zaman tahkik edilip neşredilmekteyken eser, Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd tarafından İmam Şâfiî, Müzenî, Mâverdî ve eseri hakkında bilgilerle, Ebû Mansûr el-Ezherî'nin Muḫtaṣarü'l-Müzenî'de geçen garîb ve nâdir kelimelere dair ez-Zâhir fî ġarîbi el-fâẓi'ş-Şâfiʿî adlı eserine yer verdikleri mukaddime cildiyle beraber on dokuz cilt olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1414/1994). Ayrıca Mekke Ümmülkura Üniversitesi doktora ve yüksek lisans öğrencileri tarafından neşre hazırlanan el-Ḥâvî (kitabın çeşitli bölümlerini neşre hazırlayanların bir listesi için bk. Râviye bint Ahmed'in mukaddimesi, I, 58-59) yirmi dört cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1414/1994 [Dârü'l-fikr]). Bu basımın "Kitâbü'l-ʿÂriye", "Kitâbü'l-Ġaṣb" ve "Kitâbü'ş-Şüfʿa" bölümlerini Hasan Ali Görgülü neşre hazırlamıştır. Kitabın bazı bölümleri müstakil olarak da basılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-II, Bağdat 1391-1392/1971-1972), el-Muḍârebe (nşr. Abdülvehhâb Havvâs, Kahire 1407/1987, 1409/1989), Ḥükmü'l-mürted (nşr. İbrâhim Ali Fethî, Kahire 1407/1987), eḍ-Ḍaḥâyâ (nşr. İbrahim Sandıkçı [İbrâhim b. Ali Sandukcî], Kahire 1412/1992), eṣ-Ṣayd ve'ẕ-ẕebâʾiḥ (nşr. İbrahim Sandıkçı, Kahire 1412/1992), el-Eṭʿime (nşr. İbrahim Sandıkçı, Kahire 1412/1992), Kitâbü'l-Ḥâvî min evvelihî ḥattâ nihâyeti ġusli'l-cumuʿa ve'l-ʿîdeyn (nşr. Râviye bint Ahmed b. Abdülkerîm ez-Zahhâr, I-III, Cidde 1414/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I-XIX; a.mlf., Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391, neşredenin mukaddimesi, I, 46; a.mlf., el-Vezâre (nşr. M. Süleyman Dâvûd - M. Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1396/1976, neşredenin mukaddimesi, s. 20-21; a.mlf., el-Muḍârebe (nşr. Abdülvehhâb Havvâs), Kahire 1409/1989, neşredenin mukaddimesi, s. 98-

101; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥâvî: min evvelihî ḥattâ nihâyeti ġusli’l-cumuʿa ve’l-ʿîdeyn (nşr. Râviye bint Ahmed ez-Zahhâr), Cidde 1414/1993, neşredenin mukaddimesi, I, 9-107; a.mlf., Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), [baskı yeri yok] ts. (Dârü’l-Fikr), nâşirin mukaddimesi, s. 7; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 477; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 199; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XV, 54; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 651; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 282; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 72; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 267; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 132; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 628; Brockelmann, GAL, I, 483; Suppl., I, 668; Vefâ Ma‘tük Hamza Ferrâş, “el-Ḥâvî beyne’t-taḥḳīḳ ve’t-taṣḥîf ve’t-taḥrîf ve’s-saḳṭ”, ʿÂlemü’l-kütüb, XVI/5, Tâif 1416/1995, s. 419-440.

Hasan Ali Görgülü

el-HÂVİ’s-SAGĪR

(الحاوي الصغير)

Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin (ö. 665/1266) Şâfiî fıkhına dair eseri.

el-Ḥâvî fi’l-fürûʿ, el-Ḥâvî fi’l-fetâvî veya kısaca el-Ḥâvî diye anılan esere Mâverdî’nin (ö. 450/1058) el-Ḥâvî’sinden ayırt etmek için “es-sagīr”, Mâverdî’ninkine de “el-kebîr” sıfatı daha sonraki müellifler tarafından eklenmiş olmalıdır. Kazvînî kısa mukaddimesinde kitabına, aynı konudaki el-Lübâb adlı eseriyle mezhebin diğer bazı kaynaklarında bulunmayan “fevâid” ve “zevâid”i ihtiva ettiği için bu adı verdiğini söylemektedir. Rivayete göre müellif hac yolculuğu sırasında eseri üzerindeki çalışmalarını sürdürmüş ve bu esnada karşılaştığı sûfî Şehâbeddin es-Sühreverdî çok beğendiği el-Ḥâvî’yi bir an önce tamamlaması için Kazvînî’yi teşvik etmiştir.

Eser altmış dokuz babdan oluşmaktadır. Fıkhî hükümlerin delillerine ve kaynaklarına atıfta bulunulmayan el-Ḥâvî, ilk bakışta medrese talebeleri veya mukallit mezhep mensupları için yazılan muhtasar bir ders ya da el kitabı mahiyeti arzetmekte, müellifin, eseri oğlu Muhammed için kaleme aldığına dair rivayet de bu hususu desteklemektedir.

Bununla birlikte veciz oluşu, ifadelerin zenginliği, fıkhî muhtevanın derinliği gibi özellikleri, eserin birçok büyük âlimin ilgisini çekecek kadar değerli olduğunu göstermektedir.

Şâfiî fıkhının en çok rağbet gören metinlerinden olan eser üzerine birçok şerh, hâşiye, taʿlik ve muhtasar yazılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Şerhleri. 1. Ziyâeddin Abdülazîz b. Muhammed et-Tûsî, Miṣbâḥu’l-Ḥâvî ve miftâḥu’l-fetâvî. 2. Alâeddin el-Konevî, Şerḥu’l-Ḥâvî. Alâeddin et-Tâvûsî’nin şerhindeki taʿlikata ilâve yapmak ve Tûsî’nin şerhi el-Miṣbâḥ’ın bir kısmını çıkarmak suretiyle mezhebin büyük imamları Râfiî ve Nevevî’nin tashihleri esas alınarak hazırlanmıştır. 3. İbnü’l-Bârizî, Teysîrü

(İẓhârü)’l-fetâvî min esrâri’l-Ḥâvî. 4. Çârperdî, el-Hâdî fî şerḥi’l-Ḥâvî. Tamamlanmamıştır. 5. Kutbüddin Ahmed b. Hasan b. Ahmed el-Gālî, Tavżîḥu’l-Ḥâvî. İbn Habîb el-Halebî, bu şerh üzerine bazı zevâid ilâvesiyle et-Tevşîḥ adlı bir hâşiye yazmıştır. 6. İbnü’l-Mülakkın, Ḫulâṣatü’l-fetâvî fî teshîli esrâri’l-Ḥâvî. İki büyük ciltlik bir şerh olup aynı müellifin bundan başka Taḥrîrü’l-fetâvî el-vâḳıʿa fi’l-Ḥâvî adlı tek ciltlik bir şerhi daha vardır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2284). İkinci şerhte, özellikle Râfiî’nin eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġîr’i ile Nevevî’nin Şerḥu’l-Mühez̠z̠eb’indeki görüşlerle çelişen fetvalar ele alınmıştır. 7. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib en-Nâşirî el-Yemenî, Îżâḥu’l-fetâvî fi’n-nüketi’l-müteʿalliḳa bi’l-Ḥâvî. 8. Nûh b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî es-Simnânî, Ḥâşiye ʿalâ mâ übhime min elfâẓi’l-Ḥâvî.

Muhtasarları. İbnü’l-Mukrî el-Yemenî, İrşâdü’l-ġāvî fî mesâliki’l-Ḥâvî. Anlaşılması güç veciz bir muhtasar olup yine aynı müellif tarafından İḫlâṣü’n-nâvî fî İrşâdi’l-ġāvî ilâ mesâliki’l-Ḥâvî adıyla şerhedilmiştir. Bu şerh çeşitli defalar basılmıştır (Kahire 1320; nşr. Abdülazîz Atıyye Zelat, I-IV, Kahire 1409-1411/1989-1991; Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî’nin ta‘liki ile birlikte, nşr. M. Abdülmütecellî Halîfe, I-III, Kahire 1409/1988). Altmış beş kaynaktan istifadeyle hazırlanan ve 90.000 civarında meseleyi ihtiva ettiği söylenen bu şerh Kuzey ve Orta Afrika, Somali ve Yemen’de, ayrıca Arabistan yarımadasının büyük bir kısmında tanınmıştır. Çeşitli şerh, hâşiye ve ta‘likatı yapılan İrşâdü’l-ġāvî’nin en meşhur şerhleri İbn Hacer el-Heytemî’nin el-İmdâd fî şerḥi’l-İrşâd ve Fetḥu’l-cevâd bi-şerḥi’l-İrşâd adlı eserleridir (iki şerh birlikte, Kahire 1305-1306, 1347, 1391-1392/1971-1972). Kaynaklarda zikredilen Ezraî’nin Muḫtaṣarü’l-Ḥâvî adlı eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

Manzum Hale Getirilmiş Şekilleri. 1. İbnü’l-Verdî Zeynüddin, el-Behcetü’l-Verdiyye (Kahire 1311, 1323). 5063 beyitten ibaret olup İbnü’l-Irâkī (el-Behcetü’l-merḍıyye şerḥu’l-Behceti’l-Verdiyye) ve Zekeriyyâ el-Ensârî (el-Ġurerü’l-behiyye, Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî - İbn Kāsım el-Abbâdî’nin hâşiyeleriyle birlikte, I-V, Kahire 1315) başta olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. 2. İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî, Naẓmü’l-Ḥâvî (el-Ḥâvî ve üzerinde yapılan diğer çalışmalarla eserin mevcut yazmaları için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 625-627; Îżâḥu’l-meknûn, I, 390-391; Brockelmann, GAL, I, 494-495; Suppl., I, 679; Karatay, II, 327,

502, 692-696).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülgaffâr el-Kazvînî, el-Ḥâvî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 664; Alâeddin el-Konevî, Şerḥu'l-Ḥâvî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2323; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), IV, 167-169; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 277-278; İbnü'l-Mülakkın, Taḥrîrü'l-fetâvi'l-vâḳıʿa fi'l-Ḥâvî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2284; İbnü'l-Mukī, İḫlâsü'n-nâvî (nşr. Abdülazîz Atıyye Zelat), Kahire 1409-11/1989-91, neşredenin mukaddimesi; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 625-627; Îżâḥu'l-meknûn, I, 390-391; Brockelmann, GAL, I, 494-495; Suppl., I, 679; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 327, 502, 692-696; H. Algar, "al-Ḳazwīnī", EI² (İng.), IV, 864-865.

Cengiz Kallek

HAVKALE

(الحوقلة)

Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh cümlesinin kısaltılmış şekli.

Arapça'da iki veya daha fazla kelimeden oluşan bir cümlenin ilk iki yahut daha çok harfi alınarak bunlardan yeni kelimeler meydana getirilmektedir (bk. HAMDELE). Havkale de bunlardan biri olup "her türlü değişim ve gücün kaynağı sadece Allah'tır" anlamına gelen "lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh" (لا حول ولا قوّة إلاّ بالله) şeklindeki dua ve zikir cümlesinin kısaltılmasıyla oluşturulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu cümlenin tamamı bulunmamakla birlikte benzeri bir ifade mevcuttur. Her şeyin ilâhî irade ve güce bağlı olarak gerçekleştiğinden gafil bulunan ve servetine güvenen inkârcı bir kimse bir müminin diliyle uyarılırken bütün işlerin ilâhî iradeye göre cereyan ettiği, herkesin sadece Allah'ın verdiği güç sayesinde işlerini başarabildiği belirtilmiş ve insanın daima, "mâşâallah lâ kuvvete illâ billâh" (Allah diledikçe; bütün güç ve kudret Allah'a aittir) demesi gerektiği ifade edilmiştir (el-Kehf 18/39). Havkalenin aslını teşkil eden cümlenin tamamı hadislerde geçmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in, ezan okunurken "hay'ale"den (hayye ale's-salâh) sonra "lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh" dediği, günahları çok da olsa bu zikre devam edenlerin affedileceği ve bu zikri cennet hazinelerinden bir hazine olarak nitelendirdiği bildirilmiştir (Müsned, I, 66, 71, 180; Buhârî, "Ezân", 7; Tirmizî, "Daʿavât", 58).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, hadislerde geçen bu cümleyi havkale şeklinde kısaltmışlarsa da (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥvl" md.) Cevherî ve İbn Dihye naht* kaidelerine göre bu kısaltmanın yanlış olduğunu, "havleka" şeklinde kısaltılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Zira havkale "yaşlı ve zayıf bir kişinin yürüyüşü" mânasına gelir (Süyûtî, I, 483-484).

Havkalenin ifade ettiği mânaya dair görüşlerde bazı farklılıklar vardır. Ashaptan Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilen bir rivayete göre, İbn Mes'ûd

havkaleye şu anlamı vermiştir: “Kulun isyan halinden kurtulması ancak Allah’ın onu günahtan korumasıyla mümkündür; yine kul itaat etme gücüne ancak Allah’ın yardımıyla kavuşur”. Daha sonraki dönemlerde havkale, “kâinatta cereyan eden her hareket ve değişikliğin tamamen ilâhî iradeye göre gerçekleştiği, varlıklara ait bütün gücün onlara Allah tarafından verildiği” şeklinde daha geniş anlamlı bir terim olarak kullanılmıştır. Buna göre havkale kulun bütün işlerinde Allah’a muhtaç olduğunu, bütün fiillerini Allah’tan aldığı güçle yaptığını ve dolayısıyla her an kulluk şuuru içinde bulunması gerektiğini ifade eden bir kavramdır (kulların fiillerinden sorumlu olması ve ilâhî fiillerle beşerî fiillerin ilişkisi hakkında bk. FİİL; KADER).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥvl” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥvl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥvl” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 971; Müsned, I, 66, 71, 180; Buhârî, “Ez̠ân”, 7; Tirmizî, “Daʿavât”, 58; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 127; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 404; XIX, 121; Süyûtî, el-Müzhir, I, 483-484; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 300.

Ali Osman Koçkuzu

HAVLÂN (Benî Havlân)

(بنو خولان)

Kahtânîler'e mensup Arap kabilesi.

Kahtânîler'den Kehlânîler'in bir kolu olan kabile, adını Havlân (Fekl) b. Amr b. Mâlik b. Hâris b. Mürre b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe b. Yeşcüb'den alır. Üded b. Zeyd'e izâfe edilmesi sebebiyle Havlânü Üded diye de anılan bu kabile, aynı adı taşıyan ve nesepçe yine Sebe b. Yeşcüb'den gelen Havlânü Kudâa'dan (Havlânü Sa'de) ayrılır. Kabile, San'a ve Me'rib arasında Yemen'in tahıl ambarı sayılabilecek geniş mümbit arazilere sahipti ve San'a'nın doğusunda yer alan yüksek dağlık arazide oturmasından dolayı Havlânü'l-âliye adıyla da anılıyordu; nitekim bir hadiste bu isimle zikredilmiştir (Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, s. 235).

Tanrı Ammuenes'e (Umyânis) tapan Havlânîler, 10. yılın Şâban ayında (Kasım 631) topluca müslüman olduktan sonra Medine'ye on kişilik bir heyet göndererek Hz. Peygamber'e İslâmiyet'i kabul ettiklerini bildirdiler ve kendilerine dinî hükümlerin öğretilmesini istediler. Resûlullah, heyete İslâm'ın temel esasları ile helâl ve haramları açıkladı; ayrıca sözünde durmayı, emaneti yerine getirmeyi, komşulara iyi davranmayı ve hiç kimseye zulüm yapmamayı tavsiye etti. Medine'de birkaç gün kalan ve Remle bint Hâris'in evinde ağırlanan heyet mensupları Hz. Peygamber tarafından verilen hediyelerle birlikte ülkelerine döndüler ve ilk iş olarak tanrı Ammuenes'in putunu kırıp tapınağını yıktıktan sonra öğrendikleri İslâmî bilgileri kabilelerine aktardılar.

Havlân ve Becîle kabilelerinin zekâtlarını toplamak üzere Resûl-i Ekrem Ebû Süfyân'ı görevlendirmişti. Belâzürî, Havlânîler'in Hz. Ebû Bekir döneminde dinden çıktıklarını ve Ya'lâ b. Ümeyye ile yaptıkları savaşta (11/632) yenildikten sonra (başka bir rivayete göre savaşmadan) zekât vermeyi kabul ederek tekrar İslâm'a döndüklerini söylemektedir (Fütûḥ, s. 109, 112). Havlânü Kudâa toprakları ise Hz. Ömer devrinde Necran valisi

olan Ya‘lâ b. Ümeyye tarafından fethedilmiştir (634 veya 635). Havlânîler'in çoğu İslâmî fetihler sırasında Suriye, Mısır ve Endülüs'e kadar gitmiş ve oralara yerleşmişlerdir; meselâ Ebû Müslim el-Havlânî'nin soyundan gelen Necihoğulları İlbîre'de (Elvira) oturuyorlardı (İbn Hazm, s. 418). Bugün ise sadece Yemen'de yaşadıkları, Yemen dışındakilerin başka kabilelere karışarak neseplerini kaybettikleri bilinmektedir.

Sahâbî Süfyân b. Vehb, tâbiîn neslinin büyüklerinden Ebû Müslim el-Havlânî, Ebû İdrîs el-Havlânî, Semh b. Mâlik, Mısır Kadısı Abdurrahman b. Huceyre, el-Cezîre asıllı Kurtubalı âlim Ebû Abdülhamîd İshak b. Kāsım b. Semüre, Kurtubalı muhaddis Ömer b. Abdülmelik b. Süleyman, zâhid, muhaddis ve fıkıh âlimi Abdullah b. Tâvûs b. Keysân, Kayrevan müftüsü Mâlikî fakihi Ebû Bekir el-Havlânî, Ebü'l-Kāsım Abdüssamed b. Ahmed bu iki kabileden çıkan başlıca zâhid ve âlimlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm, s. 44; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 324; Belâzürî, Ensâb, I, 530; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 109-112; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 380; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 403; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, Riyad 1397/1977, s. 160, 162, 163, 235, 239, 248-250, 266, 350, 351; a.mlf., el-İklîl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1987, X, 28; İbn Hazm, Cemhere, s. 418; Sem‘ânî, el-Ensâb (nşr. M. Emîn Demc), Beyrut 1400/1980, V, 211-213; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 407; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 472; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 303; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, II, 253-254; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 662-663; İbn Kesîr, es-Sîre, IV, 179; Kalkaşendî, Ḳalâʾidü'l-cümân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 101; a.mlf., Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 231; a.mlf., Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1383/1963, I, 326; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 274-275; Ahmed b. Zeynî Dahlân, es-Sîretü'n-nebeviyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 160-161; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 58-61; Ömer Rıza Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 365-366; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s.

113-114, 117; A. Grohmann, “Havlan”, İA, V/1, s. 377-378; a.mlf. - A. K. Irvine, “Khawlān”, EI[2] (İng.), IV, 1134-1135; Hakkı Dursun Yıldız, “Arap”, DİA, III, 324 [şema].

Kasım Kırbıyık

HAVLÂNÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الخولاني)

Ebû Bekir Ahmed b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Havlânî el-Kayrevânî (ö. 432/1041)

Mâlikî hukukçusu.

Kayrevan'da doğdu. Kuzey Afrika'da bulunan Arap kökenli Havlân kabilesine mensuptur. 377 (987) yılında tahsil için Mısır'a gitti. İbn Ebû Zeyd, Ebü'l-Hasan el-Kābisî, İbn Ahî Hişâm, Ebû Muhammed b. Hâlid es-Sûsî, Ebû Bekir Muhammed en-Naâlî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman el-Cevherî, Ebû Yahyâ b. Eşec ve Ebû Ömer el-Bâcî gibi İfrîkıye, Mısır ve Endülüslü âlimlerden ders aldı. İbnü'l-Mevvâz'ın Mâlikî fıkhına dair eseri el-Mevvâziyye'yi ezbere bilen Havlânî, yine mezhebin klasiklerinden olup derslerinde okuttuğu el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın bütün inceliklerine vâkıftı.

Hayatını eğitim ve öğretime vakfeden Havlânî'nin yetiştirdiği 100'ü aşkın öğrenci arasında Ebü'l-Kāsım İbn Muhriz, Ebû Hafs el-Attâr, Ebû Hafs Ömer b. Taybûn, Ebü't-Tayyib Abdülmün'im b. Muhammed el-Kindî, Ebû İshak et-Tûnisî, Ebû Bekir b. Muhammed el-Mâlikî, Ebü'l-Kāsım es-Süyûrî, Ebû Ca'fer Ahmed es-Sadefî,

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Bâcî gibi Afrika, Endülüs ve Sicilyalı âlimler bulunmaktadır.

Yaşadığı dönemde Ebû İmrân el-Fâsî ile birlikte Kayrevan'da Mâlikî mezhebinin en önemli şahsiyeti olan Havlânî ayrıca edebiyat ve nahivle de meşgul oldu. Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdîs'in her iki âlimi zaman zaman huzuruna davet ederek ilmî münazaralarda bulunduğu, bazan da siyasî tartışmalar yaptığı rivayet edilmekte, Havlânî'nin sultanın hoşuna gitmeyeceğini bildiği halde doğruları söylemekten çekinmediği kaydedilmektedir.

Kaynaklarda eser verdiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmayan Havlânî 27 Şevval 432 (30 Haziran 1041) tarihinde Kayrevan'da vefat etti ve Bâbü Tûnis Mezarlığı'na defnedildi. Ölümünden sonra Hâretü'l-Garânita mahallesinde şehir surlarına yakın bir yere onun adını taşıyan bir cami inşa edilmiş, kabri de ziyaretgâh haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 700-702; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 519-520; Safedî, el-Vâfî, VII, 38; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 177-178; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 408; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 107; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 208; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1399-1403/1979-83, III, 77-78; H. R. Idris, "Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XIe siècle): Abu Bakr b. Abd al-Rahman et Abu Imran al-Fasi", Annales de l'institut d'études orientales, XIII, Alger 1955, s. 30-41.

Ferhat Koca

HAVLÂNÎ, Ebû İdrîs

(bk. EBÛ İDRÎS el-HAVLÂNÎ).

HAVLÂNÎ, Ebû Müslim

(bk. EBÛ MÜSLİM el-HAVLÂNÎ).

HAVLE bint EZVER

(خولة بنت الأزور)

Havle bint Mâlik (el-Ezver) b. Evs el-Esediyye

Suriye'nin fethinde bulunduğu rivayet edilen kadın kahraman ve şair.

Babası "Ezver" (eğri boyunlu) lakabıyla tanındığı için Havle bint Ezver diye bilinir. Kendisi gibi şair ve cengâver olan kardeşi sahâbî Dırâr b. Ezver ile beraber Suriye'de fetih hareketlerine katılarak kahramanlıklar göstermiştir.

Vâkıdî'ye nisbet edilen Fütûḥu'ş-Şâm adlı esere göre Havle, Ecnâdeyn Savaşı'ndan (13/634) önce Rumlar'la yapılan muharebelerden birinde Dırâr'ın esir düştüğünü öğrenince onu kurtarmaya gitti ve tek başına birçok Rum askerini öldürdü. Havle'nin bu kahramanlığını gören Hâlid b. Velîd, önde Havle olmak üzere beraberindeki süvari birliğiyle Verdân'ın emrindeki Rumlar'a karşı tekrar hücuma geçerek onlara ağır kayıplar verdirdi. Verdân'ın oğlu Hemdân'ı öldüren Dırâr'ı kurtarmak amacıyla Hâlid b. Velîd tarafından görevlendirilen Râfi' b. Umeyre'nin emrindeki süvari birliğinde Havle de bulunuyordu.

Havle, Sehûrâ Vak'ası'nda Afrâ bint Gıfâr, Ümmü Ebân bint Atebe, Seleme bint Zirâ', Lübnâ bint Hâzim, Mezrûa bint Amlûk ve Seleme bint Nu'mân gibi kadınlarla birlikte esir düştü. Havle'nin konuşmalarıyla harekete geçen esirler, ellerinde çadır direği ve kazıklarından başka silâh bulunmadığı halde cesaretle çarpıştılar. Hâlid b. Velîd, Dırâr b. Ezver ve beraberindekilerin de yardımıyla Rumlar'ın elinden kurtulmayı başardılar. Vâkıdî'nin rivayetine göre kadınlar bu olayda otuz Rum süvariyi öldürmüşlerdi (Fütûḥu'ş-Şâm, I, 53).

Fütûḥu'ş-Şâm dışındaki ilk kaynaklarda adına rastlanmayan ve hayatının daha sonraki yılları hakkında bilgi bulunmayan Havle'nin Hz. Osman'ın hilâfetinin (644-656) sonlarında öldüğü tahmin edilmektedir. Havle, kuvveti

ve cesareti yanında güzel ve fasih konuşan bir şair olarak da meşhurdu. Katıldığı savaşlarla ilgili şiirler söylediği gibi ayrıca kardeşi Dırâr için şiir yazmıştır. Fikrî el-Cezzâr, Vâkıdî'ye nisbetinin kesinlikle doğru olmadığını söylediği Fütûḥu'ş-Şâm'dan başka kaynaklarda adının zikredilmemesinden dolayı Havle'nin hayalî bir şahsiyet olduğunu ileri sürer. Ahmed Şevkī el-Fencerî, Ḫavle bint el-Ezver eṣ-ṣaḥâbiyyetü'l-fârise (Küveyt 1395/1975) adıyla bir tiyatro eseri yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Fütûḥu'ş-Şâm, Bulak 1878, I, 45-48, 52-55, 57; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1296, I, 408-409; Kerem el-Büstânî, en-Nisâʾü'l-ʿArabiyyât, Beyrut 1988, s. 188-190; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 374-380; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 325; Ahmed Süveyd, Nisâʾün şehîrât min târîḫinâ, Beyrut 1405/1985, s. 44-50; Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, II, 63; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 458; Nevzat Âşık, "Dırâr b. Ezver", DİA, IX, 276.

Kasım Kırbıyık

HAVLE bint HAKÎM

(خولة بنت حكيم)

Ümmü Şerîk Havle bint Hakîm b. Ümeyye es-Sülemiyye

Kadın sahâbî.

Mekke’de doğdu. Adının Huveyle olduğu da kaydedilmektedir. İslâmiyet’i ilk kabul edenlerden biri olan Havle, Hz. Peygamber’in sevdiği sahâbîlerden Osman b. Maz‘ûn ile evlendi. Daha sonra Medine’ye hicret etti. Kocasının ibadete çok düşkün olması sebebiyle kendisiyle ilgilenmediğinden Havle’nin de giyimine önem vermediği, Hz. Âişe’nin onun üzüntüsünü öğrenip durumu Resûl-i Ekrem’e bildirmesi üzerine Resûlullah’ın Osman b. Maz‘ûn’a her hususta ölçülü olma konusunda kendisini örnek almasını tavsiye ettiği bilinmektedir.

Mehrini bağışladığını belirterek Resûl-i Ekrem’e evlenme teklif etme yolunu (Buhârî, “Nikâḥ”, 29) ilk defa onun açtığı söylenmekte ve bu teklifi hicretin ikinci yılında eşinin ölümünden sonra yaptığı sanılmaktadır. Onun bu arzusunu rahat bir şekilde Resûlullah’a bildirmesini Hz. Âişe çok yadırgamış, bunun üzerine bu tür tekliflerin yapılmasında sakınca bulunmadığını bildiren âyet nâzil olmuştur (el-Ahzâb 33/50). Hz. Peygamber’in Havle ile evlendiği, fakat hanımlarından dilediğini bırakabileceğine dair âyet gelince (el-Ahzâb 33/51) kendisini bıraktığı da rivayet edilmiştir. Bazı kaynaklarda Havle’nin Resûl-i Ekrem’e hizmet ettiği ve ondan, Tâif’e sefer düzenleyip orayı fethedecek olursa meşhur Bâdiye bint Gaylân’ın veya Fâria bint Akīl’in takılarıyla süs eşyalarını kendisine vermesini istediği, ancak Resûlullah’ın ona Tâif’in fethini düşünmediğini söylediği belirtilmektedir. Hz. Ömer’in şehid edildiği gün Havle’nin rüyasında bir horozun halifeyi üç defa gagaladığını gördüğü, bunu halifeye bir suikast düzenleneceği şeklinde tabir ederek durumu kendisine bildirdiği de rivayet edilmektedir (İbn Şebbe, III, 890).

Havle’nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir. Faziletli bir kadın olarak

anılan Havle'nin dinî konuları sorup öğrenme hususunda hiç çekinmediği, hatta rüyasında ihtilâm olan bir kadının ne yapması gerektiğini Resûl-i Ekrem'e sorduğu belirtilmektedir. Havle Resûlullah'tan on beş hadis rivayet etmiş, bunlar Ṣaḥîḥ-i Müslim ile İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî'nin sünenlerinde yer almıştır.

Kendisinden Sa'd b. Ebû Vakkās, Saîd b. Müseyyeb, Beşîr b. Sa'd ve Urve b. Zübeyr gibi şahıslar rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 377, 409; Buhârî, "Nikâḥ", 29; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 158; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, III, 890; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 418; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 289-290; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 272-273; II, 668-670; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 93-94; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 260-261; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 259; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 291; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 415; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 490; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 384-385; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 74.

Selman Başaran

HAVLE bint MÂLİK

(bk. HAVLE bint SA‘LEBE).

HAVLE bint SA‘LEBE

(خولة بنت ثعلبة)

Havle bint Sa‘lebe b. Esrem el-Ensâriyye

Kadın sahâbî.

Adını Huveyle, babasının ve bazı kaynaklara göre dedesinin adını Mâlik olarak kaydedenler, kendisinin Havle bint Hakîm olduğunu söyleyenler de vardır. Hazrec kabilesine mensup olan Havle Medine’de müslüman oldu, hicretten sonra da Resûl-i Ekrem’e biat etti. Amcasının oğlu Evs b. Sâmit el-Ensârî ile (ö. 32/652-53) evlendi ve bu evlilikten Rebî‘ adlı bir çocukları doğdu. Evs b. Sâmit, tanınmış sahâbî Ubâde b. Sâmit’in kardeşi olup Bedir ve Uhud’dan başka birçok gazvede bulunmuştur.

Havle’nin, kocası ile arasındaki bir anlaşmazlığın çözümü için Resûlullah’a başvurması üzerine Mücâdile sûresinin ilk dört âyetinin nâzil olması, onun Mücâdile lakabı ile anılmasına (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13) vesile olmuştur. Havle’nin anlattığına göre kocası Evs, iyice yaşlanıp geçimsiz ve biraz da dengesiz hale gelince bir gün kendisine kızarak Araplar’ın kesinlikle boşamak istedikleri hanımlarına söyledikleri gibi (bk. ZIHÂR), “Sen bana annemin sırtı gibi ol” dedi ve evden çıkıp gitti, fakat çok geçmeden geri dönüp eşiyle beraber olmak istedi. Câhiliye devrinin bu boşama şeklinin İslâm’da da geçerli olabileceği ihtimalini dikkate alan Havle, haklarında Allah ve Resulü bir hüküm verinceye kadar bir araya gelemeyeceklerini kocasına söyledi. Daha sonra Resûl-i Ekrem’in huzuruna giderek olup biteni anlattı. Bazı rivayetlere göre Evs, aklı başına gelip söylediklerine pişman olunca Havle onun Resûlullah’a gidip durumu anlatmasını ve ne yapacaklarını öğrenmesini istedi; ancak Evs Hz. Peygamber’in huzuruna çıkmaya utandığı için hanımını gönderdi. Resûl-i Ekrem, Havle’ye yaşlı kocasına karşı daha anlayışlı olmasını söylemekle beraber bazı rivayetlere göre bu evliliğin bittiğini ima etti. Kocasını yalnız bırakmak istemeyen Havle ise onun boşamaya dair bir kelime kullanmadığını belirterek bu hususta daha kesin bir görüş bekledi ve

Resûlullah'ın yanından ayrılmadı; işin çözümü için Allah'a dua etti. Hz. Âişe'nin anlattığına göre Havle'nin bu sızlanışlarından dolayı Resûlullah'ın ev halkı da üzülüp ağladı. Diğer rivayetlerde Hz. Peygamber'in Evs'i de yanına çağırdığı, olayı bir de ondan dinledikten sonra kendisine bir haber gönderinceye kadar karısından uzak durmasını tembih ettiği belirtilmektedir. Bu arada Hz. Peygamber'e vahiy geldi: "Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir" diye başlayan âyetle daha sonraki üç âyette Havle'nin beklediği sonuç açıklanmakta ve eşlerini annelerinin vücudunun bir tarafı gibi gördüklerini belirterek çirkin bir söz söylemiş olan erkeklerin bu yaptıklarından pişman olup tekrar eşlerine dönmek istedikleri takdirde ya bir köle âzat etmeleri veya ardarda iki ay oruç tutmaları yahut altmış fakiri doyurmaları emredilmekteydi (el-Mücâdile 58/1-4). Havle bu hükme çok sevinmekle beraber kocasının bu cezalardan hiçbirini ödeyecek maddî güce sahip olmadığını, hatta bazı rivayetlere göre Evs'in geçimini de kendisinin sağladığını, ayrıca oruç tutamayacağını belirtince Hz. Peygamber ona kocası adına fakirlere dağıtması için bir sepet hurma vereceğini bildirdi. Havle, bir o kadar hurmayı da kendisinin dağıtacağını söyleyince Resûlullah memnun oldu.

Sahâbîler, güzel konuşmasıyla da tanınan Havle bint Sa'lebe'ye saygı gösterirlerdi. Bir defasında Havle Hz. Ömer'i lafa tutmuştu. Halifeyi beklemekten sıkılan yanındakilerden bir kişi, bir kocakarı yüzünden bu kadar adamın boşuna bekletildiğini söyleyince Hz. Ömer ona, şikâyetini Cenâb-ı Hakk'a duyuran ve hakkında âyetler nâzil olan bu hanımdan söz etti; sonra da kendisiyle akşama kadar konuşacak olsa bile namaz dışında hiçbir şey için onun yanından ayrılmayacağını belirtti. Diğer bir rivayete göre Hz. Ömer, Abdülkays kabilesinin reisi sahâbî Cârûd b. Muallâ ile birlikte giderken Havle'ye rastlayıp selâm verdi. Havle, Ukâz çarşısında elinde sopa ile koyun güttüğü günlerde kendisine Ömercik dediklerini, daha sonra Ömer ve nihayet "emîrü'l-mü'minîn" diye hitap ettiklerini söyleyerek halifeye halka iyi muamele etmesini tavsiye etti. Havle'yi tanımayan Cârûd halifeye karşı biraz fazla konuştuğunu ona söyleyince Hz. Ömer Havle'yi tanıttı ve Allah'ın yedi kat göklerin ötesinden sesini duyduğu bir hanıma Ömer'in daha fazla kulak vermesi gerektiğini belirtti. Havle'nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 410-411; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 547-548; VIII, 378-380; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXVIII, 1-6; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 78; IV, 290-292; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 260-261; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 172; VII, 91-93; Nevevî, Tehẕîb, I, 129-130; Safevî, el-Vâfî, XIII, 431-432; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 156-157; VII, 618-621; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, I, 205-206; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, I, 382-384; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 275-281; Wensinck, Muʿcem, VIII, 74; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Dımaşk-Beyrut 1412/1992, II, 231-237.

M. Yaşar Kandemir

HAVLÎ, Emîn

(bk. HÛLÎ, Emîn).

HAVRA

(bk. SİNAGOG).

HAVRAN

(حوران)

Suriye’nin güneyinde bir bölge.

Doğudan Cebelidürûz, batıdan Şeria vadisi, kuzeyden Şam vadisiyle Lecâ platosu, güneyden Belkā arazisi ve Cebeliaclûn’la çevrili, sınırları kesin biçimde belirlenemeyen geniş bir bölgedir. Topraklarının bir kısmı kayalık ve engebeli olmakla birlikte hayvancılığa ve nisbeten sık

sayılabilecek yağışları ile tarıma elverişlidir. Dağların eteklerinden çıkan suların bir kısmı buharlaşmakta, bir kısmı ise küçük dereler halinde birleşerek Ürdün nehrinin kollarından Yermük’ü meydana getirmektedir.

En eski çağlardan itibaren iskân gören Havran’ın bilinen ilk sakinleri, milâttan önce II. binyılın ikinci yarısında buraya gelen İbrânîler’dir. Bölge daha sonra İbrânîler’le Dımaşk (Şam) Krallığı arasında sürtüşmelere yol açtı; milâttan önce VIII-VII. yüzyıllar arasında Asurlular’ın eline geçti ve nisbeten sakin bir dönem yaşadı. Asur İmparatorluğu’nun yıkılmasından sonra Med-Pers, arkasından da İskender-Selevkos devletlerinin yönetimine girdi. Milâttan önce 80’li yılların ortalarında Güney Suriye’de Romalılar’la yaptıkları savaşları kazanan Nabatîler milâttan sonra 106 yılına kadar bölgeyi ellerinde tuttular; bu tarihte onlara karşı büyük bir zafer kazanan Romalılar Havran’ı tamamen işgal ettiler. Roma döneminde Asurîler’in, Mûsevîler’in ve giderek artan Araplar’ın oturduğu yeni köyler ve kasabalar kuruldu; Yemen’den gelen monofizist hıristiyanlar da bu bölgeye yerleştirildi. Bunlardan Gassânîler, Bizans döneminde imparatorluğun sınırlarını İranlılar’a karşı korumakla görevlendirilmişlerdi. O yıllarda Havran sakinlerinin büyük çoğunluğunun Hıristiyanlığı kabul etmiş Araplar’dan oluştuğu görülmektedir.

13 (634) yılında Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusunun Gassânîler’in merkezi ve Havran’ın metropolü olan, Hz. Muhammed’in peygamber olmadan önce ticaret kafilesiyle iki defa gittiği Busrâ’yı barış

yoluyla fethedince bölge müslümanların eline geçti ve ertesi yıl Dımaşk'ın da alınmasından sonra idarî ve askerî bakımdan buraya bağlandı. Dımaşk'ın tahıl ambarı olan Havran Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevî dönemlerinde bu statüde kalmış ve herhangi bir ciddi kargaşalık geçirmemiştir. Abbâsî döneminin başında Habîb b. Mürre el-Mürrî isyana kalkışmışsa da Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın amcası Abdullah b. Ali tarafından sindirilmiştir. Abbâsî yönetiminde iken Karmatîler'in saldırılarına mâruz kalan bölge daha sonra Selçuklu-Fâtımî mücadelesine sahne oldu. Haçlılar döneminde de zaman zaman savaş alanı haline geldi ve 1134'te Kudüs Kralı Fulk tarafından istilâ edildi. Ancak Dımaşk Atabegliği'nin başında bulunan Şemsülmülûk İsmâil Haçlılar üzerine birçok sefer düzenlemiş ve onları Havran'daki ordugâhlarını dağıtmak zorunda bırakmıştır. Kudüs Kralı IV. Baudouin de 1182'de bölgeyi tahrip etti. İmâdüddin Zengî 1140 yılında Dımaşk üzerine yaptığı sefer sırasında askerleriyle Havran'a çekilerek muhtemel bir Haçlı saldırısına karşı bir süre burada beklemişti. Selâhaddîn-i Eyyûbî de Hittîn Savaşı öncesinde 583 (1187) ilkbaharında ordusunu Havran bölgesinde toplamıştı. 1244'te Hârizmli beyler Havran'ın kuzeyini tahrip ettiler. Havran'a yapılan en ciddi saldırı Moğollar tarafından gerçekleştirildi. Fakat 1259'da Mengü Han'ın ölmesi üzerine Suriye'deki birliklerin kumandanı Hülâgû başşehir Karakurum'a dönmek zorunda kaldı. Bu fırsatı iyi değerlendiren Memlükler, kazandıkları Aynicâlût zaferiyle bölgedeki Moğol istilâsını sona erdirdiler (1260). Muhammed b. Kalavun, Dımaşk seferi sırasında kendisine yardımcı olan Havran halkının bu iyiliğini unutmamış, tahta çıkınca onları gümrük vergisinden muaf tutmuş, daha sonra halka ağır vergiler yükleyen Dımaşk Nâibi Emîr Karasungur'a 710'da (1310-11) bir mektup göndererek bu davranışından dolayı kendisini kınamış ve adamlarının halkın malına el uzatmalarına engel olmasını istemiştir (Gavânime, s. 280). Memlükler döneminde bölge biri Havran, diğeri Beseniye adını taşıyan iki büyük idarî kısma ayrılmıştı; Havran'ın başşehri Busrâ, Beseniye'ninki ise Ezriât idi. Bu dönemde Dımaşk'tan Gazze'ye giden posta ve hac yolları Havran'dan geçiyor, kervanlar Busrâ'da konaklıyordu. Ancak XIV. yüzyıldan itibaren bölgeye sızan Benî Rebîa bedevî kabilesi Havran'ın güvenliğini kısmen zayıflatmıştır.

1516 yılında 1918'e kadar devam edecek olan Osmanlı yönetimi başladı ve dört yüzyıllık bu dönem boyunca Havran Şam'a bağlı bir idarî birim olarak kaldı. Bu dönemde Havran'ın dikkat çekici özelliklerinin başında, Şam'ın

tahıl ihtiyacını karşılamasının yanında bedevîlerin ve Dürzîler'in giderek güçlendiği bir yer halini alması gelir. Bu arada Havran bedevîlerinin gücünü gösteren en önemli gelişme, kabile reislerinden İbn Reşîd'in 1671'de hac kervanına saldırması ve Şam'ın önde gelen askerî simalarından hac emîri yeniçeri Türkmen Mûsâ'yı öldürmesidir (Muhammed el-Muhibbî, IV, 434; M. Halîl el-Murâdî, II, 63). Osmanlı döneminde Havran'daki Dürzî nüfusu giderek artış gösterdi. Cebelilübnan Dürzîleri arasında sürekli bir ihtilâf vardı. Ma'noğulları'nın Dürzîler'in Yemenî kolunu tutmasına karşılık aslen Havran'ın bir köyünden olan ve XII. yüzyılda Vâditteym'e yerleşen Şihâbîler'in Kaysî kolunu tutması bu ihtilâfı derinleştirdi. 1697'de emirliğin Ma'noğulları'ndan Şihâbîler'e geçmesiyle iktidar desteğinden mahrum kalan Yemenî Dürzîleri Şihâbîler'in yönetimini kabullenmediler. 1711'de Şihâbîler Ayn Der'â'da Yemenîler'i ağır bir yenilgiye uğratarak bölgeyi terketmelerini sağladılar ve ayrılan Dürzîler dağlık Lecâ platosuna yerleştiler. Burada XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Atraş ailesinin liderliğinde bir Dürzî yoğunlaşması oldu. Daha sonra Lübnan'da Mârûnî hıristiyanlara karşı verilen iktidar mücadelelerinde yenilgiye uğrayan Dürzîler dalga dalga Havran'a göç ettiler. Kısa süren Mısır hâkimiyeti (1833-1840) sırasında da vergi vermekten ve askere alınmaktan kaçan Lübnanlı Dürzîler Havran'a yerleştiler. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa 1837'de Havran Dürzîleri'ni askere almaya teşebbüs etti; ancak Dürzîler ayaklanıp gönderilen görevlileri öldürdüler. O günlerde Suriye'deki Mısır yönetimini zayıflatmak isteyen Osmanlı Devleti de Dürzîler'i desteklemekteydi. Neticede İbrâhim Paşa, Lübnan'da uyguladığı silâhları toplama ve askere alma politikalarını Havran'da gerçekleştiremedi. Bu arada Fransızlar Mârûnîler'i, İngilizler de Dürzîler'i desteklemeye başladılar. Mayıs 1860'ta Lübnan'da patlak veren ve binlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan Dürzî-Mârûnî çatışmasında Havran Dürzîleri Lübnan Dürzîleri'nin yardımına gittiler. Çatışma sonrasında Fuad Paşa'nın suçluları sert bir şekilde cezalandırmaya başlaması üzerine kaçan Dürzîler yine Havran dağlarına sığındılar. Böylece nüfusunun büyük çoğunluğu Dürzîleşen Cebelihavran Cebelidürûz (Lecâ) adıyla anılır oldu.

Tanzimat döneminde devletin merkeziyetçi bir yapılanmaya gitmesi ve taşra teşkilâtının yeniden düzenlenerek vilâyet sisteminin kabul edilmesiyle (1864) Cebelilübnan hariç kuzeyde Lazkiye'den güneyde Sînâ çölüne kadar uzanan bölge Suriye vilâyeti adı altında birleştirildi. Havran ise

Cebelidürûz, Kunaytra ve Aclûn kazalarından müteşekkil, merkezi Süveydâ olan bir sancak haline getirilip yine Şam'daki vilâyet idaresine bağlandı. Havran'ın bu idarî yapısı Osmanlı

döneminin sonuna kadar devam etmiştir.

Tanzimat sonrası merkeziyetçi dönemde Osmanlı Devleti'ni uğraştıran Suriye'deki problemli bölgelerin en önemlisi Havran'dır. Bölgenin bedevî ve Dürzî nüfusu devletin Havran'da otoritesini duyurmasına izin vermiyordu. Bu arada nüfus tesbiti yapılacak ve sonunda askerlik ve vergi gelecek endişesiyle okul, yol vb. temel devlet hizmetleri dahi reddediliyordu. Hem bu direnişin kırılmasına yardımcı olmaları hem de tarıma elverişli boş arazileri değerlendirmeleri için Balkanlar'dan, Kafkaslar'dan ve Cezayir'den gelen müslüman göçmenlerin bir kısmı buraya yerleştirildi. Ancak Havran Dürzîleri'nin devletin otoritesini benimsemesi kolay olmadı. 1877, 1878 ve 1879'da Cebelidürûz'da meydana gelen olaylar güçlükle yatıştırıldı ve sonunda kazanın kaymakamlığına bölgenin en güçlü Dürzî ailesi olan Atraşlar'ın lideri İbrâhim Atraş getirildi (1883). Nisbeten sakin geçen bir on yılın ardından 1895'te Dürzîler'in bazı köylere saldırmasıyla devlet Havran'a yeniden müdahale etmek zorunda kaldı. Uzun süren çatışmalar sonunda ertesi yıl yeni bir anlaşmaya varıldı ve Dürzîler silâhlarını teslim etmeyi, askere gitmeyi, arazilerin tapu kurallarına göre yazımını ve vergi vermeyi kabul ettiler (Shakeeb Salih, XIII/2, s. 254). Buna rağmen dağlık bölgelerdekilerin çoğu anlaşmaya uymamaktaydı. Şam'daki Beşinci Ordu'nun yeni müşiri Abdullah Paşa'nın kararlı ve sert tutumu sonucu isyancıların bir kısmı sürgüne gönderildi, bir kısmı da hapse atıldı; böylece 1897 başında çatışmalar sona erdirilebildi ve devlet otoritesi tesis edildi. 1900'de çıkarılan bir afla sürgündekiler yerlerine dönerken hapistekiler de serbest bırakıldı. Sürgünler arasında, 1894'te İbrâhim Atraş'ın ölümüyle boşalan Cebelidürûz kaymakamlığına getirilen Şiblî Atraş da vardı. Bu aftan sonra Şiblî Atraş Bâbıâli ile ilişkilerini düzeltmiş ve 1905'te vuku bulan ölümüne kadar kendisine düzenli maaş ödenmiştir. Osmanlı Devleti'ne karşı son isyan 1910 Ağustosunda meydana geldi ve hükümet sıkı yönetim ilân ederek silâh taşımayı ve meskûn mahaller arasında yer değiştirmeyi izne bağladı; halkı yatıştırmak ve devlete karşı tutumunu yumuşatmak amacıyla da isyan öncesi işlenen suçlar için genel af ilân edildi.

Osmanlı Devleti'nin Havran'ın güvenliğine fazla önem vermesinin başlıca sebepleri, Şam-Medine hac yolunun buradan geçmesi ve bölgenin buğday ambarı olmasıdır. Havran'da güvenliği sağlamadan Şam'dan Medine'ye giden hac kervanının korunması çok zordu. Medine yolunun en önemli konaklarından birini teşkil eden Müzeyrib daima Dürzî ve bedevîlerin tehdidi altındaydı. Bunların yanında Lübnan Mârûnîleri'nin Fransızlar'la yakınlaşmasına karşılık Havran Dürzîleri'nin İngilizler'le diyaloga girmeleri bölgedeki gelişmelere milletlerarası bir boyut kazandırabiliyordu. Bundan dolayı Osmanlı Devleti güvenliği sağlayarak yabancı müdahalesine fırsat vermemeye çalışıyordu.

Havran Ekim 1918'de İngiliz kuvvetleri tarafından işgal edildi. 1920'de Suriye'nin Fransızlar'a bırakılmasını kabullenemeyen Havran Dürzîleri aynı yılın temmuz ayında ve 1925 yılında ayaklandılar ve bu isyanlar güçlükle bastırılabildi. Fransız manda yönetiminin başlamasıyla birlikte Havran'a Cebelidürûz adı altında muhtariyet verildi; idare merkezi yine Süveydâ idi. Fakat Suriyeliler buna rızâ göstermediler ve 1928 Ağustosunda hazırladıkları anayasa taslağının 2. maddesinde Osmanlılar gibi düşünerek Suriye topraklarının bölünmez bir bütün olduğunu belirttiler. Fransızlar, Lazkiye ve Cebelilübnan'ın yanı sıra Havran'ın da muhtariyetine karşı çıkan bu maddeyi reddettiler. Fakat daha sonraki yıllarda verilen çetin mücadelelerin ardından 1936'da Fransa ile Suriye arasında imzalanan anlaşma ile Havran'ın Suriye'ye iltihakı kabul edildi. Havran günümüzde, 1968'de Süveydâ'da bulunan petrol sebebiyle daha büyük bir önem taşımaktadır.

Havrânî nisbesiyle anılan çok sayıda âlim ve zâhid vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: İbrâhim b. Eyyûb eş-Şâmî el-Havrânî, Ebü'l-Fazl el-Havrânî, Ziyâeddin el-Havrânî, İbnü'l-Havrânî, Ali b. Sultân el-Havrânî, Ebû Muhammed Âmir b. Dağaş el-Havrânî, Fâtıma el-Havrâniyye, Muhammed b. Süleym el-Havrânî, Mûsâ b. Ali el-Havrânî. Ayrıca Havranlı olmakla beraber doğdukları köylere nisbet edilen İbrâhim en-Nevevî, İbrâhim b. Ahmed ez-Zur'î, Ahmed b. Hasan el-Ezraî, İbn Kesîr (İsmâil b. Ömer), Ebû Temmâm et-Tâî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İmam Nevevî gibi çok sayıda âlim vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 2805, 2862, 2951, 18/553-464/93/37; BA, İrade-Dahiliye, nr. 63741, 65012, 67184; Public Record Office (İngiliz Devlet Arşivi) Foreign Office (FO) 424/79, nr. 221, FO 424/91, nr. 62, 63, 65, 93, 151, FO 195/1264, FO 78/2985, FO 424/88, nr. 316, FO 195/264, nr. 81; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 11, 38, 49, 339, 358, 384, 475, 479, 482, 484, 487, 488, 491, 499, 530, 534, 536; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 268; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 364-365; İbn Kesîr, el-Bidâye, bk. İndeks; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, IV, 434; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 582; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 410, 551-553, 568-570; Murâdî, Silkü'd-dürer, II, 63; Târih ve Coğrafya Lugatı, s. 350-351; P. K. Hitti, History of Syria, London 1951, s. 42-43, 127, 289, 293, 406, 692; Abdul-Kerim Rafeq, The Province of Damascus, Beyrut 1966, s. 54-55, 121, 159; W. D. Hütteroth, Palastina und Transjordonien im 16. Jahrhundert, Wiesbaden 1978, s. 8, 84; M. L. Gross, Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909 (doktora tezi, 1979, Georgetown University), s. 142-144, 151-152, 200-202, 292-303, 339-345, 408-416, 432-458; Yûsuf Dervîş Gavânime, et-Târîẖu's-siyâsî li-Şarḳi'l-Ürdün fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî: el-Memâlîkü'l-Baḥriyye, Amman 1982, s. 191-192, 280; M. Kürd Ali, Ḫıṭâṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1983, III, 80-81, 101-102, 110-111, 152-154, 184-185, 231; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 103-104; J. M. Dentzer, Sûriye el-Cenûbiyye: Ḥavrân (trc. Ahmed Abdülkerîm v.dğr.), Paris 1985, tür.yer.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 73, 121, 143, 198, 364, 381; III, 71, 198, 300, 304; R. B. Betts, The Drute, New Haven 1988, s. 75-76; Neşet Çağatay, Arap Tarihi, Ankara 1989, s. 40-46; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velid, İstanbul 1990, s. 378-381; a.mlf., "Busrâ", DİA, VI, 470-472; Abdurrahman el-Havrânî, Aʿlâm min Ḥavrân, Dımaşk 1991, s. 17-54; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 32-39; M. Mundy, "Shareholders and the State: Representing the Village in the Late 19th Century Land Registers of the Southern Hawran", The Syrian Land in the 18th and 19th Century (ed. T. Philip), Stuttgart 1992, s. 217-231; Zekeriya Kurşun, Türk-Arap İlişkileri, İstanbul 1992, s. 55-56; Engin Akarlı, The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861-1920,

London 1993, s. 13-14, 20, 24, 221; The Middle East and North Africa, London 1993, s. 806-807, 823; “Ḥavrân”, el-Muḳteṭaf, VIII/9, Beyrut 1883, s. 531-532; Shakeeb Salih, “The British-Druze Connection and the Druze Rising of 1896 in the Hawran”, MES, XIII/2 (1977), s. 251-257; F. E. Peters, “The Nabateans in the Hawran”, JAOS, XCVII/3 (1977), s. 263-277; M. Tayyib Gökbilgin, “Dürzîler”, İA, III, 665, 668; Besim Darkot, “Havrân”, a.e., V/1, s. 378-379; D. Sovrad, “Hawrān”, EI^2(İng.), III, 292-293.

Şit Tufan Buzpınar

HAVUZ

(bk. HAVZ-ı KEVSER).

HAVUZ

Gerek kendiliğinden oluşan gerekse bu amaçla yapılmış mekânlarda toplanan, maddî temizliğin yanı sıra dinî temizlikte de kullanılması yönüyle fıkha konu olan su birikintisi

(bk. KUYULAR; SU).

HAVUZLU HAMAM

İstanbul Cibali'de Mimar Sinan tarafından yapılan hamam.

Ayakapı ve Vâlide Sultan, halk arasında ise Yenikapı (Cibali) Hamamı olarak da anılır. Haliç kıyısında Fener ile Ayakapı arasında son yıllarda genişletilen sahil yolunun kenarında bulunmaktadır. Kurucusu II. Selim'in hanımlarından III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'dır. İstanbul kadısına hitaben yazılan ve Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan 29 Safer 990 (25 Mart 1582) tarihli hükümden anlaşıldığına göre hamam, Nurbânû Sultan tarafından Üsküdar'da Toptaşı semtinde yaptırılan Atik Vâlide Sultan Külliyesi'ne gelir sağlamak üzere vakfedilmiştir. Ayvansarâyî, eserinde topladığı kitâbeler arasında, "Yenikapı dahilinde olan hammâmın tarihidir" başlığı altında kapısı üstündeki, "Bihamdillâh bu cây-ı hurrem-âbâd / Hezâran sa'y ile buldu çün itmâm / Bu âlî menzile denildi târîh / Ki yüzü suyudur şehrin bu hammâm, 990" mısralarından ibaret kitâbesini vermektedir. Kitâbede bâninin adı geçmemekle beraber bu yapının Nurbânû Sultan'ın evkafından olduğu Sinan'ın eserlerinin adlarını veren listelerden anlaşılmaktadır. Tuhfetü'l-mi'mârîn'de de Vâlide Sultan adı altında zikredilen vakıf hamamları arasında "İstanbul'da Yenikapı'da mezbûrenin hamamı" olarak anılmaktadır. Evliya Çelebi tarafından bir cümle ile anılan hamam benzerlerinin pek çoğu gibi sonraları özel mülkiyete geçmiş, herhalde Ayakapı-Cibali semtlerinde çıkan büyük yangınlarda harap olmuş ve günümüze yarısı yıkık ve mermerleri sökülmüş bir durumda gelebilmiştir. Haliç kıyısındaki sahil yolu açıldıktan sonra uzun yıllardan beri kereste deposu olarak kullanılan bu eser, bütün perişanlığı ile ana caddenin kenarında ortaya çıkmış haldedir.

Havuzlu Hamam, arası tuğla hatıllı kesme taştan yapılmış bir bina olup tek hamam olarak inşa edilmiştir. Başka hamamlarda pek az rastlanan bir özelliği, soyunma yeri önünde yanlardakiler aynalı tonozlarla, ortadaki ise kubbeli tonozla örtülü üç bölüm halinde bir holün bulunmasıdır. Böylece Haliç kıyısında kuzey rüzgârına açık bir yerde bulunan hamamın camekân kısmının korunması düşünülmüş olmalıdır. Soyunma yeri büyük bir kubbe ile örtülü kare bir mekândır. Dış cephesinde mermer söveli, demir

parmaklıklı dikdörtgen iki pencerenin üstünde ortadaki sivri kemerli uzun, yanlardakiler yuvarlak üç pencere bulunur. Böylece cephenin masif görüntüsü hafifletilmiş ve âhenkli biçimde hareketli bir ifadeye kavuşturulmuştur. Ilıklık kısmı, kubbe ve tonozlarla örtülü dar bir mekândan ibarettir. Sıcaklık kısmı ise Türk mimarisinde çok yaygın bir uygulama olan dört eyvan şemasına göre yapılmıştır. Eyvanların üstleri tonozlarla, köşelerdeki dört halvet hücresinin üstleri ise kubbelerle örtülüdür. Reşat Ekrem Koçu, 1947'de camekân kubbesinin sağ köşesinde kalem işi nakışlardan kalabilen son parçayı gördüğünü yazmıştır.

İstanbul'da genellikle çifte hamam yapılırken burada kadınlar kısmının bulunmamasının sebebi, herhalde hamamın Haliç tarafı surları dibinde oluşu ve o dönemde sur dışında dar kıyı şeridindeki tezgâhlarda gemi bakımı işinde çalışanlarla gemiciler tarafından kullanılmasında aranmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 331; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 6, 45, 125 (no. 10); Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 374; Ahmed Refik [Altınay], Türk Mimarları, İstanbul 1936, s. 110-111; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 400 (no. 457); M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 177-178; Tanju Cantay, "Mimar Sinan'ın Az Tanınan Bir Eseri: Ayakapı Hamamı", Taç, II/7, İstanbul 1987, s. 18-20; R. Ekrem Koçu, "Aya Kapı Hamamı", İst.A, III, 1379-1380.

Semavi Eyice

HAVVÂ

(حوّاء)

İlk kadın, Hz. Âdem'in zevcesi ve insan neslinin annesi.

İbrânîce Tevrat'ta adı Havvâh'tır. Tevrat'ın Yunanca tercümesine Eva, Latince'ye Heva, buradan da Batı dillerine Eve şeklinde geçmiştir. Tevrat'a göre insan neslinin annesine Havvâ ismi, bütün yaşayanların annesi olduğu için "canlı, yaşayan" anlamında Hz. Âdem tarafından verilmiştir (Tekvîn, 3/20). Böylece Kitâb-ı Mukaddes yazarı, havvâ kelimesini "yaşamak" veya "yaşatmak" anlamındaki hâyah köküyle (La Sainte Bible: La Bible de Jerusalem, s. 12; Ligier, s. 222) yahut "hayat" anlamındaki hayya ile açıklamaktadır (Ancien Testament, s. 49). Bununla beraber havvâ kelimesinin etimolojisi tartışmalıdır. Tekvîn'deki (3/20) etimoloji kelimeyi yaşamak (hâyah) köküyle bağlantılı kılmaktadır. Buna karşı, İbrânîce'de yaşamak fiilinin havvâh değil hayah olduğu itirazı yapılmakla birlikte (IDB, II, 181) havvâh kelimesinin "canlı, yaşayan" anlamındaki hayyâhın eski şekli olduğu belirtilmektedir (Dhorme, s. 11). Lexicon in Veteris Testamenti'de (Leiden 1953) havvâ kelimesinin dokuz muhtemel kökü verilmekte olup başlıcaları şunlardır: a) Ârâmîce "yılan" anlamındaki hewyah veya hiweya. Rabbânî yorumcular havvâh kelimesini Ârâmîce'deki bu kökle irtibatlandırmaktadır. Buna göre yılan Havvâ'nın mahvolma sebebi, Havvâ da bu anlamda kocasının yılanı idi (EJd., VI, 979). Yakın zamanlarda havvâ kelimesinin Fenike yılan ilâhı hwt ile alâkasının kurulması

sebebiyle bu etimoloji yeniden canlandırılmıştır (a.g.e., VI, 979; ERE, V, 607); b) Kartaca dilinde bir özel isim (tanrıça adı) olan Hawwath. c) Sumerce'de "anne" anlamındaki ama. Bu kelime Akkadca'ya awa, oradan da İbrânîce'ye havvâh olarak geçmiştir. d) İbrânîce'de "çadırlar" anlamına gelen hawwoth. Bu etimolojiye göre kadın çadıra benzetilip istiare yoluyla ona bu isim verilmiştir. e) Hiwwah (ilk anne). f) Hayyâh (Kitâb-ı Mukaddes ve Talmud İbrânîcesi'nde "canlı, yaşayan" demektir; Ligier, s. 222).

Öte yandan W. Robertson Smith hawwah kelimesini “klan” anlamındaki hay ile bağlantılı kılmakta ve hawwahın, müşterek anneden gelenlerin oluşturduğu akrabalık kavramının kişileşmesi olduğunu ileri sürmektedir (ERE, V, 607). Wellhausen ve diğer bazı modern araştırmacılar hawwahın “yılan” anlamına geldiğine kanidirler. Bu yorum, Babilonya kozmolojisinin bazı formlarında bulunan ve bütün varlıkların ilkel ejderha olan Tiamat’tan neşet ettiğini kabul eden inanca paralel olarak Tekvîn kitabında da yeryüzünde hayatın yılanla başladığı inancının mevcut olduğu düşüncesine dayanmaktadır. J. Skinner de (International Critical Commentary, s. 85) hawwah adıyla Sâmî dillerde yılan karşılığı kullanılan kelimenin bağlantısına işaret etmektedir (ERE, V, 607). Diğer taraftan Hurri tanrısı Hebat ile Havvâ arasındaki ilişki faraziyesi gerçeği yansıtmamaktadır (Laroche, XIII/24 [1979-80], s. 119).

Tevrat’ta insanın yaratılışıyla ilgili iki anlatımdan Ruhban metnine ait olan ilkinde (Tekvîn, 1/27; 5/2) insanın erkek ve dişi olarak yaratıldığı, Yahvist metne ait ikincisinde ise (Tekvîn, 2/18-23) önce erkeğin, daha sonra kadının yaratıldığı belirtilmektedir. Bu ikinci rivayete göre erkek yaratıldıktan sonra Rab ona uygun bir yardımcı yapmak niyetiyle kır hayvanlarını, göğün kuşlarını topraktan yaratır. Adam bütün bu varlıklara ad koyar, fakat kendisine uygun bir yardımcı bulamaz. Bunun üzerine Rab Allah Adam’ı derin bir uykuya daldırır, onun kaburga kemiklerinden birini alarak bundan bir kadın yapar ve Adam’a getirir. Adam da, “Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir; buna kadın (nisâ, İbrânîce’de işşah) denilecek, çünkü o insandan (erkek, İbrânîce’de iş) alındı” der (Tekvîn, 2/18-23).

Tevrat’ta Havvâ adına yapılan atıflar (Tekvîn, 3/20; 4/1), muhtemelen yaratılış hikâyesinin en eski şekli değil Yahvist metnin muahhar bir katmanıdır. En eski yaratılış hikâyesinde ise (Tekvîn, 2/23) Âdem ilk kadına “işşah” adını vermektedir (IDB, II, 181-182; ERE, V, 607).

Tevrat tefsirlerine göre Havvâ, Âdem’in sağ böğründeki on üçüncü kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Tanrı onu böbürlenmemesi için Âdem’in başından, başkasına bakmaması için onun gözlerinden, başkalarını dinlememesi için kulaklarından, dedikodu yapmaması için ağzından, kıskanç olmaması için kalbinden, hırsızlık yapmaması için ellerinden, başı

boş dolaşmaması için de ayaklarından yaratmamış; fakat mütevazi olması için bedenin gizli olan kısmından (kaburga kemiğinden) yaratmıştır (EJd., VI, 980; Genesis Rabba, XVIII/2; Cohen, s. 160).

Sumerler'in Enki ve Ninhursag efsanesi, Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması olayına ışık tutmaktadır. Bu efsaneye göre Dilmun (Sumer cennetinin adı) saf, temiz ve parlak bir memleket, hastalık ve ölüm bilmeyen "yaşayanların memleketi"dir. Büyük ana tanrıça Ninhursag, bu cennette diğerlerinin yanında sekiz bitkiyi filizlendirir, fakat su tanrısı Enki bu bitkileri birer birer yer. Bunun üzerine Ninhursag çok kızar ve Enki'yi ölümle lânetler. Enki'nin sağlığı bozulmaya başlar ve sekiz organı hastalanır. Daha sonra Ninhursag, Enki'nin ağrıyan sekiz organı için sekiz tanrı yaratır ve onu iyi edip sağlığına kavuşturur. Enki'nin hasta organları arasında kaburga da vardır. Kaburganın iyileşmesi için Ninhursag tanrıça Ninti'yi doğurur. "Ti" Sumerce'de hem kaburga hem de hayat demektir. Enki'nin kaburgasını iyi etmek için yaratılan tanrıçanın ismi hem "kaburganın hanımı" hem de "yaşatan hanım" anlamına gelmektedir. Böylece Sumer edebiyatında "kaburganın hanımı" demek olan isim, bir kelime oyunu ile Tevrat'ın cennet kıssasında Havvâ olarak "yaşatan hanım" anlamına dönüşmüştür (Kramer, s. 123-127; ER, V, 199).

İbrânîce Tevrat'ta, "Adam'dan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın bina etti" denilmektedir. Kaburga karşılığındaki İbrânîce kelime aynı zamanda "yan, böğür" anlamına da gelmektedir (Ancien Testament, s. 47).

Tevrat'taki anlatıma göre Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan ve Âdem tarafından Işşah adı verilen ilk kadın Âdem'in karısı olur ve ikisi çıplak şekilde hiçbir utanç duymadan cennette yaşarken yılan kadını kandırır ve ona Allah'ın yasak kıldığı meyveden yedirir. Kadın bu meyveyi kocasına da verir ve o da yer; bunun üzerine ikisinin de gözleri açılır ve çıplaklıklarının farkına varırlar. Âdem karısını, karısı ise yılanı suçlar. Yasağı çiğnemesi sebebiyle kadın, kendisine, "Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlât doğuracaksın ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır" denilerek cezalandırılır (Tekvîn, 3/1-16). Kadın böylece beşer soyunun annesi olur. Bu rolüne işaret etmek üzere Âdem ona yeni bir isim olarak Havvâ adını verir; çünkü bütün yaşayanların annesi olmuştur (Tekvîn, 3/20).

Rabbânî literatüre göre Havvâ Âdem'in sağ böğründen, on üçüncü kaburgasından ve kalbinin etinden yaratıldı. Havvâ ile birlikte şeytan da yaratıldı. Tanrı Havvâ'yı bir gelin gibi süsledi; onun için kıymetli taşlarla, incilerle ve altınla bezenmiş bir gelin odası yaptı. Bu gelin odasını melekler koruyordu. Âdem Havvâ'yı görür görmez kucaklayıp öptü.

Kıskançlıktan çıldıran samael (şeytan) yılanın Havvâ'yı kandırmasını sağladı. Diğer bir rivayete göre ise yılan bizzat Havvâ'ya sahip olmak için onu günaha teşvik etti ve onu şehvete sürükledi. İki koruyucu meleğin yokluğundan faydalanarak şeytan ya da yılan Havvâ'yı kandırdı. Yasak meyveyi tutan Havvâ, ölüm meleğinin kendisine doğru gelmekte olduğunu görünce Âdem'i de kendi kaderine ortak etti. Yılan onu günaha çağırdığında şarap içen Havvâ bunu Âdem'in içeceğine de karıştırdı. Sadakatsizliği sebebiyle Havvâ'ya dokuz belâ verildi (EJd., VI, 983; JE, V, 275-276).

Daha sonra Âdem ve Havvâ cennetten çıkarılır (Tekvîn, 3/22-24). Havvâ önce Kain'i (Kābil), daha sonra Hâbil'i dünyaya getirir (Tekvîn, 4/1-2). Hâbil'in öldürülmesinden sonra Havvâ Şît'i doğurur (Tekvîn, 4/25). Tevrat'ta Havvâ ile ilgili başka bilgi yoktur. Tevrat tefsirlerinde ise Kābil ve Hâbil'den sonra Âdem ile Havvâ'nın 130 yıl ayrı yaşadıkları, ardından tekrar birleştikleri ve Şît'in doğduğu belirtilir. Havvâ vefat ettiğinde Hebron'daki Makpela mağarasına Âdem'in yanına defnedildi (EJd., VI, 983).

Bazı apokrif kitaplarda Havvâ'nın cennetten çıkarıldıktan sonraki hayatıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Bunlardan "Âdem ile Havvâ'nın Hayatı" adlı eserde nakledildiğine göre Âdem ile Havvâ Eden'den kovulduktan sonra aç kalırlar ve her yerde yiyecek ararlar. Cennette yediklerine benzer yiyecek bulamayınca tövbe etmekten başka çare bulamazlar.

Havvâ boynuna kadar Dicle sularına dalar ve otuz yedi gün bu vaziyette kalır. Âdem de Erden ırmağına dalarak kırk gün orada kalır. Onlar böylece Allah'ın lutfuna nâil olmayı umarlar.

“Âdem ile Havvâ’nın Mücadelesi” adlı kitaptaki bilgilere göre ise cennetten çıkan Âdem ile Havvâ birçok güçlükle karşılaşırlar. Allah onlara ikamet etmeleri için bir mağara tahsis eder. Orada çeşitli sıkıntılara mâruz kalırlar. Her defasında Tanrı imdatlarına yetişir ve nihayet beş buçuk gün yani 5500 yıl sonra onlara kurtulacaklarını ve bütün iyilerin tekrar cennete gireceğini bildirir. İşledikleri günah sebebiyle tövbe edip cennete tekrar girebilmek için Âdem ile Havvâ suya dalarlar, fakat şeytan Havvâ’yı kandırır ve kırk gün dolmadan sudan çıkarır. Bu sebeple açlık, susuzluk, yorgunluk vb. sıkıntılara mâruz kalırlar. Allah onlara ihtiyaçlarını nasıl karşılayacaklarını öğretir. Şeytan ise ümitsizliğe itmek amacıyla içinde kaldıkları mağarayı ateşe verir, çeşitli şeylerle kendilerini korkutur, fakat Allah onları himaye eder. Şeytan Âdem ve Havvâ’ya son bir tuzak daha kurar ve Allah müsaade etmeden onları birleşmeye sevkeder. Fakat Allah’ın meleği kendilerine görünüp birleşmeden önce kırk günü oruç ve dua ile geçirmelerini söyler. Nihayet cennetten çıkarılışın 223. gününde Âdem ile Havvâ evlenirler. Havvâ ağrılı bir doğumla Kain’i ve kız kardeşi Luva’yı (İslâmî kaynaklarda Aklîma), ardından Hâbil ve Aklejan’ı (İslâmî kaynaklarda Lebudâ) dünyaya getirir (bk. HÂBİL ve KĀBİL).

“Hazineler Mağarası” adlı kitapta, Âdem’in altıncı gün olan cuma gününün birinci saatinde, Havvâ’nın ise üçüncü saatinde yaratıldığı, üçüncü saatte cennete girdikleri, yasak meyveyi yemeleri sebebiyle dokuzuncu saatte cennetten çıkarıldıkları, bu sırada ikisinin de bekâr olduğu anlatılır. Cennetten çıktıktan sonra bir dağın tepesindeki mağaraya gizlenirler. Önce Kain ve kız kardeşi, sonra da Hâbil ve kız kardeşi dünyaya gelir. Kain Hâbil’i öldürür. Âdem ile Havvâ Hâbil için 100 yıl yas tutarlar. Daha sonra Şît doğar (DBS, I, 106-113).

Âdem ve Havvâ’ya dair Ermenice yazılmış apokrif kitaplarda ise Âdem’in cuma sabahı, Havvâ’nın da onun kaburga kemiğinden günün üçüncü saatinde yaratıldığı, Âdem’in günün ikinci saatinde, Havvâ’nın ise gecenin üçüncü saatinde öldüğü belirtilir. Cesetleri Hz. Nûh tarafından gemiye nakledilmiş, tûfan sonrasında Âdem’in cesedi Golgotha’ya, Havvâ’nın cesedi de Beytlehem’e Mesîh’in doğduğu mağaraya defnedilmiştir (a.g.e., I, 129).

Hıristiyanlık, Havvâ’nın yaratılışı ve hayatıyla ilgili olarak Tevrat’ta yer

alan bilgileri kabul etmekte ve onu Meryem'le karşılaştırmaktadır. Kilise babaları arasında Meryem'le Havvâ'yı karşılaştıran ilk kişi olan Justin'e göre Meryem hayat ve sadakatin, Havvâ ise sadakatsizlik ve ölümün sembolüdür. İskenderiyeli Clement, Irenaeus, Methodius, Tertullian ve Augustin de Havvâ'ya dair geniş yorumlar yapmışlar, fakat bu yorumlarda genellikle Meryem'in olumlu, Havvâ'nın olumsuz yönünü işlemişlerdir. Kilise babalarının yorumunda bir bâkire (Havvâ) sebebiyle ölüme mahkûm olan insanlık yine bir bâkire (Meryem) vasıtasıyla kurtulmaktadır. Hıristiyan telakkisine göre kadın haram meyveyi Âdem'e yedirerek cennetten kovulmasına ve böylece insan neslinin günahkâr olmasına sebep olmuştur. Augustin, Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmasında sembolik bir değer görür. Buna göre Havvâ, erkeğin gücünden faydalanması istendiği için onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Erkekte ise alınan kaburga kemiğinin yerine ona kadın yumuşaklığını veren et konmuştur. Aquinas, kadının erkeğin böğründen yaratılmasında kadın ve erkeğin sosyal iş birliğinin işaretini görür (New Catholic Encyclopedia, V, 655-656).

Yeni Ahid Havvâ'nın aldatmasını hıristiyanlar için bir uyarı olarak zikreder (Korintoslular'a İkinci Mektup, 11/3) ve kadının aldanarak suça düşmesi yüzünden ancak çocuk doğurmakla kurtulabileceğini belirtir (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/15). Erkek kadına hâkim olmalıdır, zira önce Âdem, sonra Havvâ yaratılmıştır. Bir yoruma göre Âdem aldanmamış, fakat kadın aldanarak suça düşmüştür (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/12-14).

İslâm öncesi dönemde hıristiyan şair Adî b. Zeyd'in bir şiirinde de rastlanan Havvâ adı (Horovitz, s. 108) Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekte, Hz. Âdem'le ilgili âyetlerde ondan Âdem'in zevcesi olarak bahsedilmektedir (el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19; Tâhâ 20/117). Bazı hadislerle konuya dair İslâmî literatürün tamamında ise Hz. Âdem'in hanımının ismi olarak zikredilmektedir. Ayrıca Havvâ kelimesi için "siyah" anlamındaki ahvânın müennesi, bir yer adı ve hatta Alkame b. Şihâb'ın atının adı şeklinde açıklamalar yapılmaktadır (Lisânü'l-ʿArab, XIV, 207-208; Horovitz, s. 109).

Kur'ân-ı Kerîm'de Havvâ'nın yaratılışından bahsedilmemekte, kocası Âdem ile birlikte cennete yerleştirilmeleri ve sonra oradan çıkarılışları

anlatılmaktadır (el-Bakara 2/35-38; el-A‘râf 7/19-25; Tâhâ 20/117-123). Yine Kur’an’da Hz. Âdem’in topraktan yaratıldığı belirtilmekte (Âl-i İmrân 3/59), öte yandan, “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinizden sakının” (en-Nisâ 4/1; el-A‘râf 7/189; ez-Zümer 39/6) denilmektedir. Genellikle müfessirler, âyetteki nefis kelimesiyle Hz. Âdem’in kastedildiğini söylemekte ve buna delil olarak da şu hadisi göstermektedirler: “Kadınlar hakkında hayır tavsiye ediniz (onlara iyi davranınız); çünkü kadın eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri kısmı baş tarafıdır. Onu doğrultmaya çalışırsan kırarsın, hali üzere bırakırsan öyle eğri kalır. Kadınlar hakkında hayır tavsiye ediniz” (Buhârî, “Nikâḥ”, 80; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 77). Bu hadis, umumiyetle lafzî mânada yorumlanarak Havvâ’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşünün benimsenmesine rağmen Tevrat’a da uygun olan bu görüş bazı âlimlerce kabul edilmemektedir (Sâbûnî, I-II, 352-353; Münâvî, I, 503). Hadisi, kadınların hassas ruhî durumunu belirten mecazi bir ifade olarak yorumlayan bir kısım âlimler Hz. Peygamber’in bu açıklamasıyla, yaratılışın menşeinden ziyade kadınlara karşı dikkatli ve nazik davranılması gerektiğine dikkat çektiğini kabul etmektedirler.

Bazı yeni müfessirler, insanların bir tek nefisten yaratıldığını belirten âyetteki nefis kelimesinin Hz. Âdem’i değil insanın aslı olan ilk canlıyı ifade ettiğini, bu ilk canlının eşeysiz üreme ile tekâmül edip eşeyli üreme merhalesine geldiğini, sonra da ilk defa kendisinden üremiş olan dişisiyle birleşerek insanlığı meydana getirdiğini ileri sürmüşlerdir (Ateş, II, 188-193). Bu görüşe göre âyetten de anlaşılacağı gibi ilk merhalede insanın eşi müstakil yaratılmamış, insanın kendisinden yaratılmıştır. Şu halde insanın ilk çoğalması cinsel olmayan çoğalmadır. Eğer hadisteki kadın kelimesiyle kastedilen Havvâ ise Havvâ’nın Âdem’den yaratılması insanın kökenindeki bu eşeysiz çoğalmaya işaret olabilir. Diğer taraftan doğacak çocuğun cinsiyetinin babaya bağlı olması da hem erkek hem de kadın cinsinin bir tek nefisten yani erkekten geldiğini göstermektedir (a.g.e., II, 192-193).

Kur’ân-ı Kerîm’de verilen bilgilere göre Âdem ile zevcesi Allah tarafından cennete yerleştirilir. Orada bir ağacın meyvesi

dışında her şeyden diledikleri gibi yiyecekleri, fakat o ağaca yaklaştıkları takdirde zalimlerden olacakları bildirilir. Ancak şeytan her ikisini de kandırır ve yasak meyveden yerler. Bunun üzerine ayıp yerleri kendilerine görünür ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye çalışırlar. Daha sonra Allah'tan kendilerini bağışlamasını dilerler. Allah da yeryüzüne inip orada yaşayacaklarını, orada ölüp yine orada dirileceklerini bildirir (el-Bakara 2/35-38; el-A'râf 7/19-25; Tâhâ 20/115-123).

Tevrat'taki bilgilerin aksine Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade yoktur. Nitekim Tevrat'ta yılanın Havvâ'yı, onun da Âdem'i kandırdığı belirtilirken (Tekvîn, 3) Kur'an'da şeytanın ikisinin içine vesvese soktuğu (el-A'râf 7/20), ikisine de hata işlettiği (el-Bakara 2/36) bildirilmektedir. Tâhâ sûresinde (20/120-121), "Şeytan onun aklını karıştırdı ve 'Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?' dedi. Bunun üzerine ondan (ağacın meyvesinden) yediler" denilmektedir. Muhtemelen bu âyette, vahye muhatap olması sebebiyle asıl sorumluluk Âdem'e ait olduğu için şeytanın doğrudan ona hitap ettiği bildirilmiş, Havvâ'ya hitabından söz edilmemiştir.

Yahudi-hıristiyan geleneğinde Havvâ ayartıcı ve baştan çıkarıcı olarak takdim edilirken Kur'an'a göre insanlığın ilk çiftinin her birinin cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olaylardan erkek ve kadın eşit bir şekilde sorumlu tutulmuştur. Nitekim Kur'an'da Âdem'in zevcesi Âdem'in kendisi gibi genellikle şeytanî düzenlerin kurbanı olarak resmedilir ve yine Âdem gibi şeytanın ayartmasına uymasından doğan sonuçlardan payını tamamıyla alır. Buna karşılık Kur'an sonrası İslâmî gelenekte Havvâ imajı, çok defa kocasının cennetten atılışından tek başına sorumlu tutulacak kadar değişmiştir (Smith-Haddad, VI/1 [1992], s. 64).

Kur'an'da yer almamasına karşılık hadislerde Havvâ'nın gerek yaratılışı gerekse cennetten çıkarılıştaki rolüyle ilgili bilgiler mevcuttur. Birkaç hadiste Havvâ'nın adı anılmış (Müsned, V, 11; Buhârî, "Enbiyâʾ", 1; Tirmizî, "Tefsîr", 4, 7; İbn Mâce, "Ṭahâret", 77), bazı hadislerde de Havvâ'nın adı zikredilmeden kendisinden dolaylı olarak söz edilmiştir. Havvâ adının geçmediği bir hadiste kadının eğe kemiğinden yaratıldığı belirtilirken Havvâ adının yer aldığı bir başka hadiste, "Eğer Havvâ olmasaydı kadın cinsi eşine hıyanet etmezdi" denilmiştir (Buhârî,

“Enbiyâʾ”, 1, 25; Müslim, “Raḍâʿ”, 62, 63). Hadis yorumcuları, bu ifadeyle Havvâ’nın ilk günahtaki rolüne işaret edildiğini ileri sürerler. Meselâ İbn Hacer el-Askalânî, “Havvâ şeytanın kendisine şirin gösterdiği şeyi kabul etmiş ve kendisi de bunu Âdem’e şirin göstermiştir; işte hadisteki hıyanetin anlamı budur” der (Fetḥu’l-bârî, VI, 424). Ancak aynı hadis, Havvâ’dan itibaren bütün kadınların cinsî cazibeleri dolayısıyla kocaları üzerinde dinî ve ahlâkî bakımdan olumsuz sonuçlar doğurabilecek bir etki gücüne sahip oldukları şeklinde de yorumlanmıştır (Muhammed Gazâlî, s. 280-281, 286).

Tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında Havvâ ile ilgili çoğu İsrâiliyat türünden çeşitli rivayetler yer almıştır. Buna göre Allah Âdem’i cennete yerleştirdiğinde Âdem orada yalnızdı. Onu ağır bir uykuya daldıran Allah sol böğründeki kaburga kemiklerinden birini almış ve ondan Havvâ’yı yaratmıştır. Bu ameliye sırasında Âdem hiç acı çekmemiştir; çünkü eğer acı hissetseydi kadına karşı meyli olmazdı. Daha sonra Havvâ’ya cennet elbiseleri giydirilir, süslenir ve Âdem’in baş ucuna oturtulur. Âdem uykudan uyanınca onu görür ve Havvâ adını verir. Meleklerin bir sorusu üzerine de onun kadın olduğunu, canlıdan yaratıldığı için ona Havvâ adını verdiğini bildirir; niçin yaratıldığı sorusuna da, “Her iki cinsin birbiriyle huzur bulması için” karşılığını verir (krş. er-Rûm 30/21; el-A‘râf 7/189; Sa‘lebî, s. 22). Âdem topraktan yaratıldığı için erkekler yaşlandıkça güzelleşmekte, kadınlar ise etten yaratıldıkları ve et zamanla bozulduğu için yaşlandıkça çirkinleşmektedirler (Sa‘lebî, s. 22). Aynı kaynaklarda cennette yasak meyveyi yemeleri için İblîs’in her ikisini de iğvâya çalıştığı ve yasak meyveyi önce Havvâ’nın, ardından Âdem’in yediği belirtilir. Saîd b. Müseyyeb’den nakledilen bir rivayette ise Âdem’in aklı başında iken yasak meyveyi yemediği, bunun üzerine Havvâ’nın ona içki içirip sarhoş ettiği, sonra da ağacın yanına götürerek Âdem’in yasak meyveden yemesini sağladığı ifade edilir.

Yine Kur’an dışındaki İslâmî kaynaklara göre yasak meyveyi yemek suretiyle ilâhî emre karşı gelmeleri üzerine Âdem ile Havvâ cennetten çıkarılarak cezalandırılmış, erkek ve kadına verilen müşterek cezalara ilâveten Havvâ’ya ve daha sonraki bütün hemcinslerine âdet kanaması, hamilelik, ağrılı çocuk doğurma gibi birçok ceza verilmiştir. Cennetten çıkarıldıktan sonra Havvâ Cidde’ye inmiş ve Arafat’ta Hz. Âdem’le buluşmuş, yirmi batında kırk çocuk doğurmuş, Âdem’in ölümünden bir yıl

sonra vefat etmiş ve onun yanına defnedilmiştir. Âdem'in kabri konusunda çeşitli görüşler mevcut olduğu gibi Havvâ'nın kabrinin yeri de bilinmemektedir. Cidde'de ona nisbet edilen, Evliya Çelebi'nin ziyaret ettiği bir kabir Suudi yönetimi tarafından yıktırılmıştır (DİA, VII, 524).

Peygamberliğin sadece erkeklere has olmadığını, kadınlardan da peygamber geldiğini ileri süren Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Havvâ da nebîdir. Mâtürîdî âlimleri ise bunu kabul etmezler (DİA, III, 487; XI, 446).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥvʾe" md.; Müsned, V, 11; Buhârî, "Nikâḥ", 80, "Enbiyâʾ", 25; Müslim, "Raḍâʿ", 62, 63; İbn Mâce, "Ṭahâret", 77; Tirmizî, "Tefsîr", 4, 7; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 15, 17, 18; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 22, 37; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VI, 424; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, I, 503; Abdullah b. Ali el-Kāsımî, Müşkilâtü'l-eḥâdîsi'n-nebeviyye (nşr. Halîl Muhyiddin), Beyrut 1985, s. 19-23; J. Skinner, "Genesis", International Critical Commentary, Edinburgh 1910, s. 85; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 108-109; E. Mangenot, "Éve", DTC, V/2, s. 1640-1655; E. Dhorme, L'Ancien testament, Paris 1956, s. 11; L. Ligier, Péché d'Adam et péché du monde, Paris 1960, s. 222; S. Childs, "Eve", IDB, II, 181-182; La Sainte Bible: la Bible de Jerusalem, Paris 1961, s. 12; A. Cohen, Everyman's Talmud, New York 1975, s. 160; Ancien Testament, s. 47, 49; M. Ali es-Sâbûnî, Tefsîrü âyâti'l-aḥkâm, Dımaşk 1400/1980, I-II, 352-353; B. Frey, "Adam: livres apocryphes sous son nom", DBS, I, 101-134; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri, İstanbul 1989, II, 188-193; S. N. Kramer, Tarih Sümerde Başlar, Ankara 1990, s. 123-127; Muhammed Gazâli, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet (trc. Ali Özek), İstanbul 1992, s. 280-281, 286; E. Laroche, "Hurrilerde Ulusal Panteon ve Yerel Panteonlar" (trc. Adil Alpman), TAD, XIII/24 (1979-80), s. 115-122; "Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum: A Book on Sunnah and a Panel Discussion" (trc. Mehmet Görmez), İslâmî Araştırmalar, V/2, Ankara 1991, s. 100-118; Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", a.e., V/4 (1991), s.

251-259; J. I. Smith - Y .Y. Haddad, “Havvâ: İslâmi Kadın İmajı” (trc. Yasin Aktay), a.e., VI/1 (1992), s. 64-71; E. G. H, “Eve”, JE, V, 275-276; J. Eisenberg, “Havvâ”, İA, V/1, s. 383; E. H. Peters, “Eve”, New Catholic Encyclopedia, New York 1967, V, 655-656; M. H. Pope, “Eve”, EJd., VI, 979-980; Ed., “Eve”, a.e., VI, 980-983; J. Eisenberg - G. Vajda, “Ḥawwā”, EI^2 (Fr.), III/1, s. 304-305; M. Fishbane, “Eve”, ER, V, 199; H. Bennett, “Eve”, ERE, V, 607-608; Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, DİA, I, 360-363; Ömer Faruk Harman, “Âsiye”, a.e., III, 487; Mustafa L. Bilge, “Cidde”, a.e., VII, 524; İrfan Abdülhamîd, “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, a.e., XI, 446.

Ömer Faruk Harman

HAVVÂT b. CÜBEYR

(خوّات بن جبير)

Ebû Sâlih (Ebû Abdillâh) Havvât b. Cübeyr b. en-Nuʻmân el-Ensârî (ö. 40/660-61 [?])

Sahâbî.

Milâdî 587 yılı civarında doğduğu anlaşılmaktadır. Uhud Gazvesi'nde Ayneyn tepesindeki okçuların kumandanı olan Abdullah b. Cübeyr'in kardeşidir. Evs kabilesine mensup olmakla beraber bazı kaynaklarda Benî Hazrec'e nisbet edilmektedir. Havvât, Bedir Gazvesi'ne giderken Ravhâ (Safrâ) denilen yerde ayağı kırıldığından Resûlullah tarafından Medine'ye geri gönderilmiş, bununla beraber kendisine ganimetten pay ayrılmıştır. Daha sonra cereyan eden bütün gazvelere katılmıştır.

Benî Kurayza Gazvesi'nden önce henüz Hendek Gazvesi devam ederken Havvât, Hz. Peygamber tarafından Kurayzaoğulları hakkında bilgi toplamakla görevlendirildi. Yahudilerin topraklarına girip kalelerini gözetlemeye başladı. Fakat bir akşam vakti yorulup uykuya daldığı sırada bir yahudi onu yüklenip kaleye götürdü. Ancak bir müslüman casusu yakaladığını haber verdiği sırada Havvât onun belindeki baltayı çekip kendisini öldürdü. Yakalanmadan Medine'ye dönünce başından geçen olayları Cebrâil'in Resûl-i Ekrem'e haber verdiğini, müslümanların da bütün olup bitenleri öğrendiğini gördü (Vâkıdî, II, 460-461). Hz. Peygamber'in onu Benî Kurayza yahudilerine barış teklifiyle gönderdiği, fakat onların buna yanaşmadıkları da belirtilmekte (İbn Hacer, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IV, 229), Havvât ile birlikte Kurayzaoğulları'na giden heyet arasında Saʻd b. Muâz, Saʻd b. Ubâde ve Abdullah b. Revâha'nın da bulunduğu kaydedilmektedir.

Sahâbîlerin Hz. Peygamber ile beraber yaptıkları bir yolculuk sırasında Merrüzzahrân'da mola verildiği esnada bir grup kadını gören Havvât kılık değiştirerek onların arasına katıldı. O sırada çadırından çıkan Resûl-i Ekrem

kendisini farkedip yanına çağırdı. Başına geleceklerden korkan Havvât kaybolan devesini aradığını söyledi. Onun bu sözüne inanmış görünen Resûlullah daha sonra ona rastladıkça, “Şu kaybolan deveden ne haber?” diye kendisine takılırdı. Bu imalı sözlerden çok utanan Havvât bir defasında, müslüman olalı beri o devenin artık hiç kaybolmadığını söyleyince Hz. Peygamber ona üç defa, “Allah sana merhametiyle muamele etsin!” diye dua etti (Heysemî, IX, 401).

Havvât’ın güzel sesli bir şair olduğu bilinmektedir. Hz. Ömer’le birlikte hacca giderken aralarında Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile Abdurrahman b. Avf gibi sahâbîlerin de bulunduğu kafile içinde seher vaktine kadar kendi şiirlerinden meydana gelen şarkılar okuduğu belirtilmektedir. Onun Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali’nin saflarında yer aldığı rivayet edilir (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 171).

Havvât Resûl-i Ekrem’den birkaç hadis rivayet etmiş, kendisinden de Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Atâ b. Yesâr ve kendi oğlu Sâlih rivayette bulunmuştur. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden Havvât b. Cübeyr 40 (660-61) veya 42 (662-63) yılında Medine’de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 460-462; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 346; III, 232-233; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 477-478; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 216-217; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, III, 791-792; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 159, 327; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 392; İbn Hazm, Cemhere, s. 336-337; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 442-448; Meydânî, Mecmaʿu’l-ems̱âl (Abdülhamîd), I, 376-377; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 148-149; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 329-330; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿAḥdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 618-620; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 401; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 346-348; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 171; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, IV, 229; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 108; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 48; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, I, 221-222; Köksal, İslâm Tarihi (Medine),

V, 239-241; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 355; III, 166-167.

M. Yaşar Kandemir

HAVZ-ı KEVSER

(الحوض والكوثر)

Âhirette Hz. Muhammed'in ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen havuz ve nehir.

İslâmî literatürde havz, âhirette Resûl-i Ekrem'e tahsis edileceği bildirilen çok büyük bir havuzu; sözlükte "çok, pek çok" anlamında bir sıfat veya "ırmak" mânasında bir isim olan kevser de yine Resûlullah'a ayrılan, bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağını veya nehri ifade etmekte, Arapça'da ayrı ayrı kullanılan bu iki kelime Türkçe'de havz-ı kevser şeklinde bir tek terime dönüşmüş bulunmaktadır.

Kur'an'da havz kelimesi geçmemekte, kevser ise aynı adla anılan sûrede (el-Kevser 108/1) bir defa zikredilmektedir. Tefsirlerde hadislere dayanılarak (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥvż", "kşr" md.leri; Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 165-166) kevser kelimesine "Hz. Peygamber'e cennette bahşedilen nehir" anlamı verildiği gibi daha yaygın olarak kelime Resûlullah'a lutfedilen nübüvvet, hikmet, ilim, çok sayıda ümmet, tevhid vb. mânevî nimetler şeklinde de yorumlanmıştır (Taberî, XXX, 320-325). Kevser sûresinin nüzûlüyle ilgili olarak Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem kevseri rabbinin kendisine vaad ettiği bir nehir şeklinde açıklamış, bu nehrin üzerinde hayrı çok olan bir havuz bulunduğunu ve kıyamet gününde ümmetinin oraya geleceğini bildirmiştir (Müslim, "Ṣalât", 53). Muhtelif rivayetlerde söz konusu nehir, etrafı incilerle örülmüş kubbelerle çevrili, suyu gümüşten beyaz, miskten daha hoş kokulu, baldan tatlı gibi özelliklerle tanıtılır (meselâ bk. Buhârî, "Riḳāḳ", 53). Bazı rivayetlerde ise havzın kevserin bir uzantısı olduğu, bu sebeple de havza kevser isminin verildiği, havz için kaydedilen sıfatların kevser için de kullanıldığı belirtilir (Beyhakī, s. 92-94; İbn Hacer, XI, 392). Hz. Peygamber miʿracda veya uykuda iken ya da minberde konuşurken kendisine havz ve kevserin gösterildiğine dair farklı rivayetler vardır (Buhârî, "Riḳāḳ", 53, "Meġāzî", 17, 27, "Cenâʾiz", 73; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23; Tirmizî, "Tefsîr", 89).

Havzın cennette sadece Resûlullah'a tahsis edilmiş bir yer olduğu kabul edilmekle birlikte kıyamet gününde diğer peygamberlerin de havuzlarının bulunacağını, onların havzın başına gelecek ümmetlerinin çokluğu ile övüneceklerini, Hz. Peygamber'in de kendi havzına gelecek ümmetinin diğerlerininkinden fazla olacağını ümit ettiğini haber veren rivayetler de bulunmaktadır (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 14; Taberânî, VII, 212).

Her ne kadar Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette Resûl-i Ekrem'in evi ile minberi arasında cennet bahçelerinden bir bahçenin yer aldığı, minberinin havz üzerinde bulunduğu belirtilmekteyse de (Buhârî, "Riḳāḳ", 53, "Ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne",

5, "Feżâʾilü'l-Medîne", 12, "İʿtiṣâm", 16; Bakī b. Mahled, s. 81-82) bunun, söz konusu mahallin mânevî değerini ima eden ve Medine'de oturmaya özendirme amacı taşıyan bir açıklama olduğu söylenmektedir (İbn Hacer, XI, 401-402).

Kare şeklinde olduğu belirtilen havzın (Müslim, "Feżâʾil", 27; İbn Ebû Âsım, II, 334) kenar uzunluğu hakkında meselâ Kâbe ile Beytülmakdis, Hacerülesved ile Kûfe, Medine ile San'a, Cerbâ ile Ezruh, Aden ile Umman, ayrıca Eyle ile Aden, San'a, Cuhfe, Umman veya Mekke arasındaki mesafe kadar olduğu yönünde farklı rivayetler mevcuttur. Bundan başka, râvi tarafından Cerbâ ile Ezruh arasında yaya yürüyüşüyle üç günlük bir mesafenin bulunduğu belirtilirken bazı rivayetlerde havz kenarının bir aylık mesafe kadar uzun olduğu kaydedilmektedir (Müslim, "Feżâʾil", 27, 34; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 15).

Havzın kenar uzunluğuyla ilgili farklı hadislerin bir sıkıntı meydana getirebileceği düşüncesine karşı Kurtubî, Hz. Peygamber'in bu konuda ashabıyla birçok defa konuştuğunu ve her defasında hitap ettiği toplumun havzın ölçüsünü kolayca algılayabilmesi için onların bildiği yerleri, meselâ Şamlılar için Ezruh ile Cerbâ'yı, Yemenliler için San'a ile Aden'i örnek gösterdiğini, aynı şekilde kenar uzunluğu için belirtilen zamanın bazan bir ay, bazan da üç gün olarak zikredilmesinden maksadın, çeşitli seviyedeki dinleyicilerinin anlayış kabiliyetine göre onun büyüklüğü hakkında bir fikir vermek olduğunu söylemektedir (et-Teẕkire fî aḥvâli'l-mevtâ, s. 349-350).

Kādî İyâz ve Nevevî gibi âlimler de benzer açıklamalar yapmaktadır (İbn Hacer, XI, 397-398). Ancak rivayetlerde havzın kenar uzunluğu için örnek gösterilen farklı mekânlardan bir kısmının bazı râviler tarafından hata yoluyla veya ifade arasına sokuşturularak (idrâc) nakledildiği, bu sebeple söz konusu rivayetlerin sıhhat durumunun tartışmalı olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Meselâ havzın kenar uzunluğunu anlatmak üzere oldukça uzak mesafeler gösteren rivayetler dikkate alındığında bu uzaklığın Cerbâ ile Ezruh arası kadar olduğunu bildiren rivayetin (Buhârî, "Riḳāḳ", 53; Müslim, "Feżâ᾿il", 34-35) izahı güçleşmektedir. Özellikle bu son rivayette Cerbâ ile Ezruh arasındaki mesafenin yaya yürüyüşüyle üç gün sürdüğü belirtilmiş olup gerçekte de bu iki mahal Şam yöresinde birbirine yakın iki köydür (Lâlikâî, III, 1117; İbn Hacer, XI, 398). Kûfe ile Hacerülesved örneğinde ise (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 15) Kûfe'nin Hz. Peygamber zamanında henüz kurulmadığı gerçeği göz önüne alındığı takdirde bu haberin asılsız olduğu ortaya çıkar.

Hadislerde havzın suyunun sütten (bazı rivayetlerde gümüşten veya kardan; bk. Müslim, "Feżâ᾿il", 27) beyaz, kardan soğuk, köpükten (veya kaymaktan) yumuşak, kokusunun miskten güzel, altın ve gümüşten olan bardak sayısının ise gökteki yıldızlar kadar olduğu, altın ve gümüşten kanalları bulunduğu, su yollarında inciler olduğu, türlü türlü meyveleri olan altın dallı ağacının bulunduğu ve suyundan içenin ebedî olarak susamayacağı, yüzünün ebediyen kararmayacağı şeklinde rivayetler yer almaktadır.

Havzın başına ilk gelecek kişilerin nitelikleri hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Bazılarına göre bunlar dünyada sıkıntılı bir hayat geçirmiş olan fakir muhacirlerdir (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 15; İbn Ebû Âsım, II, 348; Kurtubî, s. 351). Diğer rivayetlere göre ise havzın başına ilk gelecek insanlar ensar topluluğu ile (Buhârî, "Fiten", 2) Kur'an ve Sünnet'e bağlı olanlar (İbn Ebû Âsım, II, 350-351; Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî, s. 137) veya Ehl-i beyt'i sevenlerdir (İbn Ebû Âsım, II, 348). Ancak Ehl-i beyt ile ilgili rivayetin uydurma olduğu belirtilmiştir (a.y.).

Havz ve kevser hadislerinde Resûl-i Ekrem'in bazı insanları havzın başından uzaklaştıracağına dair bilgiler de yer alır. Bu kişileri, Hz. Peygamber'i görüp de onun "ashabım" veya "ümmetim" nitelemesine nâil

olmalarına rağmen vefatından sonra dinden dönenler, Resûl-i Ekrem'in yüzlerinde abdest nurları görüp havzın başına çağırdığı halde kendisine, "Onların senden sonra neler yaptıklarını (dinden çıktıklarını) bilmiyorsun" denilerek yaklaşmalarına izin verilmeyecek olanlar, toplumda fitne ve fesat çıkaranlar, Resûlullah'ın sünnetinden yüz çevirip tövbe etmeden ölenler şeklinde gruplandırmak mümkündür. Bu gruplar içinde Resûlullah'ın "ashabım" veya "ümmetim" dediği insanlardan bahseden rivayetler çoğunlukta olup esasta mânayı değiştirmeyecek farklı lafızlarla nakledilmektedir. İlgili rivayetlerin bir arada değerlendirilmesinden şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Hz. Peygamber, mahşer gününde herkesten önce geleceği havzın başında ümmetini beklerken dünyada tanıdığı ve sohbet ettiği bazı insanların cehenneme doğru götürüldüğünü görecek, onları "ashabım" veya "ümmetim" diyerek yanına çağıracak, ancak görevli bir melek yaklaşmalarına izin vermeyecek, Resûl-i Ekrem bunun sebebini sorduğunda melek veya bizzat Allah Teâlâ ona, kendisinin vefatından sonra onların birtakım kötülüklere saptıklarını, yıkıcı faaliyetlere giriştiklerini, nihayet bu kişilerin irtidad ettiklerini haber verecektir. Bunun üzerine Resûlullah, "Aralarında bulunduğum sürece ben de onların üzerine gözetleyici idim; beni vefat ettirince artık onların üzerine gözetleyici yalnız sen oldun" (el-Mâide 5/117) meâlindeki âyeti okuyacak ve bu kişilerin havza yaklaşmalarına izin vermeyecektir (Buhârî, "Fiten", 1, "Riḳāḳ", 45, 53, "Tefsîr", 5/14, 21/2, "Müsâḳāt", 10, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Ṭahâre", 37, 39, "Ṣalât", 53, "Feżâʾil", 26-29, 32, 38, 40; İbn Mâce, "Zühd", 36, "Menâsik", 76).

İslâm âlimleri, bu rivayetlerde bilhassa "ashabım" nitelemesiyle zikredilen kişilerin kimler olabileceğine dair değişik yorumlar getirmişlerdir. Bu yorumlarda onların Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebû Bekir döneminde irtidad edenler, münafıklar, büyük günah işleyenler, bid'at çıkaranlar ve zalimler olabileceği belirtilmiş, ancak irtidad etmediği halde büyük günah işleyenlerin daha sonra şefaate nâil olabilecekleri ifade edilmiştir (Kurtubî, s. 352-353; Kirmânî, XXIV, 146; İbn Hacer, XIII, 3; Aynî, XX, 59; Kastallânî, X, 167-168). Hattâbî, Hz. Ebû Bekir döneminde irtidad edenlerin dinden tamamıyla çıkanlar ve namazı kabul etmekle beraber zekâtı reddedenler olmak üzere iki gruba ayrıldığını (Meʿâlimü's-sünen, II, 3-5), bunlar arasında sahâbeden hiç kimsenin bulunmadığını, esasen bu kişilerin dinden nasibini alamamış kaba ve cahil bedevîlerden

oluştuğunu, dolayısıyla bu hadislerden hareketle meşhur sahâbîlerin tenkit edilmesinin doğru olmadığını söylemektedir (Kirmânî, XXIII, 36; İbn Hacer, VIII, 230; XI, 324; Aynî, XIX, 68). Bazı âlimler ise bu rivayetlerde söz konusu edilen irtidadın İslâm'dan dönmek anlamına değil istikametten ayrılmak, kötü amel işlemek mânasına alınabileceğini ve bu tür ifadelerle isyankâr müminlerin kastedilmiş olabileceğini ileri

sürerler (Kirmânî, XXIII, 36; İbn Hacer, XI, 324; Kastallânî, IX, 306). Bazı açıklamalara göre hadislerde geçen "usayhâbî" (ashapçığım) tabiri onların sayısının azlığına (İbn Hacer, VIII, 230; XI, 324), "ümmetî" (ümmetim) tabiri, kendilerine İslâm tebliğ edildiği halde onu kabul etmeyen bir topluluk olduklarına (a.g.e., XI, 324; Aynî, XIX, 68; Kastallânî, IX, 305), "sühkan sühkan" (uzaklaşın uzaklaşın) ifadesi ise onların hallerinin Hz. Peygamber'e gizli kaldığına delâlet eder; zira bunlar İslâmiyet'i kabul eden topluluktan olsalardı Resûl-i Ekrem hayatta iken hallerini amellerinden anlayabilirdi. Ancak Enes b. Mâlik ile Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerde yer alan, Hz. Peygamber'in, "Ben onları tanırım, onlar da beni tanır" şeklindeki beyanı bu iddiayı zayıflatmaktadır (Nevevî, III, 137; İbn Hacer, XI, 324; Aynî, XIX, 68; krş. İbn Kuteybe, s. 13, 217-219).

Söz konusu rivayette kendilerinden bahsedilen kişilerin ashaptan olduğunu belirten ya da bu hususta görüş bildirmenin isabetli olmayacağını düşünen âlimler de vardır. Meselâ Şâfiî, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinin öneminden bahsederken Mâlik'in, kitabında ahbâra ve başkalarının kitaplarında yer almış metrûk hadislere yer vermediğini, buna rağmen içinde sahâbenin zikredildiği havz hadisini kitabına aldığını söylemiştir (Zürkānî, I, 65). Şâfiî'nin bu değerlendirmesinden, onun da hadiste söz konusu edilen kişileri sahâbe olarak yorumladığı ve bu hadisi metrûk kabul ettiği anlaşılabilir (krş. M. Zekeriyyâ Kandehlevî, I, 225-226). Hatta İmam Mâlik'in bilinmeyen bir sebepten dolayı bu hadisi el-Muvaṭṭaʾında kaydetmek istemediği de söylenir (Zürkānî, I, 65; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, I, 226). Nuaym b. Hammâd da kullandığı bab başlıkları ve kaydettiği hadislerde, bu rivayetlerde bahsedilen kişilerin siyasî fitneler esnasında kıtâle karışan ashap olduğu görüşünü benimsediği izlenimini vermektedir (el-Fiten, s. 78-97).

Şiî âlimleri yukarıdaki rivayetlerde "ashap" olarak ifade edilen kişileri, Hz.

Peygamber’den sonra imâmeti yegâne hak sahibi olan Hz. Ali’ye vermemek, ayrıca Cemel Vak‘ası ile birlikte ortaya çıkan hadiselerde ona karşı cephe almak suretiyle irtidad eden sahâbe şeklinde yorumlamaktadırlar. Hatta bu tür hadislerin, Hz. Muhammed’in ölümü halinde gerisin geri küfre dönülmemesini emreden Âl-i İmrân sûresinin 144. âyetine de uygun olduğunu söylerler (meselâ bk. İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, s. 232-234; İbn Ebû Zeyneb, Kitâbü’l-Ġaybe, s. 30; a.mlf., Ġaybet-i Nuʿmânî, s. 73-74). Ayrıca bu rivayetlerin mânen mütevâtir olduğunu, Ehl-i sünnet’in hem bu tür haberleri rivayet edip hem de sahâbenin tamamını “udûl” kabul ederek çelişkiye düştüklerini, bunun için de söz konusu rivayetleri ayrılıkçı grup addettikleri Râfizîler aleyhine kullandıklarını kaydederler (Meclisî, XXVIII, 36; Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî, s. 24). Şiî âlimleri, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ashabın önemli bir kısmının irtidad edeceği yönündeki iddialarını Resûlullah’a nisbet ettikleri bir rüya ile de desteklemeye çalışırlar (Küleynî, VIII, 345). Onların, bu rivayeti, birkaçı dışında ashabın tamamını tekfir etmek için delil olarak kullanmalarının aşırı derecede bir tarafgirlik ve zoraki bir te’vil olduğu açıktır. Bu tutumları ayrıca bu âlimlerin ashap aleyhine asılsız haberler uydurmuş olabileceklerini de akla getirmektedir.

Kendilerine “ashap” sıfatı verilen bazı kişilerin havzdan uzaklaştırılacağına dair rivayetler meşhur itikadî İslâm mezhepleri tarafından da ele alınarak Kur’an’a, sahih hadislere ve tarihî olaylara uygunluğu gibi yönlerden metin tenkidine tâbi tutulmuştur. Ancak söz konusu hadisin metninde önemli bir çelişki bulunduğu halde bütün rivayetleriyle değerlendirilmesine rağmen bu çelişkiye işaret eden bir âlime rastlanmamıştır. Şöyle ki hadiste, bir taraftan Hz. Peygamber’in havzın başından kovulacakların kendisinden sonra neler yaptıklarını bilmediği ifade edilirken diğer taraftan onun kıyametten önce bu grupların irtidad edeceklerini veya birtakım fitneler çıkaracaklarını söylediği haber verilmektedir. Bu husus belirtilen rivayetin sıhhati konusunda ciddi bir kuşku doğurmaktadır (havz hadisiyle ilgili geniş açıklama için bk. Ertürk, s. 223-291).

Cennetteki havz ve kevserin özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgilerin genellikle Kitâb-ı Mukaddes’ten alındığını ileri süren Wensinck’in delil olarak zikrettiği tek örnek son derece muhtasar bir ifadeden ibaret olup bu ifade âhiretin veya havzın tasvirini değil sadece Hz. Îsâ’nın dünyadaki hidayetini

simgelemektedir (EI² [İng.], VII, 286).

Kaynaklarda havz ve kevserle ilgili hadisleri, sayıları elli ile seksen arasında değişen sahâbînin rivayet ettiği kaydedilmektedir (İbn Hacer, XI, 395; Süyûtî, s. 297-298; Kettânî, s. 151-154; Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî, s. 11-14). Aralarında İmâmiyye Şîası'nın da yer aldığı İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu havzın gerçek olduğunu ve bu konuyla ilgili hadislerin mütevâtir veya meşhur kabul edildiğini, dolayısıyla varlığına inanmanın gerekli bulunduğunu belirtmiştir (meselâ bk. İbn Hazm, IV, 66; Nevevî, XV, 53). Buna rağmen Hâricîler, Cehmiyye ve Dırâriyye havzın mevcudiyetini kabul etmezken Mu'tezile âlimleriyle bazı Şiî grupları, onun mecazî bir ifade kabul edilip "Allah'ın rızâsı" olarak yorumlanması gerektiğini söylemişlerdir. Bunun yanında cennete girecek bütün müminlerin, havzın suyundan içmek suretiyle dünyaya ait kötü huylarından arınmış olabileceklerini düşünmek de mümkündür. Bazı kaynaklarda, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yeğeni Ubeydullah b. Ziyâd'ın havzın varlığını inkâr ettiği, fakat yakın arkadaşı Ebû Sebre b. Seleme'nin Abdullah b. Amr'dan rivayet ettiği havz hadisini duyunca bu görüşünden vazgeçtiği belirtilmektedir (Müsned, II, 162, 199; IV, 374, 419; Ma'mer b. Râşid, XI, 405-406; Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'z-Zühd, s. 560-561; İbn Ebû Âsım, II, 322-324). Âlimlerin bir kısmı havzı inkâr edenin küfre düşeceğini söylerken (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 327; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, s. 245-246) daha isabetli düşünen bazıları da bunun zarûrât-ı dîniyyeden olmadığını, bu sebeple inkâr edenin küfre düşmeyip hata etmiş olacağını belirtmişlerdir. Kevsere gelince, aynı adı taşıyan sûrede açıklandığı üzere onun, tercih edilen mâna ve muhtevasıyla (yk. bk.) Hz. Peygamber'e verilmiş bulunduğuna inanmanın vâcip olduğu hususunda ittifak vardır.

Havz ve kevser, İslâm akaidinin âhirete taalluk eden inanç konularından olup dinî literatürde epeyce yer işgal etmiştir. Kelâm kitaplarında âhiret hayatının safhaları anlatılırken, tefsirlerde Kevser sûresi açıklanırken havzdan söz edilmektedir. Hadis literatüründe ise konularına göre tasnif edilmiş eserlerin kıyamet, eş-rât-ı sâat, fiten-melâhim, tefsir, rikāk ve zühd gibi bölümlerinde havz ve kevserle ilgili rivayetler zikredilir. Kütüb-i Sitte dışında İbn Ebû Âsım'ın Kitâbü's-Sünne'sinde (II, 321-361), Beyhakī'nin

el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr'unda (s. 88-110), Kurtubî'nin et-Tez̠kire fî aḥvâli'l-mevtâ'sında (s. 347-355), İbn Kesîr'in en-Nihâye'sinde (s. 188-209) havz ve kevser özel başlıklar altında kaydedilmiştir.

Bakī b. Mahled'in havz ve kevser konusunda on üç sahâbîden rivayet edilen hadisleri bir araya getirdiği Kitâb fîhi mâ ruviye fi'l-ḥavż ve'l-kevs̱er'i (Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî, Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-ḥavż ve'l-kevs̱er adlı eserin içinde, s. 75-108), İbn Beşküvâl'in on beş sahâbîden gelen rivayetlerle yaptığı ez̠-Z̠eyl ʿalâ Cüzʾi Baḳī b. Maḫled fi'l-ḥavż ve'l-kevs̱er adlı zeyli ile (Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbe içinde, s. 109-126) Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî'nin el-Müstedrek fî eḥâdîs̱i'l-ḥavż ve'l-kevs̱er (Merviyyâtü'ṣ-ṣahâbe içinde, s. 127-170) ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin Cüzʾ fî-hi ṭuruḳu ḥadîs̱i'l-ḥavżi'n-nebevî (İbn Hacer, XI, 398; Rûdânî, s. 211) adlı küçük hacimli risâleleri ve cüzleri de havz ve kevser konusunda yapılan çalışmalardandır. Mustafa Ertürk'ün hazırladığı Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi adlı doktora tezinde (bk. bibl.) fitenle bağlantısı açısından havz hadisi üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur (s. 223-291).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥvż", "kşr" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥvż", "kşr" md.leri; Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 165-166; Maʻmer b. Râşid, el-Câmiʿ (Abdürrezzâk es-Sanʻânî, el-Muṣannef içinde), Beyrut 1403/1983, XI, 405-407; el-Muvaṭṭaʾ, "Ṭahâre", 28; Müsned, I, 5, 257, 384, 399, 402, 406, 407, 425, 439, 453, 455; II, 21, 125, 134, 152-163, 199, 298, 300, 408, 454, 467; III, 18, 133, 216, 219, 230, 281, 384; IV, 250-251, 374, 390, 394, 406, 419, 424; V, 48, 281, 283, 333, 339, 388, 393, 400, 412; VI, 121, 297; Buhârî, "Riḳāḳ", 45, 53, "Meġāzî", 17, 27, "Cenâʾiz", 73, "Ṣalât fî mescidi Mekke", 5, "Feżâʾilü'l-Medîne", 12, "İʿtiṣâm", 16, "Fiten", 1, 2, "Tefsîr", 5/14, 21/2, "Müsâḳāt", 10, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Ṭahâre", 37, 39, "Ṣalât", 53, "Feżâʾil", 25-45; İbn Mâce, "Zühd", 36, "Menâsik", 76; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 14-15, "Tefsîr", 89; Abdullah b. Mübârek, el-Müsned (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Riyad 1987, s.

153; a.mlf., Kitâbü'z-Zühd (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut, ts., s. 560-561; Tayâlisî, el-Müsned, Beyrut 1985, s. 261; Nuaym b. Hammâd, el-Fiten (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 43, 45-47, 78-97; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VII, 455; Abd b. Humeyd, el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbd b. Ḥumeyd (nşr. Subhî es-Sâmerrâî - Mahmûd M. Halîl es-Saîdî), Beyrut 1408/1988, s. 365; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1984, s. 232-234; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, s. 13, 217-219; Bakī b. Mahled, Kitâb fîhi mâ ruviye fi'l-ḥavż ve'l-kevs̱er (nşr. Abdülkādir b. M. Atâ Sûfî, Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-ḥavż ve'l-kevs̱er içinde), Medine 1413, s. 75-108; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, II, 321-361; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXX, 320-325; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, VIII, 345; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1405/1985, VII, 212; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen, Beyrut 1411/1991, II, 3-5; Hâkim, el-Müstedrek, III, 543; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 173; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 327; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1981, s. 245-246; Lâlikâî, Şerḥu Uṣûli iʿtiḳādi ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Ahmed Sa'd Hemedân), Riyad 1408, III, 1117-1126; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 66; Beyhakī, el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr (nşr. Ebû Hâcer), Beyrut 1408/1988, s. 88-110; İbn Abdülber, et-Temhîd, Titvan 1981, II, 285-309; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, I, 70; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Hatîb), s. 187-188; İbn Tâvûs, el-Melâḥim ve'l-fiten fî ẓuhûri'l-ġāʾibi'l-muntaẓar, Beyrut 1988, s. 23; Kurtubî, et-Tez̠kire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire, Kahire 1978, s. 347-355; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 136-137; XV, 53; İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. Ahmed Abdüssâfî), Beyrut 1411/1991, s. 21, 188-209; Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî, Beyrut 1981, XXIII, 36; XXIV, 146; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VIII, 230; XI, 324, 392-398, 401-402; XIII, 3; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XIX, 68; XX, 59; Süyûtî, Ḳaṭfü'l-ezhâri'l-mütenâs̱ire fi'l-aḫbâri'l-mütevâtire (nşr. Halîl Muhyiddin el-Mîs), Beyrut 1405/1985, s. 297-300; Kastallânî, İrşâdü's-sârî [baskı yeri ve yılı yok], IX, 305-306; X, 167-168; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1988, s. 211; İbn Ebû Zeyneb, Kitâbü'l-Ġaybe, Beyrut 1403/1983, s. 30; a.mlf., Ġaybet-i Nuʿmânî (trc. M. Cevâd Gaffârî), Tahran, ts., s. 73-74; Feyz-i Kâşânî, Ḳurretü'l-ʿuyûn fi'l-maʿârif ve'l-ḥikem (nşr. Seyyid İbrâhim el-Miyânecî), Beyrut 1979, s. 424; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXVIII, 17-36; Zürkānî, Şerḥu'z-

Zürḳānî ʿalâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik, Beyrut 1407/1987, I, 65; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (trc. Muhammed b. Muhyiddin el-Eslemî), İstanbul 1396/1976, s. 272; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, Beyrut 1410/1989, I, 225-226; Kettânî, Naẓmü'l-mütenâs̱ir fi'l-ḥadîs̱i'l-mütevâtir, Haleb, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 151-154; Semîh Abbas, İʿlâmü'l-müslim bimâ ittefeḳa ʿaleyhi'l-Buḫârî ve Müslim fi't-terġīb ve't-terhîb, Kahire 1991, s. 554; Elbânî, Ẓılâlü'l-cenne fî taḫrîci's-sünne (Kitâbü's-Sünne içinde), Beyrut 1980, II, 348; Abdülkādir b. M. Atâ Sûfî, Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-ḥavż ve'l-kevs̱er, Medine 1413, s. 11-14, 24, 137; Mustafa Ertürk, Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi (doktora tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 223-291; Seyyid Murtazâ Askerî, "Sahabenin Adaleti Üzerine", Ehl-i Beyt Mesajı, II/6, İstanbul 1994, s. 145; J. Horovitz, "Kevser", İA, VI, 612; A. J. Wensinck, "Ḥawḍ", EI² (İng.), VII, 286.

Mustafa Ertürk

HAY

(الحيّ)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "yaşamak, diri ve canlı olmak" anlamına gelen hayât (hayevân) kökünden sıfat olup "diri olan, yaşayan" demektir. Râgıb el-İsfahânî, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hayat kavramını altı grup içinde mütalaa etmekte, bunların beşinin hakikat veya mecaz mânalarıyla bitkiler, hayvanlar ve insanlar yani fâniler için kullanıldığını söylemekte, Allah'a mahsus olan hayatın ise "ölümsüzlük" (bekā) anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna göre hay, "hakkında ölüm geçerli olmayan varlık" demektir (el-Müfredât, "ḥyy" md.). Ebü'l-Bekā el-Kefevî de Allah'a izâfe edilen hayat kavramına mecazi mâna vermenin gerekliliğini vurgular ve bunun ölümsüzlükten ibaret olduğunu söyler (el-Külliyyât, s. 406-407).

Kur'an'da "yaşatmak, diriltmek" anlamındaki ihyâ masdarından fiil sigalarıyla türeyen kelimeler kırk yedi âyette, yine aynı kökten türeyen muhyî (can veren) ismi de iki âyette Allah'a nisbet edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥyy" md.). Bu âyetlerde daha çok Allah'ın yağmur yağdırmak suretiyle ölü toprağı diriltip yeşertmesi ve bu sayede canlıları beslemesi dile getirilmekte, ayrıca O'nun iyi davranışlarda bulunan inançlı insanlara dünyada ve âhirette mutlu bir hayat yaşatacağı vurgulanmakta ve âhirette ölüleri dirilteceği ısrarla tekrarlanmaktadır. Çeşitli âyetlerde yaşatanın da öldürenin de mutlak şekilde Allah olduğu, her şeye O'nun vâris bulunduğu ve herkesin eninde sonunda O'na varacağı belirtilmektedir (meselâ bk. Yûnus 10/56; el-Hicr 15/23; Kāf 50/43). Her türlü canlıyı yaşatıp öldüren, tekrar dirilten ve hayat-ölüm çerçevesinde kurduğu bir nizamla tabiatı idare eden bir varlığın kendisinin ebedî hayatla hay olması, akıl ve realite açısından benimsenmesi zaruri bir gerçektir. Hay ismi Kur'ân-ı Kerîm'in beş âyetinde Allah'a izâfe edilmektedir. Bunların üçünde Allah lafzının veya bu lafzın yerini tutan zamirin sıfatı durumunda iken (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Gāfir 40/65) ikisinde doğrudan doğruya

lafza-i celâlin yerini tutmaktadır (Tâhâ 20/111; el-Furkān 25/58). Esmâ-i hüsnâ şârihleriyle kelâm âlimleri, hay sıfatının

zât-ı ilâhiyyeyi aşan bir alanının (taalluk) bulunmadığını söylemekteyse de hay isminin kullanıldığı üç âyette kayyûm ile birlikte yer aldığı görülmektedir (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111). Öyle anlaşılıyor ki kayyûm, "her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden" şeklindeki mâna ve muhtevasıyla hay ismi ve sıfatını fonksiyoner hale getirmektedir.

İhyâ masdarından türeyen çeşitli fiillerin birçok hadiste Allah'a izâfe edildiği görülür. Bunların daha çok Hz. Peygamber'in hamdü senâ, şükür ve dua cümlelerinde yer alması dikkat çekicidir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥyy" md.). Hay ismi, doksan dokuz esmâ-i hüsnâ hadislerinin ikisinde de mevcut olduğu gibi (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82) başka hadis rivayetlerinde de geçmektedir. Hz. Peygamber'in dualarından birinin şöyle olduğu rivayet edilir: "Allahım! Beni hak yoldan saptırmandan senin izzet ve yüceliğine sığınırım. Senden başka tanrı yoktur. Sen ölmeyen bir dirisin. Cinler ve insanlar ise ölümlüdür" (Müslim, "Ẕikir", 67).

İbn Cerîr et-Taberî, ilgili âyetlerin tefsirini yaparken hay ismine "başlangıcı ve sonu olmayan (ezelî ve ebedî)" mânası verdikten sonra bu isme kâinatı yönetme esasından hareketle anlam verenlerin de bulunduğunu kaydetmektedir (Câmiʿu'l-beyân, III, 4-5). Yine Taberî, hay isminin üç âyette tevhid cümlesi içinde yer aldığına bakarak Tanrı kabul edilmeye ve tapınılmaya lâyık olacak varlığın ebediyen hay olmasının gerektiği hususunu vurgulamıştır (a.e., III, 109). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise "ebediyen ölümlü olmayan" mânasından başka "hiçbir şeyden gafil bulunmayan, asla yanılmayan ve unutmayan" şeklinde de anlamlar vermiştir (Teʾvîlât, vr. 61b, 71a, 659a).

Âlimler ve özellikle kelâmcılar sözü edilen mânaları hay ismine nisbet etmekte birleşmişlerdir. Bunun yanında onlar bu ismin veya masdarını oluşturan hayatın sıfat sistemi içindeki yerini de tesbit etmeye çalışmışlardır. Kelâm âlimleri arasındaki bazı farklı anlatımlar bir yana hayat sıfatının statüsünü şöylece belirlemek mümkündür: Tabiatın fevkalâde bir düzene sahip bulunuşu yaratıcısının âlim ve kādir olduğunu

gösterir. Âlim ve kādir sıfatlarının hay olmayan bir varlıkta bulunması aklen muhaldir. Bu açıdan bakıldığında bazı kelâmcıların da belirttiği gibi hay sıfatının mevcudiyeti zaruri olarak bilinir. Aynı düşünce çizgisinden ayrılmamak şartıyla âlim ve kādir sıfatları yerine Allah'ın fiil sahibi (faal) oluşunu esas almak da mümkündür. Buna göre, "Büyük bir sanat eseri olduğu apaçık bulunan tabiatın yaratıcısının iradî bir fâil (fâil-i muhtâr) olmaması düşünülemez, bu özellik de ancak hay olan varlık için bahis konusudur" şeklinde bir ispat yapılabilir. Kısacası hay ismi veya hayat sıfatı, bununla diğer ilâhî sıfatların mevcudiyet ve sıhhat kazandığı temel bir kavram konumundadır. Ebü'l-Bekā'nın da işaret ettiği gibi (el-Külliyyât, s. 407) sübûtî sıfatlar içinde zât-ı ilâhiyyeyi aşıp bazı şeylerle alâka kurması gerekli olmayan, başka bir deyişle nisbet ve izâfet özelliği taşımayan yegâne sıfat hayat sıfatıdır. Meselâ, "Allah bilen ve gücü yetendir" denildiğinde, "Neyi bilen ve neye gücü yeten?" gibi bir soru akla geldiği halde, "Allah haydir" denilince akıl benzer bir soru sormaya ihtiyaç duymaz.

Bütün İslâm âlimleri, Allah'ın hay oluşunun, canlılarda görüldüğü gibi türe ait organizmanın dengesini ve itidalini koruması gibi bir şarta ve ayrıca ruhun mevcudiyetine bağlı olmadığı noktasında ittifak etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilen ruh (meselâ bk. el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/91; es-Secde 32/9), Allah'ın onunla hayat kazandığı mânasına gelmeyip ruhun da Allah'ın yaratıklarından biri olduğunu gösterir (Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 105). Esasen acz ve ihtiyaç ifade eden bu tür şartlar yaratıklara has olup erginliğin doruk noktasında bulunan Allah için söz konusu edilemez.

Sünnî kelâmcılarla Mu'tezile âlimleri arasında tartışma konusu olan mâna sıfatlarının mevcudiyeti tabii olarak hayat için de bahis konusudur. Buna göre, Allah'ın hay olduğu noktasında âlimler arasında ittifak bulunmakla birlikte bu ismin kökünü oluşturan hayat şeklindeki bir kavramın (müstakil mâna) zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesi, Ehl-i sünnet'e göre ilmî-mantıkî bir zaruretken Mu'tezile'ye göre naslarda da yer almayan bu istidlâl sakıncalı sonuçlar doğurur (bk. AHVAL; SIFAT). İbn Sînâ ise hay isminin Allah'ın âlim ve fâil oluşuyla açıklanabileceğini kabul etmekle beraber, tevhid ilkesine ve ilim sıfatına ağırlık veren sıfat anlayışının gereği, bu ismi "dıştan bir etkileyici olmaksızın zâtını kendi mahiyetiyle bilen" şeklinde

açıklamıştır (er-Risâletü'l-ʿarşiyye, s. 27). Buna göre hay "var olan zâtın kendisinden gizli kalmaması, bir anlamda varlığının şuuruna sahip bulunması" mânasına gelir.

Allah'ın isimlerine mistik yaklaşımlar yapabilen Kuşeyrî gibi gönül adamları, O'nun hay oluşundan dünyayı ve ölümü küçümseme sonucunu çıkarmışlar ve bu duygular içinde Allah'a kavuşma özlemi hissetmişlerdir (et-Taḥbîr, s. 76).

Hay Allah'ın zâtî isimleri ve sübûtî sıfatları içinde yer alır ve tenzîhî sıfatlar gibi zât-ı ilâhiyyenin dışında hiçbir şeye taalluk etmez. Hay ismiyle "varlığının başlangıcı olmayan" mânasındaki evvel, "varlığının sonu olmayan" mânasındaki âhir, bâkī ve vâris, "fiilen var olan, mevcudiyeti ve ulûhiyyeti gerçek olan" mânasındaki hak isimleri arasında anlam yakınlığı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥyy" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥyy" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 406-407; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥyy" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥyy" md.; Müsned, III, 10; Buhârî, "Meġāzî", 83; Müslim, "Ẕikir", 67; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), III, 4-5, 109; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 56; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 61b, 71a, 659a; Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 102; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984 → Dımaşk, ts. (Dârü's-Sekāfeti'l-Arabiyye), s. 80; Bâkıllânî, et-Temhîd (McCarthy), s. 26, 28-29; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 44; Halîmî, el-Minhâc, I, 191; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire, ts. (Dârü'l-Mısriyye), V, 229, 230; İbn Sinâ, er-Risâletü'l-ʿarşiyye (nşr. İbrâhim Hilâl), Kahire, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 27; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 98b-99a, 100b; a.mlf, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 105-106; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-

teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 76; Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 622-623; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 142; a.mlf., el-İḳtiṣâd (nşr. İ. Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 100-101; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I,190-192; II,764-765; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 71b-72b; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, III, 217-218; İbnü'l Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye), IV, 191; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 138-139; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1321, III, 66; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 131-132; Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥid (nşr. Reşîd Rızâ), Kahire 1379/1960, s. 34-35; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 104-105.

Bekir Topaloğlu

HAY b. YAKZÂN

(حيّ بن يقظان)

İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Tufeyl'in (ö. 581/1186) hikâye tarzında yazılmış felsefî eserleri.

İslâm felsefesi literatüründe İbn Sînâ'nın başlattığı ve İbn Tufeyl, Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi filozofların sürdürdüğü hikâye türünde felsefî eser verme geleneği, sistematik felsefe öğretilerinin sembolik bir dille ifade edilerek daha iyi kavranmasını temin maksadı taşır. Soyut felsefî kavramların somut kişi, nesne ve olaylarla temsil edildiği bu tür hikâyeler sayesinde bir taraftan somuttan soyuta yönelerek düşünmeye alışmış insan zihni için bir anlama imkânı sağlanmakta, diğer taraftan kavram düzeyinden imaj düzeyine indirilerek yeniden ifade edilen felsefî görüşler yeni bir te'vil işlemiyle yorumlanmaktadır. Söz konusu yorumlayış sürecinin, sistematik görüşlerin daha derinden kavranması için gerekli yoğunlaşmayı temin edeceği düşünülmüş, böylece felsefenin soyut anlatımı edebî dilin imkânlarıyla yeniden okunmaya elverişli hale getirilmiştir.

"Ḥay b. Yaḳẓân" başlığıyla yazılmış kitaplardan hareketle kaleme alınan eserlerin ortak tarafı belli bir felsefî aydınlanma öğretisine dayanmalarıdır. Bu öğreti esas itibariyle, gerekli nazarî ve amelî şartları yerine getirmiş insanın bilginin melekî kaynağıyla temasa geçerek Tanrı-âlem-insan münasebetlerine dair temel felsefî hakikatlere ulaşabileceği kabulüne dayanır. Bu felsefî aydınlanmaya bazan mistik tecrübe de eşlik edebilir. Sonuçta bu tür eserlerde felsefî bilgi teorisi akıl, mistik sezgi ve vahyin birbiriyle uyum içinde olduğu şeklindeki ana fikre dayandırılmış olur.

İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân'ı. Filozofun Risâletü'ṭ-ṭayr ile Selâmân ve Ebsâl'in de yer aldığı üç sembolik eserinden biridir. İbn Sînâ'nın, 414 (1023) yılında Hemedan yakınlarındaki Ferdecân Kalesi'nde mahpus bulunduğu dönemde yazdığı Ḥay b. Yaḳẓân, onun sistematik eserlerinde "faal akılla ittisâl" öğretisi çerçevesinde ele aldığı konuları sembolik hikâye tarzında işlemektedir. Eserin ana tezi, insanın felsefî aydınlanışına engel

olan bedenî ve nefsânî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağıyla temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleriyle kendisinin bu mertebeler arasındaki yerini kavrayabileceği fikridir. Bu amaçla kullanılan sembollerin metne has kinâyelerden ibaret olmayıp başlıcalarına çeşitli gnostik geleneklerde de rastlanan remizler olduğu anlaşılmaktadır (Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, s. 151 vd.).

Ḥay b. Yaḳẓân metnindeki sembolik anlatım kısaca şöyledir: Hikâyenin kahramanlarından olan filozof, kendi yurdunda oturduğu bir sırada arkadaşlarıyla birlikte civardaki bir yere gezintiye çıkar. Karşılarına olgun yaşta, dinç, gösterişli ve bilge bir kişi çıkar. Adı Hay b. Yakzân olan bu kişi Beytülmakdis yöresinden olduğunu söyler. Filozofla bilge kişi çeşitli ilmî meseleler üzerine sohbete dalarlar. Söz ferâset ilmine gelir. Hay, filozofa ahlâk ve psikoloji konuları çerçevesinde insanın erdem ve bilgi yolunda olgunlaşma imkânlarını anlatır. Böyle bir imkânı elde etmenin en temel şartı, filozofun bu yolda kendisine ayak bağı olan arkadaşlarından zamanı gelince uzaklaşmayı bilmesidir. Hay b. Yakzân daha sonra, sürekli olarak çıktığı seyahatleri esnasında gezip gördüğü beldeleri filozofa anlatmaya başlar. Bu beldeler doğu-batı arasında, batı istikametinde ve doğu istikametinde olmak üzere üç bölgede yer almaktadır. Son iki bölgenin sınırlarının ötesine geçmek sıradan seyyahların işi değildir. Ötelere gitmek ancak “hayat pınarı” denilen bir çağlayandan içmek, orada yıkanıp arınmakla mümkündür. Batı istikametinin son ucunda “ayn hamie” denilen büyük, kızgın bir deniz vardır. Burası güneşin battığı yerdir. Bu en uzak batı ile filozofun yaşadığı belde arasında çeşitli oluş ve bozuluşların yurdu olan beldelerle böyle değişmelere mâruz kalmayan istikrarlı, aydınlık, fakat ışığını başka yerden alan beldeler bulunmaktadır. Bu aydınlatılmış beldelerde oturanlar farklı ilim, karakter, maharet ve sanatlara sahiptir. Onların ötesinde ise on iki bölgeye ayrılmış geniş bir ülke yer almaktadır. Daha da ötesi insanların giremediği uçsuz bucaksız bir memleket olup burada ruhanî varlıklar oturmaktadır.

En uzak batıdan doğuya doğru olan istikamet hattında bulunan bütün beldeler âlemin sol cihetini teşkil eder. Bu hat boyunca uzanan mesafeler katedildikçe çeşitli madenlere, bitkilere, hayvanlara ve nihayet insanlara rastlanacaktır. İnsan türünün yaşadığı beldeden daha da doğuya ilerleyince “şeytanın iki boynuzu arasından güneşin doğduğu” beldeye ulaşılır. Gerekli

şartları yerine getirip belirli engelleri aşanlar doğuya ilerleme imkânı bulabilirler. İlerisi meleklerin beldesi olup daha ötelerde bütün belde sakinlerinin itaate memur olduğu “ulu padişah”ın huzuru bulunmaktadır. Hay bütün bunları anlattıktan sonra filozofa, “Şimdi istersen benimle gel, seni ulu padişaha götüreyim” der. Risâle de bu teklifle sona erer.

Eserdeki sembollerin başında gelen Hay b. Yakzân, İbn Sînâ sisteminde faal aklı yahut Cebrâil’i simgelemektedir. Hay b. Yakzân sembolüyle yalnızca faal aklın melekî şahsiyeti öne çıkarılmış olmamakta, bu başmeleğin varlığın bilgisine ulaşma yolunda filozofun mürşidi olduğu da vurgulanmaktadır. İkinci önemli sembol doğu-batı kavramlarıyla ortaya konmuştur. Doğu sûretin, melekî ve ruhanî varlık mertebelerinin sembolü olarak kozmik doğudur ve kelimenin coğrafî anlamıyla ilgisi yoktur. Güneşin doğduğu yer olarak meşriḳ, hem varlık nurunu hem de felsefî aydınlanmayı simgeler. Batı ise en ucunda, Kur’an’da yer alan Zülkarneyn kıssasındaki güneşin battığı “ayn hamie” ile (el-Kehf 18/86) simgelenen heyûlâ (ilk madde) olup batıdan doğu istikametinde ilerleyiş heyûlâdan itibaren unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve gök cisimleri şeklindeki basitten karmaşığa doğru cismanî varlık mertebelerine ulaşma anlamına gelir. Ancak asıl kozmik doğuya ulaşmak, şeytanın iki boynuzuyla simgelenen şehvet / gazap ve mütehayyile güçlerinin cismanî bağlantılarından kurtulmakla mümkündür. Bu sembolle İbn Sînâ, “Güneş şeytanın iki boynuzu arasından doğar” (Nesâî, “Mevâḳīt”, 35, 40) meâlindeki hadise atıfta bulunmaktadır. Ayrıca ötelere geçmek için ön şart olarak zikredilen hayat pınarı sembolü mârifet vasıtası olan mantık bilgisine karşılıktır. Kozmosun sağındaki doğunun nihaî mertebesi Tanrı’nın huzurudur. Varlığın mertebeleri ve nihaî ilkesi hakkındaki bilgiye ulaşmak ise insan için sadece Cebrâil’in kılavuzluğunda mümkündür. Ancak hikâyenin başında da belirtildiği gibi insanın dünyevî yurdundaki ikametini kozmosun batı cihetinde tutan ve hikâyede filozofun arkadaşları ile simgelenen duyu, şehvet, vehim gibi bedenî ve psikolojik güçlerin varlığı bu aydınlanışı her zaman mümkün kılmamaktadır. Bunların etkisinden sıyrılıp

“tenezzüh”e çıkılan müstesna zamanlarda ise Cebrâil kılavuzluğa hazırdır.

Ḥay b. Yaḳẓân’a üçü Arapça, biri Farsça dört şerh yazılmıştır. Arapça

şerhlerden ilki filozofun öğrencilerinden İsfahanlı İbn Zeyle, ikincisi Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, üçüncüsü de (metindeki bazı sembollere münhasır olmak üzere) Muhammed Bâkır Dâmâd tarafından kaleme alınmıştır. Farsça şerhin müellifinin yine filozofun talebesi Ebû Ubeyd Abdülvâhid el-Cûzcânî olduğu tahmin edilmektedir (Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, s. 125-129).

Eserin modern neşri ilk defa A. F. Mehren tarafından yapılmıştır (Traités mystiques d'Avicenne, 1. Cüz, Leiden 1889). Daha sonra M. Şerefettin Yaltkaya bu neşri de gözden geçirerek eseri tercümesiyle birlikte yayımlamış (bk. bibl.), ardından Ahmed Emîn, İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân'ı ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye'si ile birlikte eseri neşretmiştir (Kahire 1952). Henry Corbin, Avicenna et la récit visionnaire (I-II, Tahran-Paris 1954) adlı eserinin ilk cildinde İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerini incelerken Ḥay b. Yaḳẓân için ayırdığı bölümde metnin Fransızca'sını, II. cildinde eserin Arapça aslı ile Cûzcânî'ye nisbet ettiği Farsça bir şerhinin tenkitli metnini Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. Bu incelemenin ilk cildi daha sonra W. R. Trask tarafından İngilizce'ye çevrilerek Avicenna and the Visionary Recital adıyla neşredilmiştir (New York 1960; Dallas 1980). Corbin'den sonra eser üzerinde en önemli inceleme İbn Sînâ uzmanı A. M. Goichon tarafından yapılmıştır. Goichon, Ḥay b. Yaḳẓân'ı Fransızca'ya tercüme edip İbn Sînâ'nın öteki eserleri ışığında yeniden yorumlamıştır (Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān commenté par de textes d'Avicenne, Paris 1959). Metni yorumlarken Corbin'in Farsça şerhe, Yaltkaya'nın ise İbn Zeyle şerhine dayandığı görülmektedir. Bu arada Hasan Âsî bilinen Ḥay b. Yaḳẓân metninin başka bir versiyonunu neşretmiştir (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî ve'l-luġatü'ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1403/1983, s. 323-335). Eserin Abraham İbn Ezra'ya (ö. 1167) nisbet edilen, ancak İbn Zeyle şerhiyle birlikte tercümesinden ibaret olduğu anlaşılan Khay b. Meqîz adlı İbrânîce bir versiyonu mevcuttur (Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, s. 132).

İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân'ı. Endülüs felsefe geleneğinin İbn Bâcce'den sonra en önemli temsilcisi olan İbn Tufeyl, saraydaki meşguliyetleri sebebiyle fazla eser verme fırsatı bulamamışsa da günümüze ulaşan Ḥay b. Yaḳẓân adlı eseri filozofun sistemini oluşturan ana fikirleri vermektedir.

Esrârü'l-ḥikmeti'l-meşriḳıyye adıyla da tanınan eser günümüzde "adasal" olarak nitelendirilen bir felsefî hikâye olup sosyokültürel şartlandırmalardan uzak bir insanın tek başına bir adada tecrübe ettiği felsefî gelişimi anlatır. İnsan eli değmemiş tabiatın bağrında herhangi bir eğitim görmeden, yardım alabileceği sosyokültürel muhitten uzakta ve sadece fıtrî yahut tabii aklın tecrübî ve nazarî yönelişleri sayesinde bir insanın entelektüel olarak neyi başarabileceği hususu eserin başlıca konusunu oluşturur. İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân'ından farklı olarak İbn Tufeyl'in eserlerindeki Hay faal aklın bir sembolü olmayıp bir beşer olarak yaşayan, dış dünya ile temas kuran, hisseden, tecrübe eden, düşünen ve bilen insanı temsil etmektedir. İnsanın tabiatla münasebetinin tecrübî bilgiye dönüşmesi, tecrübî seviyeden teorik seviyeye yükselmesi ve nihayet insanın mistik bir aydınlanışla gerçeği nefsinde tecrübe edişi Hayy'in felsefî gelişiminin merhalelerini oluşturur. Eserin ele aldığı bir başka husus da bozulmamış fıtrî aklın yönelişleriyle ulaşılan hakikatin vahyedilmiş gerçek hakikatle münasebetidir. İbn Tufeyl, selim bir aklın doğruları ile sahih bir dinin doğruları arasında hiçbir tenâkuz bulunmadığı yolundaki fikrini Ḥay b. Yaḳẓân'da işlemektedir. Ancak Hayy'in şahsında gerçekleşen felsefî gelişim ve mistik tecrübenin sahih bir dinin sosyokültürel muhit içinde algılanış ve yorumlanış biçimleriyle her durumda uyuşmayan sonuçlara da ulaşabileceğini vurgulayan filozof, bu durumu vahyedilmiş dinin özündeki derin hakikatin geniş kitlelerce idrak edilemeyişine bağlamaktadır. İbn Tufeyl'in kitlelere önerisi, dinin zâhirî mâna ve şekillerine sıkı sıkıya bağlanarak Allah'a ibadete devam etmeleri ve bununla yetinmeleridir. Vahyedilmiş mesajın derin anlamını kavrayan seçkinlerin kaderi ise kitlelerin itikadını sarsacak tartışmalara açıkça girmekten kaçınarak kendi mahrem maceralarını sürdürmekten ibarettir (bk. İBN TUFEYL).

İbn Tufeyl eserine, bu eseri İbn Sînâ'nın sözünü ettiği "meşrikī hikmet"in esrarını öğrenmek isteyen birine hitaben yazdığını belirterek başlamaktadır. Böyle bir başlangıç noktasının Ḥay b. Yaḳẓân'ın girişinde İbn Tufeyl'e kadar gelen felsefî birikimin kritiğini yapma ihtiyacı doğurduğu anlaşılmaktadır. Meşrikī hikmeti bir tasavvufî felsefe yahut felsefî tasavvuf şeklinde kavrama eğiliminde olan İbn Tufeyl Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve Gazzâlî'nin fikirlerini bu kavrayış biçimine göre değerlendirmektedir. Eserini yazarken kendilerinden faydalandığı anlaşılan bu düşünürler hakkında filozofun ulaştığı genel sonuç, onların meşrikī hikmetin

öngördüğü hakikatleri ortaya koymayı yeterince başaramadıklarıdır. Dolayısıyla Ḥay b. Yaḳẓân onların eksik bıraktıklarını tamamlamak amacıyla kaleme alınmıştır.

Eserin konusunu teşkil eden olaylar birbirine yakın iki adada geçmektedir. Adalardan birinde tabiatla başbaşa yaşayan Hay b. Yakzân, diğerinde ise kendilerine has din, dil, örf ve âdetleri olan bir toplum ve bu toplumda temayüz etmiş Selâmân ve Asâl (Ebsâl) adlı iki kişi bulunmaktadır. Selâmân, halkı idare etmek üzere kendisini halk dinine uyduran ve aklını pratik işlerde kullanan bir kişiyi, Asâl ise tefekküre ve mistik hayata eğilimi olan bir şahsı temsil etmektedir. Öbür adada yalnız başına yaşayan Hayy'in doğumu konusunda iki nazariye mevcuttur. Birincisine göre Hay sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığın dengeli biçimde oluştuğu bir ortamda mayalanmış ve organik özellikler kazanmış çamurun ruhla birleşip canlılık kazanmasıyla meydana gelmiştir. İkinci nazariyeye göre ise Hay, yakınlardaki diğer bir adada hükümdarın kız kardeşinin Yakzân adında biriyle yaptığı gizli evlilikten dünyaya gelmiştir. Annesi tarafından bir sandık içinde denize bırakılan çocuk dalgaların sürüklemesiyle bulunduğu adaya ulaşır. Eserinde bu iki nazariyeden hangisini benimsediğini açıkça belirtmeyen İbn Tufeyl'e göre Hayy'in maddî ve mânevî gelişmesi şöyle olmuştur: Açlık hisseden ve bu yüzden ağlayan Hayy'in yardımına ilk koşan varlık yavrusunu kaybetmiş bir ceylandır. Ceylan bir süre onu emzirir ve gelişmesini sağlar. Hay, önce çevresindeki varlıklar ve olaylarla ilgili birtakım fizikî kavramlara ulaşır; daha sonra maddeyi sûretten ayırt etmeye başlar ve bunun sonucu olarak cismanî âlemden ruhanî âleme yükselir. Varlıklar ve olaylar arasındaki münasebetlerin incelenmesi onu her hâdisin bir muhdisi olduğunu, yani her şeyin yegâne esası ve sebebi olan bir yaratıcının zorunlu varlığını keşfetmeye, O'nun birliğini kavramaya ve nihayet O'nun her

şeyde âşikâr olduğunu sezmeye sevkeder. Bu noktada Hay, natüralist bakış açısıyla sınırlı bir tefekkür seviyesinin hudutlarını aşmış ve mistik bir ruh yapısına ulaşmıştır. Bundan sonra Hay, mutlak varlığın idrakine erişmiş biri olarak duyular dünyasını ve onun bir parçası olan kendi bedenini küçümsemek suretiyle mutlak varlıkta yok olmanın yollarını araştırır. Neticede O'nun varlığına ulaşmak için hissettiği kuvvetli arzuyu mistik bir tecrübe ile gerçekleştirir; nefsini arz ve semanın üzerinde derece derece

yükselterek Allah'a ulaşır. Bu mertebe akılların idrakten, hayal gücünün tahayyülden, ifade kabiliyetinin tasvirden âciz olduğu "fenâ" halidir.

Hay bu durumda iken münzevî bir hayat yaşamak arzusu ile adaya Asâl gelir ve Hay ile karşılaşır. Bir süre sonra anlaşma imkânı bulunca Asâl kendi dilini ve dininin esaslarını Hayy'e öğretir; Hay'den de bu mertebeye nasıl ulaştığını öğrenir. Asâl, Hayy'in sırf kendi aklıyla ulaştığı gerçeklerle kendi dininin gerçeklerinin tam bir uyum içinde olduğunu görür. Asâl'den öğrendiği dinin esasları ile kendi aklıyla ulaştığı mertebede müşahede ettikleri arasındaki uyumu gören Hay de bu esasların ilâhî olduğuna şahadet ederek iman eder ve dinin öngördüğü mükellefiyetleri yerine getirmeye başlar. Daha sonra bu gerçekleri anlatmak üzere Asâl'in doğup büyüdüğü adaya giderler. Ancak düşüncelerini halka anlatmakta başarılı olamazlar ve halkın, mevcut dinin sınırları içinde kalmasının onlar için daha uygun olacağı kanaatine varırlar. Daha sonra da ölünceye kadar ibadet etmek üzere Hayy'in yetiştiği adaya dönerler.

Ḥay b. Yaḳẓân, insanın tabiatla olan pratik münasebetlerinden başlayarak kâinattaki olay ve olguları gözlemekle ulaştığı aklî sonuçların onu nasıl bir nizam ve gaye fikrine götürdüğünü, buradan mutlak, zorunlu ve tek Tanrı fikrine nasıl yükselebileceğini, nihayet insanın Tanrı ile nasıl mistik bir münasebete girebileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Esas itibariyle eserde, müellifin insan-kâinat-Tanrı münasebetleri konusundaki felsefî fikirleri işlenmektedir. Şartlanmalardan uzak selim insan aklının neyi bilebileceği, bu bilgilerin vahyedilmiş dinle nasıl uyum içinde olduğu eserde yer alan temel bir fikirdir. İbn Tufeyl, bir taraftan insanın tabii ihtiyaçlarını yine tabiatla uyum içinde kalarak karşılama gücünde olduğu mesajını verirken diğer taraftan kâinattaki olguların gözleminden hareketle saf aklın tek Tanrı fikrine ulaşabileceğini vurgulamaktadır. Bu bakımdan Ḥay b. Yaḳẓân genelde insan-tabiat, deney-akıl, din-felsefe, akıl-mistik sezgi ve nihayet mistik sezgi-din arasındaki ilişkileri ortaya koyan bir eserdir.

Eserdeki tiplemelerde müellifin İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerindeki kahramanlardan esinlendiği söylenebilirse de Hay, Asâl ve Selâmân, İbn Sînâ'nın onlara yüklemiş olduğu sembolik anlamlara sahip değildir. İbn Tufeyl'in eserinde kahramanlar birer insan tipini temsil ederken İbn

Sînâ’nın eserlerinde birer soyut kavramın sembolüdürler. Ayrıca iki eserin kurguları arasında da alâka yoktur.

Ḥay b. Yaḳẓân’ın Yeniçağ Batı dünyasındaki etkileri Ortaçağ İslâm dünyasındakinden daha fazla olmuştur. İslâm kültür muhitinde İbnü’n-Nefîs’in er-Risâletü’l-kâmiliyye fi’s-sîreti’n-nebeviyye adlı eseri geniş ölçüde Ḥay b. Yaḳẓân’dan ilham alınarak yazılmıştır (Kutluer, s. 140-141). Eserin Batı’ya etkisi, İspanyol yazarı Gracian Baltasar’ın el-Criticon (Saragossa 1651) adlı kitabı ile başlatılmaktadır. Özellikle bu eserin kahramanı Andrenio’nun hayat hikâyesindeki ilk dönemlerin Hayy’inkine çok benzemesi sebebiyle muhtemel etkiler üzerinde uzun süre tartışılmıştır. Ayrıca Daniel de Foe’nun Robinson Crusoe’su ile “tarzan” tiplemelerinin Ḥay b. Yaḳẓân’dan mülhem olduğu ileri sürülmüştür. Eserin, Quakerlar adı verilen dinî bir cemiyetin üyelerinin de dikkatini çektiği ve cemiyet mensuplarından George Keith’in eseri 1674’te İngilizce’ye çevirdiği bilinmektedir (Sıddîkī, II, 159-160). Ünlü filozof Leibnitz de Opera Divinia’da Ḥay b. Yaḳẓân’daki teolojik tefekkür seviyesinin yüksekliğinden hayranlıkla bahsetmektedir (İA, V/2, s. 830).

Çeşitli zamanlarda birçok dile aktarılmış olan eserin başlıca mütercimleri arasında Norbonnelu Moses Ibn Jashua (1349’da İbrânîce’ye), Pico della Mirandola (XV. yüzyılda Latince’ye), Edward Pococke (Philosophus Autodidactus adıyla ve Arapça neşriyle birlikte 1671’de Latince’ye), G. Keith (1674’te İngilizce’ye), George Ashwell (1686’da İngilizce’ye), Simon Ockley (1708’de İngilizce’ye), Leon Gauthier (1900’de Fransızca’ya), Babanzâde Reşid (1923’te Mihrab dergisinde Türkçe’ye; bu tercüme, Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan’ın Olağanüstü Serüveni adıyla N. Ahmet Özalp tarafından sadeleştirilerek tekrar yayımlanmıştır [İstanbul 1985]), Z. A. Sıddîkī (1955’te Urduca’ya), Bedîüzzaman Fürûzanfer (1955’te Farsça’ya) ve L. E. Goodman (1991’de İngilizce’ye) sayılabilir. Ḥay b. Yaḳẓân’ın XX. yüzyıldaki neşirleri ise Leon Gauthier (Cezayir 1900), Cemîl Salîbâ - Kâmil Ayâd (Dımaşk 1935), Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Albert Nasrî Nâdir (Beyrut 1986) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Ḥay b. Yaḳẓân tarzında yazılmış bir eser de Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye aittir ve İbn Sînâ’nın eserindeki sembolizmden hareketle kaleme alınmıştır.

Müellif, İbn Sînâ'nın Selâmân ve Ebsâl adlı eserinde ilâhî kitaplarda dile getirilen yüksek hakikatler ve makamlara ilişkin mânası gizli sembollere rastladığını, ancak bu sırlara filozofun Ḥay b. Yaḳẓân'ında işaret bulunmadığını, bu sebeple aynı eserin sonunda yer alan, "Nitekim insanlardan bazıları O'na hicret edip yol bulmuşlardır" şeklindeki ifadeyi kendi eserine hareket noktası yaptığını ve metne Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye adını verdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eserinin bitiş noktası Sühreverdî'nin eserinin başlangıç noktası olmaktadır.

Sühreverdî'nin eserinde kardeşiyle birlikte avlanmaya çıkan filozofun mağribdeki bir köyde tutsak edilişleri anlatılmaktadır. Derin bir kuyuya hapsedilen kahramanların geceleri kuyudan çıkıp bir köşk mahallinden civarı seyretmelerine izin verilmiştir. Mehtaplı bir gecede hüdhüd kuşu onların bu esaretten nasıl kurtulacaklarını bildiren bir mektup getirir. Bu mektuptaki tâlimata göre hareket ederek kurtulurlar ve çeşitli beldeleri dolaşarak Tûrisînâ'ya kadar çıkarlar. Fakat filozof, nasıl olduğunu anlamadan kendisini yeniden mağrib diyarının zindanında bulur ve kurtulmak için niyaza başlar; zira son derece haz veren beldeleri görmekten tekrar mahrum kalmıştır.

Bu hikâyede de kozmosun batısında mahpus kalmış insan ruhunun doğuyu tanıdıktan sonraki özlemi anlatılmaktadır. Eser yanlış olarak Ḥay b. Yaḳẓân adıyla Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye şeklindeki gerçek adıyla Henry Corbin tarafından (Opera Metaphysica et Mystica II, Tahran-Paris 1952 içinde, s. 275-297) yayımlanmıştır (eser ve yazma nüshaları hakkında bk. Corbin, a.g.e., Prolégomènes II, s. 85-95). Kitap İsmail Yakıt tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1952; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1993; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica

II içinde), Tahran-Paris 1952, s. 273-297; a.e.: Ruhun Yolculuğu (trc. İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, sy. 26 içinde), İstanbul 1987, s. 213-226; M. Şerefeddin Yaltkaya, “Hayy İbni Yakzan Tercemesi”, Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, İstanbul 1937, s. 52-88; H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica II: Prolégomènes II, Tahran-Paris 1952, s. 85-95; a. mlf., Avicenna and the Visionary Recital (trc. W. R. Trask), Dallas-Texas 1980, s. 123-164; A. M. Goichon, Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān commenté par de textes d’Avicenne, Paris 1959, s. 7-19; a.mlf., “Ḥayy b. Yaḳẓān”, EI^{2} (İng.), III, 330-334; Sarton, Introduction, II/1, s. 354-355; B. H. Sıddîkī, “İbn Tufeyl” (trc. İlhan Kutluer), İslâm Düşüncesi Tarihi (haz. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 147-161; İlhan Kutluer, “Hayy ve Kâmil: İki Otodidaktın Serüveni”, Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1996, s. 109-146; Sami S. Hawi, “Ibn Tufail’s Hayy bin Yaqzān: Its Structure, Literary Aspects and Method”, IC, XLVII/3 (1973), s. 191-211; A. Adıvar, “İbn Tufeyl”, İA, V/2, s. 829-831; Abdurrahman Bedevî, “Ḥayy b. Yaḳẓân li’bni Ṭufeyl”, Tİ, I, 211-212.

İlhan Kutluer - Hasan Kâtipoğlu

HAYÂ

(الحياء)

Kınanma endişesiyle kurallara aykırı davranmaktan kaçınma ve bunu sağlayan duygu için kullanılan ahlâk terimi.

Sözlükte “utanma, çekinme; tövbe, vazgeçiş” vb. anlamlara gelen hayâ kelimesi, ahlâk terimi olarak “nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terketmesi” (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥyy” md.; et-Taʿrîfât, “el-ḥayâʾ” md.); “kötü bir işin yapılmasından veya iyi bir işin terkedilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan sıkıntı” (Kādî İyâz, I, 152) gibi değişik şekillerde açıklanmıştır. Arapça’da “kınama, yergi; onur kırıcı tutum ve davranış” mânalarına gelen âr kelimesi de (Lisânü’l-ʿArab, “ʿayr” md.; Kāmus Tercümesi, “ʿayr” md.) Türkçe’de genellikle hayânın eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de üç âyette hayâ kelimesinin türevleri geçmektedir. Kasas sûresinde, Hz. Şuayb’ın kızlarından birinin Hz. Mûsâ ile utanarak konuştuğu (28/25); Ahzâb sûresinde, bazı müslümanların Resûl-i Ekrem’i uygunsuz zamanlarda rahatsız ettikleri, fakat onun hayâsından dolayı bu rahatsızlığını ifade edemediği, ancak Allah’ın gerçeği bildirmekten hayâ etmeyeceği (33/53) belirtilmekte; başka bir âyette ise müşriklerin Kur’an’da arı, karınca, sinek gibi küçük yaratıkların örnek olarak gösterilmesinin fesahatle bağdaşmadığı yolundaki iddialarına karşı, “Şüphesiz Allah - gerçeği açıklamak için-sivri sineği ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten hayâ duymaz” şeklinde cevap verilmektedir (el-Bakara 2/26). İslâm âlimleri, bu âyeti ve aynı yöndeki hadisleri (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥyy” md.) delil göstererek hayâ kavramının Allah hakkında kullanılabileceğini, ancak bu durumda kelimenin beşerî duyguları ifade eden “utanma, sıkılma” gibi anlamlarda değil “kötü ve çirkin bir işi yapmayı zâtına lâyık görmeme, daima iyi olanı yapma” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥyy” md.; Zemahşerî, l, 263; Fahreddin er-Râzî, II, 132). A‘râf sûresinin 26. âyetinde geçen “libâsü’t-takvâ” sözü de hemen bütün

müfessirlerce insanın yaratılıştan sahip olduğu, onun ruhunu bezeyip ahlâkını koruyan hayâ şeklinde yorumlanmıştır.

Hadislerde hayâ kelimesiyle birlikte çeşitli türevleri de geçmektedir. Buna göre, “Hayâ bütünüyle hayırdır” (Müsned, V, 426, 427; Müslim, “Îmân”, 61); “Hayâ sadece iyilik getirir” (Buhârî, “Edeb”, 77; Müslim, “Îmân”, 60); “Dört haslet peygamberlerin sünnetindendir: Hayâ, güzel koku sürünmek, misvak kullanmak ve evlenmek” (Müsned, V, 421; Tirmizî, “Nikâḥ”, 1). Kendisinin de yüksek bir hayâ duygusu taşıdığı (Buhârî, “Tefsîr”, 33/8), evinde edebiyle oturan bir genç kızdan daha hayâlı olduğu (Buhârî, “Edeb”, 73, 77; Müslim, “Feżâʾil”, 67) bildirilen Resûl-i Ekrem, aynı fazilete sahip olmasından dolayı Hz. Osman’a özel bir değer vermiş; kendisini ziyarete gelen Ebû Bekir ve Ömer’i rahat bir vaziyette karşıladığı halde Osman geldiğinde hemen derlenip toparlanmış; bunun sebebi sorulduğunda ise, “Meleklerin bile hayâ ettiği insandan benim hayâ etmemem doğru olmaz” demiştir (Müsned, I, 71; VI, 62, 155, 288; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 26). Hemen bütün ilgili kaynaklarda yer alan, “Hayâ imandandır” anlamındaki hadis (Buhârî, “Îmân”, 16; “Edeb”, 77; Müslim, “Îmân”, 57-59) İslâm toplumlarında bir özdeyiş haline gelmiştir. Bilhassa, “Her dinin bir ahlâkı vardır; İslâm’ın ahlâkı da hayâdır” meâlindeki hadis (İbn Mâce, “Zühd”, 17; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥüsnü’l-ḫulḳ”, 9), hayânın müslümanların en belirleyici ahlâkî nitelikleri ve değer ölçüleri arasında yer almasına vesile olmuştur. “Eğer utanmıyorsan istediğini yapabilirsin” hadisi de (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 54, “Edeb”, 78; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6) tarih boyunca İslâm toplumlarının ahlâk zihniyeti ve terbiyesinin karakterini belirleyen bir etki doğurmuştur. Kaynaklarda bu hadis iki şekilde yorumlanmış olup İbnü’l-Esîr bunları şöyle açıklar: a) Ayıplanmaktan kaygı duymuyor, utanmıyorsan artık seni kötülükten alıkoyacak bir güç kalmamış demektir; içinden ne geçiyorsa yapabilirsin. Buna göre hadis bir tenkit ve tehdit anlamı taşımakta, hayânın kötülükten alıkoyan ahlâkî işlevinin önemine işaret etmektedir. b) Hayâ duygusunu kaybetmediğinden, yapacağın işin doğruluğundan ve utanılacak bir şey olmadığından emin isen bu ölçüler içinde dilediğini yapabilirsin. Bu yoruma göre hadiste utanç duyulmayan işlerin iyi ve yapılabilir olduğuna dair bir işaret ve izin vardır (en-Nihâye, “ḥyy” md.). Mâverdî bu ikinci yorumu, “kelâmın mânalarını anlamaktan âciz olanların vehmi” sayarak

birinci görüşü tercih eder (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 241).

Edebî-ahlâkî mahiyetteki eserlerin gözde konularından birini de hayâ erdemi oluşturmuş, bu eserlerde âyetler ve hadisler yanında ünlü şairler, edipler ve hakîmlerden ilgi çekici örnekler verilerek hayânın önemi anlatılmıştır (meselâ bk. İbn Kuteybe, I, 279-280; İbn Abdürabbih, II, 413-415; İbn Abdülber, I, 589-593). Mâverdî, geleneksel İslâm ahlâkının en önemli kaynaklarından olan Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserinde, Arap İslâm kültüründe büyük yeri olan mürüvvetin "açıktan yapıldığında hayâ duyulan bir işi gizli olarak da yapmamak" şeklindeki bir tanımını aktardıktan sonra kötü olabileceğinden şüphe edilen şeylerden ancak hayâ sayesinde uzak kalınabileceğini belirtir (s. 315). İnsanlardaki iyilik ve kötülüğün bazı alâmetleri bulunduğunu kaydeden Mâverdî iyilik alâmetlerini ar ve hayâ, kötülük alâmetlerini de arsızlık ve hayâsızlık şeklinde gösterir. Hayânın ahlâkı koruma işlevini de şöyle ifade eder: "Hayâdan mahrum olmuş insanı artık kötülükten alıkoyacak, haramdan uzaklaştıracak bir engel kalmaz; bu kişi dilediğini yapar, istediği gibi yaşar" (a.g.e., s. 241).

Bazı felsefî eserler, hayânın iffet erdeminden doğan tâli bir fazilet olduğunu belirtmekle yetinirken (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 41) tasavvuf literatüründe bu fazilete büyük önem verilmiştir. Ebû Süleyman ed-Dârânî, insanların genellikle dört sebepten dolayı iyi işler yaptıklarını belirterek bunları havf, recâ, tâzim ve hayâ şeklinde sıraladıktan sonra en üstün amelin hayânın tesiriyle yapılan amel olduğunu ifade eder. Çünkü bu şekilde davranan kişi her durumda Allah'ın kendisini gördüğünü bilir (Sühreverdî, V, 244). İlk mutasavvıflardan Hâris el-Muhâsibî, "kalbin sereserpe hareket etmekten sakınıp çekinmesi", "Allah'ın hoşlanmadığı her türlü kötü huydan arınmak" (el-Veṣâyâ, s. 316), "temiz tabiatın iyilere de kötülere de faydası olan bir işlevi" (er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, s. 280, 281) şeklinde tarif ettiği hayânın riya ile karışma tehlikesi üzerinde önemle durmuş, bu titizlik daha sonraki mutasavvıflarca da sürdürülmüştür (meselâ bk. Gazzâlî, III, 320-321).

Kaynaklarda, hayânın Allah'tan utanma ve insanlardan utanma şeklinde iki çeşidinden söz edilir; bazı eserlerde buna bir de insanın kendi kişiliğinden hayâ etmesi eklenir (et-Taʿrîfât, "el-ḥayâʾ" md.; İbn Hibbân, s. 56;

Mâverdî, s. 242). Cürcânî bunlardan ilkini psikolojik (nefsânî), ikincisini de imânî hayâ diye anar. “Allah’tan hakkıyla hayâ ediniz” buyruğu ile başlayan bir hadiste bunun için insanın duyu organlarını, aklını ve bedenini günahlardan koruması, âhireti isteyerek dünyanın geçici zinetlerini terketmesi gerektiği ifade edilir (Müsned, I, 387; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 24). Daha çok tasavvufta Allah’tan hayâ konusu özel bir ehemmiyet taşır. Hâce Abdullah el-Herevî, seçkinler zümresi dediği tasavvuf ehlince takip edilen yolun ilk mertebelerinden saydığı bu anlamdaki hayânın üç derecesinden bahseder: Kulun Allah tarafından görülmekte olduğu bilincinden kaynaklanan hayâ, Allah’a yakınlık halindeki tefekkürden doğan hayâ, hazret makamını müşahededen doğan hayâ. İlk merhalede kul mücâhedenin meşakkatine katlanmayı, belâlardan şikâyet etmemeyi öğrenir; ikinci merhalede sevgide sebat gösterir, Hak ile ünsiyet kurup halktan ilişkiyi keser; üçüncü merhalede ise hayâ ile heybet birleşir, Allah ile kul arasında ayrılık ortadan kalkar (Beaurecueil, s. 242-243).

Felsefe kültüründen de yararlanarak hayâ konusunda psikolojik ve ahlâkî tahliller yapan Gazzâlî’ye göre çocukta temyiz melekesinin ilk alâmetlerinden biri hayâ duygusunun belirmesidir. Çocuğun mahcubiyet duyup bazı fiilleri terketmesi onda akıl ışığının parlamaya başladığının göstergesidir. Böylece çocuk, kendi muhakemesiyle bazı şeyleri çirkin görmeye ve onları yapmaktan çekinmeye başlar. Gazzâlî, bu noktadan itibaren çocuğun eğitimiyle ilgilenmenin önemini belirterek bu eğitime yemek ve sofra âdâbıyla başlanmasını tavsiye eder (İḥyâʾ, III, 72). Mâverdî çocukta gözlenen hayâyı, onun tabiatındaki samimiyetten kaynaklanması sebebiyle büyüklerin riya ihtimali taşıyan hayâsından daha değerli sayar (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 342). Hayâ ile akıl arasında ilişki kurma ve böylece hayâyı sadece bir duygu değil aynı zamanda bir düşünme ve muhakeme ürünü olarak değerlendirme temayülü Gazzâlî’den başka âlimlerde de görülür (meselâ bk. İbn Hibbân, s. 56, 58). Bu durum, İslâmî düşüncede aklın hem bir zihnî aydınlanma hem de ahlâkî aydınlanma aracı olarak düşünülmesinden kaynaklanır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥyy” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, Kahire 1405/1985, s. 288-290; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥyy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿayr” md.; et-Taʿrîfât, “el-ḥayâʾ” md.; Kāmus Tercümesi, “ʿayr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥyy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥyy” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥüsnü’l-ḫulḳ”, 9; Müsned, I, 71, 387; V, 421, 426, 427; VI, 62, 155, 288; Buhârî, “Îmân”, 16, “Tefsîr”, 33/8, “Enbiyâʾ”, 54, “Edeb”, 73, 77, 78; Müslim, “Îmân”, 57-61, “Feżâʾil”, 67, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 26; İbn Mâce, “Zühd”, 17; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6; Tirmizî, “Nikâḥ”, 1, “Ḳıyâmet”, 24; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 279-281; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 279-283; a.mlf., el-Veṣâyâ, Beyrut 1406/1986, s. 316; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ, Beyrut 1397/1977, s. 56-59; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, II, 413-415; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis (nşr. M. Mürsî), Kahire 1962, I, 589-593; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, Beyrut 1398, s. 41; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 240-244, 315, 338, 342; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 263; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 152-154; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 5, 75, 137, 162-163; III, 11-12, 55, 72, 152-153, 320-321; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 132; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut] içinde), V, 244; S. de Laugier de Beaurecueil, Khwāja ʻAbdullāh Ansārī, Beyrouth, ts., s. 242-243.

Mustafa Çağrıcı